

„Tüdrukut poisi käte vahelt magamast leida pole nende seas häbiasi.“ August Wilhelm Hupeli avaldatud talupoegade seksuaalelu kirjeldused eesti perekonna ajaloo kontekstis

Merili Metsvahi

Sissejuhatus

Meedias kasutatakse väga sageli mõisteid „traditsiooniline perekond“ ja „traditsioonilised soorolid“. Neid väljendeid kasutatakse retooriliselt, eeldades, et siinmail on eelajaloolisest ajast peale olnud patriarhaalse korraldusega ühiskond. Eesti perekonna ajalukku süüvides selgub aga, et enne 13. sajandit ei olnud sinne ühiskond kindlasti mitte tugevalt patriarhaalne,

vaid vastupidi – naise staatus oli küllaltki kõrge. 13. sajandist oli Eesti saksa kultuuri ja kristluse mõjuväljas, mistõttu pärismaised maailmanägemise viisid pidid hakkama taanduma või muutuma. Et uute reeglitega kohaneda ja tekkinud kultuurikonfliktide keerises ellu jääda, kasutati erinevaid strateegiaid. Loomulikult tuli ette võtta suuri muutusi elukorralduses, ent samas leidis ka eluvaldkondi, mis jäid domineeriva seisuse eest varjule ning milles toimunud muutused olid minimaalsed. Nii oli lugu talupoegade seksuaalelu. Kui muudes valdkondades oli naise iseseisvus alates ristsõdijate vallutusest järk-järgult vähenenud, siis seksuaalses sfääris säilitas naine suhtelise sõltumatuse küllaltki kaua.

Allikaid, mille põhjal saab väita, et naisel oli kunagi suhteliselt suur iseseisvus ja otsustusõigus, on tegelikult palju ja mitmekesiseid. Sellest kõnelevad mitmed kroonikad ja muud talurahva elu kirjeldavad allikad (vt. Mägi 2009, 91–92). Väga palju otsesemaid või kaudsemaid osutusi naise suutmatusele alluda ilmselt alates 13. sajandist järk-järgult juurduma hakkavale patriarhaalsele elukorraldusele pakub meile folkloor, ent selle uurimine on alles väga algusjärgus (vt. Metsvahi 2013, Metsvahi 2015a). Rahvalaulu-uurijad on asunud pöörama tähelepanu seksuaalteemalistele regilauludele, milles naise suguelundi representatsioonid on sagedasemad kui ühegi teise Euroopa rahva folklooris¹, kui mitte arvestada karjalasi (vt. Sarv, Kalkun 2014). Regilaulu vallas võib leida ka palju peresuhteid kajastavat ainet, mis oleks heaks allikaks perekonna ajaloo alase info hankimiseks, kui uurimises oleks ühendatud hea regilaulutundmine ja sotsiaalajaloo-alased teadmised.²

Kui regilaulude tõsiseltvõetava perekonnaajalooliseks analüüsiks vajaminevate eelteadmiste hulk on suur ja hõlmab üsna paljusid eri distsipliine, siis allikad, mille tutvustamisele keskendun selle artikli põhiosas, on mõnevõrra lihtsamini tõlgendatavad – tänu sellele, et August Wilhelm Hupel kirjeldab ennekõike omaenda kaasaega. August Wilhelm Hupel kui

Liivimaa valgustuse üks võtmeisikuid orienteerus eesti talurahva tollases elu-olus väga hästi. Oma 4-köitelises teoses „Topographische Nachrichten von Lief- und Ehistland“ esitab ta üksikasjaliku ja usaldusväärse pildi Liivimaa talupoegade elust 18. sajandil. Muu hulgas on tal ka talupoegade seksuaalelu ja sellega seotud teemade kohta rohkem öelda kui ühelgi varasemal autoril.

Hupeli talurahva seksuaalelu kirjeldusi on hakatud käsitlema alles viimastel kümnenditel. Oma tohutu suurel hulgal allikmaterjalil tuginevas põhjalikus Hupeli-monograafias³ on ajaloolane Indrek Jürjo pühendanud seksuaalteema käsitlemisele Hupeli kogu kirjalikus loomingu eraldi peatüki (Jürjo 2004, 269–275). Jürjo hindab Hupeli etnoloogilist lähenemisviisi talupoegade seksuaalelu teemale, mis on moraalisemisest vaba ning seega pastorite seas üldiselt levinud hoiakust täiesti erinev (samas, 272). Mahu poolest on Jürjo kirjutatud peatükiga võrreldav Tallinna ülikooli baltisaksa ajaloo ja kultuuri professori Ulrike Plathi alapeatükk „Seksuaalsuse eksotiseerimine August Wilhelm Hupelil“ tema 2014. aastal ilmunud artiklis „Libertinistlik kirjandus ja „valgustuse erootika“ Baltikumis“ (Plath 2014). Plath märgib, et Hupel astub oma seksuaalsuse käsitlustega teele, mis viib ta nii libertinistliku kirjanduse kui ka meditsiinilise seksuaaldiskursuse lähis-tele (samas, 300–301). Ühelt poolt tunnustab Plath Hupeli meetodit talupoegade seksuaalelu kohta teabe hankimisel, mis on sarnane materjali kogumise viisidega tänapäeva etnoloogide seas (samas, 305). Teiselt poolt aga rõhutab Plath Hupeli seksuaalkirjelduste kuulumist teisestavasse koloniaaldiskursusesse, mis aitas alal hoida Läänemere provintside seisuslikku ühiskonda (samas, 306).

Plathi väljapakutud võimalus tõlgendada Hupeli kirjeldusi koloniaaldiskursuse ühe avaldumisvormina (Plath 2008, 43) – seega eesiliste (*etic*) kategooriate kaudu – ei haaku kuigivõrd minu uurimiseesmärkidega. Kuigi Hupeli

teoses esineb vaieldamatult ka patroniseerivat hoiakut ja ühekülgselt sildistamist, pakuvad tema 18. sajandi talurahva elu-olu kirjeldused kohati hämmastavat detailirikkust ja -täpsust. Selle taga oli muuhulgas ka ta suhteliselt tihe lävimine talurahvaga. Väidan samamoodi, nagu teised autorid enne mindki on teinud, et Hupeli kirjelduste abil saab üsna hästi tundma õppida tollaseid rahvapäraseid ehk eemilisi kategooriaid ning jõuda sedakaudu suhteliselt lähedale Hupeli-aegsele etnograafilisele reaalsusele.⁴

Hupeli kirjeldused on seda väärtuslikumad, et eesti perekonna ajaloo kohta ei ole säilinud eriti palju allikmaterjale. Allikate nappus ei põhjenda siiski piisavalt asjaolu, miks on perekonna ajaloo (välja arvatud selle ühe allharu ajaloolise demograafiaga; vt. nt. Palli 2008) hakatud tegelema peamiselt alles 21. sajandil. Kõige olulisema kirjutise eesti perekonna ajaloo alalt on avaldanud arheoloog Marika Mägi, kes on asunud kangutama arusaama eestlaste seas alates muinasajast valitsenud tugevalt patriarhaalsest ühiskonnakorrast. Mägi on veenvalt tõestanud, et see 19. sajandi baltisaksa ajaloolaste algatatud ja läbi kogu 20. sajandi püsinud ettekujutus ei vasta tõele (Mägi 2009).

Jätkan oma käsitluses Mägi tänuväärset algatust tutvustada lugejatele eesti perekonna ajaloo allikaid: Hupeli talupoegade seksuaalelu teema käsitlemist tema teoses „Topograafilised teated“ ning artiklites „Ueber den Werth der Jungfrauschaft unter Ehsten und Letten“ (‘Neitsilikkuse väärtusest eestlaste ja lätlaste juures’, 1791) ja „Ueber das Hauben der ehstnischen Dirnen“ (‘Eesti tüdrukute tanutamisest’, 1795a). Et allikaid kontekstualiseerida, annan peatüki esimeses pooles väga lühikese ülevaate Hupeli elust ja tegevusest ning tutvustan artikli lõpus eesti perekonna ajaloo uut – Mägi algatatud – paradigmat, millesse Hupeli kirjeldused väga hästi sobituvad. Mägi toetub eesti perekonna ajalugu uurides osalt Rootsi ajaloolase Nils Blomkvisti tööle, kes on esitanud hüpoteesi, et enne 13. sajandit oli Eesti aladel tegemist

matrilineaarse ja matrilokaalse ühiskonnakorraldusega (Blomkvist 2004, 182–194).

August Wilhelm Hupeli elukäik

A. W. Hupel sündis 25. veebruaril 1737. aastal Buttlestedis Saksi-Weimari hertsogiriigis. 1754–1757 õppis ta Jena ülikoolis teoloogiat, kuigi usuteaduskond ei pakkunud talle palju huvi ning ta pühendas palju aega muude ainete õppimisele. Seega said Hupeli entsüklopeedilised kalduvused ja vastumeelsus luterliku ortodoksia vastu alguse juba ülikooliajal (Jürjo 2004, 32–37; vt. ka Bartlitz 1983, 195).

Hupel lõpetas ülikooli juba 20-aastaselt ning asus kiiresti tööd otsima. Kahest Hupelile pakutud koduõpetaja kohast Sileesias ja Liivimaal eelistas ta viimast. Saksamaalt rändas Põhjasõjas ilma ülikoolita jäänud Läänemere provintssidesse 18. sajandil terve hulk haritlasi, kelle esimene ametikoht oli just koduõpetaja teenistus. Eesti- ja Liivimaal vabanes igal aastal keskmiselt 70–80 koduõpetaja kohta, mis olid suhteliselt hästi tasustatud ja ületasid koduõpetaja palgataseme Saksamaal. Ka koduõpetaja sotsiaalne staatus oli Balti provintssides kõrgem kui Saksamaal (Jürjo 2004, 37–40).

Hupelil oli õnne pastorikoha leidmisega. Kui kohalikku päritolu teoloogiakandidaatide koduõpetaja faas kestis keskmiselt kolm aastat ja sisserännanute puhul kuus aastat (ja 18. sajandil olid rohkem kui pooled Liivimaa vaimulikud sisserännanud, mitte kohalikud), siis Hupel sai erakordselt kiiresti tööd. Juba kaks aastat pärast Liivimaale jõudmist – 1759. aasta septembris – sooritas ta Riias edukalt teoloogiakandidaadi eksami. Peatselt kutsuti ta Äksi pastoriks. Umbes kuu aega pärast ametisse pühitsemist – 17. märtsil 1760 – abiellus ta Äksi eelmise pastori lese Christine Elisabeth Dehniga, kes oli temast kümme aastat vanem ning kellel oli neli last kahest eelnenud abielust. Koos eelmise pastori lese majapidamisega sai ta kaela ka tema

võlad. 1761 sündis sellest abielust poeg, kellele pandi isa järgi nimeks August Wilhelm. Asjaolust, et vaderiteks oli kutsutud terve hulk tähtsaid isikuid, saab järeldada, et Hupel pälvis oma ametis kiiresti lugupidamise. Hupeli naine suri kaks kuud pärast sünnitust. 1762. aastal suri ka sünnist saadik pödur poeg (Jürjo 2004, 41–43).

1763. aastast alates töötas Hupel Põltsamaa pastorina. Sellesse kihelkonda, kus sakslasi oli rohkem kui teistes ümberkaudsetes kihelkondades, jäi ta neljakümneks aastaks, muutes selle „18. sajandi lõpukümnendite mõneks ajaks üheks Liivi- ja Eestimaa tähtsaimaks vaimseks keskuseks“ (Viies 2005, 242; vt. ka Laugaste 1963, 309). Umbes Põltsamaale ümberasumise paiku on Hupel uuesti abiellunud temast 14 aastat vanema Barbara Christine von Spandekauga. Seegi abielu polnud Hupelile varanduslikult soodne (Jürjo 2004, 43–44). Muuski osas polnud see abielu õnnelike killast. Säilinud kirjavahetuse põhjal võib öelda, et ta teaduslik tegevus oli teatud määral ka põgenemine nurjunud perekonnaelu eest (samas, 97). 15. jaanuaril 1765 sündis ka sellest abielust poeg, kellele pandi nimeks August Christian, kuid laps suri juba imikueas samal aastal. Hupeli teine naine suri 1794. aastal (samas, 45).

Jürjo andmetel kuulus Hupel Läänemere provintsside jõukaimate literaatide hulka (samas, 59). Ühtlasi oli ta ka meeldiv ja heasüdamlik inimene. Hupeli teenistuslehtedel ja tema kaas-aegsete kirjavahetustes on tema tegevusele ja iseloomule antud väga positiivseid hinnanguid. Nii näiteks kirjeldab valgustuslik publitsist J. J. von Jannau ühele nimetule adressaadile saadetud erakirjas Hupelit kui „erakordselt hea südamega“ inimest (samas, 66).

30. detsembril 1804. aastal pani Hupel ameti maha.⁵ Samal päeval esitas Liivimaa kirikujuhtkond kindralkubernerile taotluse teeneka pastori vääristamiseks. 7. märtsil 1805 nimetaski keiser Aleksander I, kes oli pisut varem toimunud reisil Liivimaale kuulsa pastoriga ka vestelnud, Hupeli konsistooriuminõunikuks.

On väidetud, et visiit Hupeli kui ühe Liivimaa kuulsuse juurde kuulus 18. sajandi lõpupoole paljude neid alasid külastanud reisijate kultuuriprogrammi (samas, 85).

Mais 1805 kolis Hupel Paidesse, mis oli tollal üks väiksemaid linnu kogu Eesti- ja Liivimaal (samas, 107). Tõenäoliselt kas tagasihoidlikkuse või oma ettevaatliku loomu tõttu andis Hupel 30. märtsil 1818 testamenditäiturile korralduse, „et nad põletaksid eranditult kõik minu käsikirjad“ (samas, 113). Selle korralduse on testamenditäitur ka kohusetundlikult täitnud. Jürjo kirjutab: „Võib vaid kujutleda, millised rikkalikud topograafilised ja kultuuriloolised aarded koos aastakümnete jooksul sahtlisse kogunenud mahuka kirjavahetusega said ühekorraga tuleroaks.“ (samas, 113) Hupel suri 6. jaanuaril 1819. Ta maeti Paide lähedale Reopalu kalmistule ning ta haud on juba ammu unustusse vajunud, nii et selle täpset asupaika pole enam võimalik välja selgitada (samas, 114).

A.W. Hupeli töine tegevus

Ennekõike oli Hupel pastor. Tema esmaste töökohustuste hulka kuulus jutluste ettevalmistamine ja pidamine. Tal tuli pidada nii eesti- kui saksakeelset jumalateenistust, kusjuures saksakeelne järgnes kirikus kohe eestikeelsele, oli aga palju lühem (vt. Hupel 1777, 97). Võrdselt tähtis oli koguduse liikmete ristimine⁶, laulamine, matmine ja armulaua jagamine. On küll teada, et eraldiasuvates küldes, kuhu viivad teed olid väga halvad, ristisid talupojad lapsi sageli ise ning pärast pidi kirikuõpetaja neid kirikus ainult õnnistama (samas, 98). Kaks korda aastas tuli pastoril jagada noortele leeriõpetust: talupoegade lastele tavaliselt talvel ja sakslaste lastele suvel. Lisaks tuli igale noorpaarile enne laulatust anda nn. pruudiõpetust (Jürjo 2004, 63). Veel kuulusid Liivimaa kirikuõpetaja kohustuste hulka nimekirjade koostamine (Hupel 1777, 105; Jürjo 2004, 172), haigete külastamine (Hupel 1777, 103), koduvisiitatsioonid (Hupel

1777, 105; vt. ka Jürjo 2004, 65) ja oma kihelkonna koolide külastamine (samas, 104). Kuna Põltsamaa kihelkond oli nii elanike arvult kui ka pindalalt keskmisest Liivimaa kihelkonnast hulga suurem, kulus viimaste peale väga palju aega (Jürjo 2004, 64; 46).

Hupel paistis silma pastorikohuste eeskujuliku täitmise poolest. Ta tegi rohkem, kui otsesed ametikohustused eeldanuksid (samas, 65). Sellele, et ta oma hingekarjase tööd südamega võttis, osutavad nii kaasaegsete tunnistused (nt. „igas suhtes hea kirikuõpetaja tõeline ideaal“) (vt. samas, 66) kui ka talle tehtud ahvatlevad ettepanekud kirikliku karjääri jätkamiseks. Juba 1773. aastal pakuti talle Eestimaa luterliku kiriku hierarhia kõige kõrgemat ametit – Tallinna toomkiriku ülempastori kohta. Ta ütles sellest ära, nagu ka prestiižsetest töökohtadest Riias ja Peterburis. 1798. aastal loobus Hupel ka Liivimaa pastori kirikliku karjääri absoluutsest tipust – Liivimaa kindralsuperintendendi ametikohast (samas, 60–62).

Kuigi ta jõudis paljudes valdkondades väga palju korda saata⁷, on Hupeli bibliograafias kesksel kohal ta literaaditegevus (samas, 97). Tema kirjutatud, koostatud, toimetatud ja tõlgitud teoste üldarv ulatub üle 60 (Vihma 1969, 220).

Enne omaenda teoste avaldamist tegeles Hupel teiste autorite kirjutatu tõlkimisega. Juba 1766. aastal tõlkis ta saksakeelsest käsikirjast eesti keelde Peter Ernst Wilde populaarmeditsiinilise ajakirja „Lühhike õppetuse“ (samas, 367), mis jäi ainsaks 18. sajandil ilmunud eestikeelseks ajakirjaks (seda ilmus kokku 41 numbrit) (samas, 216–217). See tõlge koos teise Wilde populaarmeditsiinilise ajakirja „Arsti ramat nende juhhatamiseks, kes tahtwad tõbbed ärra-arwada ning parrandada“ tõlkega olid eesti populaarteadusliku kirjanduse esimesed pääsukesed (samas, 368). Eesti keele oli Hupel omandanud peamiselt suheldes eesti keelt kõnelevate koguduseliikmetega (Bartlitz 1983,

199). Sellepärast on arusaadav, et lingvistide hinnangul oli ta sõnavara neis tõlgetes rahvalik ja varjundirikas (Jürjo 2004, 367).

Hupel oli 18. sajandi teise poole tähtsaim eesti keele uurija ja sõnavara koguja (samas, 367). 1780. a. ilmunud teoses „Estonische Sprachlehre für beide Hauptdialekten ...“, mis sisaldab eesti keele grammatikat ning eesti-saksa ja saksa-eesti sõnaraamatuid, ühendas Hupel põhja- ja lõunaeeesti murde esimest korda ühiste kaante vahele (samas, 379–381). Hupeli kui keeleuurija tugevaim külg oli sõnavara (samas, 383–384). „Estonische Sprachlehres“ pühendab Hupel lühikese peatüki ka eesti rahvalauludele, kus ta vaatleb rahvalaulu omapära ning „märgib täie õigusega, et eesti laulukultuuri („eestlaste lemmikajaviide“) kandjateks on eelkõige naised“ (samas, 402).

Hupel tundis huvi ka baltisakslaste sõnavara vastu. 1795. aastal avaldas ta pikaajalise kogumistöö tulemusena mahuka artikli „Idiotikon der deutschen Sprache in Lief- und Ehstland“, mis anti välja eraldi raamatuna, kus oli ära toodud umbes 2500 sõna. See raamat on balti keele- ja kultuuriajaloolastele tänapäevani väärtuslik allikas (samas, 417).

1778. aastal saatis Hupel rahvalaule Herderile, kes oli pöördunud vastava sooviga otse tema poole. Laulud kogus Hupel oma sõprade ja tuttavate abiga. Kokku sai Herder Hupeli vahendusel 79 läti ja 8 eesti rahvalaulu (samas, 398–400).

1770ndatel aastate algul asutas Hupel Põltsamaal lugemisseltsi, millega liitusid kõik ümbruskonna haritud lugejad (samas, 84). Riia kirjastaja Johann Friedrich Hartknohi kaudu tellis ta lugemisseltsi liikmetele raamatuid Saksamaalt, nii et uuema kirjandusega oldi sama hästi kursis, nagu oldi Saksamaal (samas, 95, 123). Lugemisseltsis ringles tuhandeid raamatuid – nende seas kõige rohkem ajaloolist, poliitilist ja geograafilist kirjandust –, aga ka ajalehti ja ajakirju (samas, 127–128, 135). Põltsamaa lugemisselts tegutses peaaegu 30 aastat. Siis tuli

troonile Paul I oma reaktsoonilise poliitikaga ja lugemisselts suleti (samas, 141).

Hupel tegi väga palju kaastööd nii Baltikumis kui ka Saksamaal ja Peterburis ilmuvatele ajakirjadele. 1781. aastal aga asutas ta ise ajakirja Nordische Miscellaneen, mis koos selle jätkväljaandega Neue Nordische Miscellaneen ilmus järgnenud 18 aasta jooksul. Hupeli ajakirja võib liigitada territoriaalajakirjaks (samas, 233). Üks kolmandik kogu ajakirja artiklitest olid Hupeli enda sulest (samas, 239).

Lisaks artiklite kirjutamisele enda ja teiste ajakirjadesse, tegutses Hupel ka paljude Saksamaal ilmuvate teadusartiklite retsensendina. Üsna suur hulk tema retsenseeritud artiklitest olid Venemaa-teemalised. Ajendatuna Venemaa kohta tehtud vigadest välismaiste autorite kirjutistes ning paljude halvustavast ja üleolevast suhtumisest Venemaasse, avaldas Hupel 1791–1793 kaheköitelise mahuka teose „Versuch der Staatsverfassung des Russischen Reichs darzustellen“ (samas, 334). Selles teoses esineb Hupel „Vene keisririigi tingimusteta lojaalse kodanikuna“, kes ülistab Vene riigikorda, poliitikat ja sotsiaalmajanduslikku olukorda (samas, 355). Üleüldse oli Hupel kirjamees, kelle maailmavaade langes kokku Berliini valgustusega, mis oli usuküsimustes väga vabameelne, ent poliitikas vältis kriitikat (samas, 431).

„Liivi- ja Eestimaa topograafilised teated“

Hupeli peateoseks võib lugeda neljaköitelist teost „Topographische Nachrichten von Lief- und Ehstland“ (1774; 1777; 1782; 1783), mille suurimaks eeskujuks oli 1754. aastast ilmuma hakanud Anton Friedrich Büschingi „Uus maa-kirjeldus“ – populaarne ja omas ajas eesrindlik teos. Erinevalt oma eelkäijatest hankis Büsching materjali ulatusliku kogu Euroopat hõlmava kirjavahetuse kaudu (Jürjo 2004, 147–148).

Hupeli enda teoste hulgast oli „Topograafiliste teadete“ eelkäija 1772. aastal Riias ano-

nüümselt ilmunud „An das Lief- und Ehstländische Publikum“ (‘Liivi- ja Eestimaa publikule’) (samas, 149). Selles raamatus annab ta kriitilise ülevaate Liivi- ja Eestimaa olukorrast ning teeb mitmeid reformiettepanekuid, mis siiski ei taotle Liivi- ja Eestimaa seisuseühiskonna põhimõtetist ümberkujundamist (samas, 431). „Topograafilistes teadetes“ on vähem kriitilis-publitsistlikku tonaalsust kui raamatus „An das Lief- und Ehstländische Publikum“ ning seal kord juba käsitletud teemasid on tunduvalt laiendatud (samas, 153).

Kuigi Hupelil oli esialgu plaan avaldada „Topograafilised teated“ kaheosalisena, ilmus lõpuks kolm köidet – iga järgmine eelmisest mahukam – ning lisaks veel neljas, täiendus-köide (samas, 154). Olulise osa esimesest köitest võtab enda alla mõlema kubermangu topograafiline kirjeldus linnade, kreiside ja kihelkondade kaupa. Sellele lisaks käsitleb Hupel looduse, ilmastiku, seisu- ja riiklike institutsioonide ning tähtsamate elanikkonna gruppide teemat. Omaette peatükis kirjeldatakse kohalikke seadusi. Põnevat teavet leidub ka kuritööde ja karistuste peatükis. Teine köide on kultuuri- ja sotsiaalajalooliselt kõige kaalukam. Suur osa köitest käsitleb majandusküsimusi. Hupel manitseb mõisnikke talupoegi paremini kohtlema, kirjeldab koduloomi, põllumajanduslikke toiminguid jm. Hupel kirjeldab üksikasjalikult kaubandust tähtsamates Balti sadamalinnades ja annab ülevaate protoindustrialiseerimisest. Ka kirjeldab ta täpsemalt aadli-, talupoja- ja vaimulikuseisust (samas, 155–158). Kuigi ta ise ei omistanud oma teoses leiduvatele talupoegade kirjeldustele erilist tähendust, on just see osa teosest saanud hiljem tähtsaks tekstiks, mida on palju tsiteeritud (samas, 156), ent mida pole ei eesti ega inglise keelde tõlgitud.⁸ Needki tekstikohad, mis meid huvitavad, on pärit peamiselt teise köite talupoegade elu-olu kirjeldusest.

Topograafia köidete jaoks sai Hupel informatsiooni peamiselt kaastöölisedega peetud kirjavahetuse kaudu. Hupel toob ise oma teise

köite eessõnas ära 53 kaastöölise nimed, seisuseid ja elukohad. Kokku on Jürjol õnnestunud tuvastada 89 kaastöölise isikud. Ent tegelik kaastöölised arv oli tunduvalt suurem. Kõige rohkem oli kaastöölised hulgas pastoreid (34), neile järgnevad aadlikud (neist üheksa naised), ametnikud, reahärrad, kaupmehed, õpetajad ja üks arst. Kaastöölisi oli rohkem Liivi- kui Eestimaa, rohkem maalt kui linnast, hulga rohkem – 68 – eesti keelealalt kui läti keelealalt (samas, 167–168).

Korrespondentide leidmine ja kaastööde laekumise organiseerimine nõudis Hupelilt suuri pingutusi: mitte ainult kirjade kirjutamist, vaid vahel kohale reisimistki ja kolmanda köite ettevalmistamise puhul ka palve äratrükkimist. Nimelt lasi Hupel trükkida 1777. aastal Riias 400 eksemplari kuulutust „Avertissement und Bitt an alle Herren Lief- und Ehstländer“, milles palub „patriootlikult meelestatud meestel“ teatada talle „nende kodukoha kohta seda, mis väärib äramärkimist või parandamist“ (samas, 168). Ennekõike pöördub ta pastorite poole, kellele esitab küsimustiku nende kihelkondade kohta. Lisaks sellele, et Hupel lasi levitada kuulutust Hartknochil ja levitas seda ise, saatis ta mitmetele pastoritele küsimustiku kirja teel koju ning avaldas selle ka Riia ja Tallinna kuulutuslehtedes. Mitmed Hupeli sõbrad ja tuttavad tegelesid tema heaks kaastöölised otsimisega aadlike seast. Mõnikord pörkus Hupel vastuseisule: pastorid pidasid tema tööd kas lihtsalt hirmust lisatöö ees või usulistel kaalutlustel mõtte- tuks. Õnneks aga leidis üldiselt igas kihelkonnas mõni abivalmis isik, kes nõustus Hupelile kaastööd tegema (samas, 169–171).

Hupel ja seksuaalteema

Seksuaalteema tõuseb esile juba Hupeli kõige esimestes publikatsioonides, milles küll veel peaaegu puudus seos Baltikumi teemaga. 1770ndate esimesel poolel avaldas Hupel osalt oma nime all, osalt anonüümselt neli popu-

laarfilosooflist teost. Esimene neist käsitles usulise sallivuse teemat, kolmes ülejäänus pakkusid talle huvi soojätkamise filosoofilised aspektid, mis olid üldiseltki valgustuse huviorbiidis (Jürjo 2004, 419). „Vom Zweck der Ehen, ein Versuch, die Heurath der Castraten und die Trennung unglücklicher Ehen zu vertheidigen“ (‘Abielude eesmärgist, katse kaitsta kastraatide abielu ja õnnetute abielude lahutamist’) (Riga, 1771) ja „Origenes oder von der Verschneidung, über Matth. 19. V. 10–12. Ein Versuch, zur Ehrenrettung einiger gering geachteten Verschnittenen“ (‘Origenes ehk kohitsemisest, Matth. 19. V. 10–12 kohta. Mõnede põlatud kastraatide au jaluleseadmise katse’) tegelevad seksuaaleetiliste küsimusega (Jürjo 2004, 97–98, 418–419). Ka neljandas teoses „Anmerkungen und Zweifel über die gewöhnlichen Lehrsätze vom Wesen der menschlichen und der thierischen Seele“ (‘Märkusi ja kahtlusi inimese ja looma hinge olemuse tavakäsitluse kohta’) köidavad Hupelit muuhulgas ka seksuaalsusega seotud küsimused (vt. samas, 431). Jürjo järgi „hämmasstab [kolmas nimetatud teos] oma vaimse avatuse ja piiblidogmade vähese arvestamisega“ ning „annab tunnistust Hupeli haritusest ja suurest lugemusest“ (samas 2004, 428).

Balti ajaloolaste seas on need valgustuslikku populaarfilosoofiat esindavad teosed unustusse vajunud ning Jürjo on esimene teadlane Eestis, kes neile tähelepanu juhtis (samas, 419; Viires 2004, 242). Küll aga on nende vastu huvi tundnud germanistid, kes arvavad, et „Von den Zweck...“ ja „Origenes“ on mõjutanud kuulsat „tormi ja tungi“ luuletajat ja näitekirjanikku Jacob Michael Reinhold Lenzi (samas, 425–426).

Üks mõisteid, mille Lenz on laenanud ilmselt Hupeli varastest töödest, on abieluline „abistamine“. Hupel nimelt eitas varasemat kristlikku käsitust, mille kohaselt on abielu ainus eesmärk laste sigitamine. Kirjutises „Vom Zweck der Ehen“ annab ta abielule

järgmise lühidefinitsiooni: „Abielu eesmärk on abistamine teineteise heakäekäigu nimel.“ (Hupel 1771, 78) Abistamise (*Hülffleistung*) all peab Hupel silmas ka sugutungi vastastikust rahuldamist. Hupeli väidet toetavad nii kirjakohtad piiblist (samas, 79) kui ka Liivimaa talupoegade terve mõistus: „Kui Liivimaa talupojalt küsitakse, miks ta tahab abielluda, siis ütleb ta, et talle on vaja abilist, kes teda aitab, peseb pesu, õmbleb rõivaid. Ta järgib teesklemata loodust; tema lihtsameelsus on elutarkus.“ (samas, 71–72)

Hupeli suhtumine seksuaaleluga seotud küsimustesse on vabameelsem kui nii mõnelgi teisel tema kaasaegsel: „Võrreldes oma ülikooli õppejõu Darjesega, kes mõistis hukka abielu-inimeste sugulise vahekorra raseduse ajal kui *hooramise*, on Hupel palju liberaalsem ega pea suguelu raseda või viljatu abikaasaga *hooramiseks*.“ (samas, 420–421; vt. Hupel 1771, 82)

Hupel suhtub liberaalselt ka lahutuse küsimusse. Ta kirjutab, et õnnetuid abielusid ei tohiks jõuvõtetega koos hoida. Hupel on abielumise sunduse vastu pärast kihluse sõlmimist ja toetab lahutusprotsessi lihtsustamist (Jürjo 2004, 421). Nende suhtumiste tagant kumavad läbi ka tema enda kogemused. Jürjo on viidanud küll siin ja seal seostele Hupeli eraeluga¹⁰, ent pole kuigivõrd osutanud sellele, et tema vaadetete kujunemisel on mänginud rolli ka koguduse liikmete elu jälgimisel tehtud tähelepanekud ning nendega suhtlemisest võrsunud emotsioonid ja mõtted. Kohtuprotsesside ja muude materjalide põhjal on teada, et talupoegade eluviiside ning kirikliku seksuaalmoraali vahel valitses väga suur lõhe. Sageli oli juhtumeid, et pärisorised talupojad põgenesid ning nende mahajäetud naised alustasid kooselu uute meestega (vt. nt. samas, 71). Lahutuse protseduur oli tohutult keerukas ja kulukas, mistõttu olid ametlikud lahutused 18. sajandi Liivi- ja Eestimaal väga haruldased (samas, 72). Hupel, kes pastorina pidi järgima rangeid kiriklikke eeskirju, oli väga sageli kee-

rulises olukorras: koguduse liikmed soovisid ühte, ent eeskirjad nägid ette teist. Liivimaa konsistooriumitoimikud sisaldavad teavet paljude sedalaadi juhtumite kohta. Näiteks on Hupel püüdnud oma koguduse liikmete eest seista ja palunud, et võimaldataks teineteisele pühendunud isikud laulatada, ent Liivimaa konsistoorium on selle hoopis keelanud, kuna need isikud on abielu rikkunud. Selle asemel on konsistoorium käskinud Hupelil pöörduda ilmaliku kohtu poole, „et see ebasünnis kooselu lõpetataks“ (samas, 70). Üks teine juhtum oli risti vastupidine: Hupel oli sunnitud vastu tahtmist laulatama paari, kes oli pärast kihlust tegelikult lahku läinud (samas, 72).

Hupeli huvi seksuaalsete teemade vastu oli tema kaasaegsete seas teada. Nii näiteks teatab Tartu linnakooli rektor Johann Martin Hehn kirjas Tartu õpetlasele Friedrich Konrad Gadebuschile, et ta tunneb anonüümse kirjatöö „Anmerkungen und Zweifel ...“ autori ära peamiselt tema „inimese sigitamise lemmikide“ põhjal (samas, 440).

Eestlaste seksuaalelu tutvustas Hupel lugejatele teoses „Topographische Nachrichten“, ennekõike selle II köites, samuti ajakirjades Nordische Miscellaneen ja Neue Nordische Miscellaneen avaldatud artiklites „Ueber den Werth der Jungfrauschaft unter Ehsten und Letten“ (‘Neitsilikkuse väärtusest eestlaste ja lätlaste juures’, 1791), „Ueber das Hauben der ehstnischen Dirnen“ (‘Eesti tüdrukute tanutamisest’, 1795a), „Fragen über den Anlass zum Kindermord, in Lief- und Ehistland“ (‘Küsimused lapsetapu ajendist Liivi- ja Eestimaa’, 1790) ja „Ueber die Heirath zwischen solchen Personen die vorher miteinander Ehebruch getrieben haben“ (‘Selliste isikute abiellumisest, kes on enne teineteisega abielu rikkunud’, 1791). Kõige rohkem on senised uurijad neist kirjutistest esile tõstnud esimest, neitsilikkuse teemat puudutavat artiklit.

Eesti talupoegade seksuaalelu kirjeldused teoses „Topograafilised teated“

Arvestades Hupeli huvi seksuaalse ja seksuaaleetilise temaatika vastu, pole ime, et see teema leiab koha ka ta mahukas „Topograafias“, mille eesmärgiks on käsitleda eri seisusest inimeste elu igakülgset. Järgnevalt annangi ülevaate sellest, millised seksuaalelu teemad esinevad Hupeli „Topograafilistes teadetes“, jättes välja pulma- ja pidustuste temaatika, mis sisaldab samuti seksuaalseid motiive (vt. nt. Hupel 1777, 174–175, 192; Hupel 1774, 156–157; vt. ka Kruusberg 1920, 18).

Abieluvälise seksuaalsuse teema seostub Hupelil ennekõike noorte abiellumata inimestega, sest abiellumise järel – õigupoolest küll raseduse avalikuks tulemise järel – oldi Hupeli järgi teineteisele väga truud (Hupel 1777, 138). Enne seda aga suuri seksuaalseid piiranguid ei tuntud. Hupel nimetab eriti just eestlasi (võrreldes lätlastega) iharusele kalduvateks (samas, 136). Ta kirjutab, et seksuaalvahekord ei ole nende seas häbiasi (samas, 136; Hupel 1774, 514) See, et suvel tallides, aitades ja lakas magatakse, pakub suurepärase võimaluse seksuaalvahekorraks. Ka mitmed õues töötamisega seotud situatsioonid, mil noormeeste-neidude üle puudub igasugune järelevalve, pakuvad võimaluse nii üheskoos magamiseks kui ka seksuaalsuhteks. Tüdrukut poisi käte vahelt magamast leida pole eesti talupoegade seas häbiasi. Kui neilt selle kohta küsida, vastavad nad, et selles pole ju midagi halba, sest nii on tavaks (Hupel 1777, 136). Alati ei ole tegemist seksuaalvahekorraga, võidakse ka täiesti süütult kõrvuti magada, kui ollakse väsinud ja vajatakse puhkust (samas, 137).

Tüdrukule on see, et ollakse olnud vahekorras noormehega, lausa auasi. Mõni tüdruk kasutab igasuguseid võtteid, et poiss talle ööseks seltskonda pakuks. Küll ei ole sünnis olla vahekorras sakslase või venelasega, sest see tundub

kahtlasena (samas, 137). Hupel selgitab, et eestlaste seas on nii vooruslikumaid (*keusch*) kui ka vähemvooruslikke neiusid, ent isegi vähemvooruslike hulgas on ainult väike osa selliseid, kes oleks nõus sõduritega vahekorda astuma, sest sellist vahekorda peetakse häbistavaks. Vahekorda sakslastega kardetakse raseduse kartuses (samas, 138). Ent needki, kes ei ole kunagi kellegagi vahekorras olnud, ei vääri erilist austust (samas, 137; vt. ka Hupel 1774, 515).

Tüdrukud erinevad abiellunudest palja pea poolest. Niipea, kui nende rasedus avastatakse, tanutatakse nad ja neid hakatakse nimetama abielunaisteks (*Weiber*). Hupel teab näiteid vanatüdrukutest, kes tunnistavad, et on rasedad, et saada tanu alla, sest nad tahavad kuuluda naiste ridadesse. Teised aga ütlevad pastorile, et nad pole küll rasedad ja on seega enda arusaamist mööda karsked¹¹, aga paluvad, et neid siiski tanutataks, osalt sellepärast, et neid vanatüdrukuteks ei nimetataks, osalt sellepärast, et nad enam (teenija)tüdrukutena ei peaks töötama, kuna tanutatud naised ei tohtinud sundida mõisasse teenima. Selsamal põhjusel soovivad mitmed endale vallaslast (Hupel 1777, 137; vt. ka Hupel 1791, 292 ja Hupel 1795a, 560, 566–568).

Ainult mõned üksikud vanemad kurvastavad, kui nende vallaline tütar rasestub. Hupeli arvates ei avasta naine oma rasedust kergesti, pigem märkab seda ema või virtin pesemise juures. Raseduse avastamise järel teatatakse sellest kohe rasestajale ja „kui ta vanematele vastumeelt ei ole (mõningad jätavad tütre pigem kui hoora enda juurde, kui poiss neile väimehena kasulik ei paista), pannakse ette abielu“. Seejärel tanutatakse tüdruk ema poolt või ema juuresolekul. See toimub ka siis, kui üks osapooltest pole abieluga nõus. Tanutamine raseduse põhjendusel ennetab lapsemõrvu (Hupel 1777, 136–138; vt. ka Hupel 1795a, 564–566).

Kirikukohtust on kuulda, et noored elavad kaua kokku, ilma et rasedus seda reedaks

(Hupel 1777, 137; vt. ka Hupel 1774, 514). Paljud paarid kasutavad nimelt katkestatud suguuhte meetodit (mida Hupel nimetab onaneerimiseks; Hupel 1774, 514; Hupel 1777, 137; vt. ka Hupel 1791, 286 ja Jürjo 2004, 271). Sel moel on eestlastel vähe väljaspool abielu sündinud lapsi. Näiteks sündis Põltsamaa kihelkonnas 1771. aastal 260 eesti last, neist viis väljaspool abielu, ja 12 saksa last, neist üks väljaspool abielu (Hupel 1777, 27). Liivimaa hertsogkonnas peavad kiriku voormündrid vallaliste naiste rasedustel silma peal hoidma ja nendest pastorile teada andma (samas, 138). Kui vallaslapse sünnitajal on raske sünnitus, pärivad ümbritsevad vanad naised sünnitajalt tema lapse õige isa järele, sest usutakse, et aus üles-tunnistus kergendab sünnitusvalusid. Tavaliselt järgnebki sellele siiras tunnistamine. Kui valud ikka kestma jäävad, kutsutakse kohale rasestaja, et ta hoiaks sünnitajat enda süles, sest see kergendavat sünnitusvalusid. Seda meetodit kasutavad edukalt ka abielupaarid ja mitte ainult eestlased, vaid sageli ka eri seisustesse kuuluvad sakslased (samas, 138).

Sakslaste kohta kirjutab Hupel veel seda, et needsamad sakslased, kes eestlased tööga ära kurnavad ja neisse väga ülbelt suhtuvad, otsivad kõrgeimaid naudinguid talutüdrukute embusest. Seda teevad ka kõige kõrgemast seisusest mehed. Nõnda voolab nii mõnegi aadliku pärisorjade seas kas tema enda või tema isa verd (samas, 124). Hupel kirjutab juhtumist härraga, kellel oli komme oma teenijatüdrukuid sauna pesema paluda ning seal siis nendega teha, mida tahtis. Selle vägistamiskavatsustega härra pussitas üks pärisorjast tüdruk saunas ära, olles teda väidetavalt ka ette hoiatanud (samas, 138).

Mõnikord on kuulda juba 13-aastastest tüdrukutest, kes otsivad kallistusi, 16-aastased aga juba abielluvad (samas, 138). Eesti mehed on umbes 17-aastastest, naised aga juba isegi 15. eluaastast alates suguküpsed. Ja naised on veel 46-aastaseltki viljakad, mõnikord sünni-

tavad koguni 50-aastased naised (samas, 19). Abielusid veresugulastega jälestavad talupojad väga.¹² Küll aga abiellutakse sageli naisega, kelle on rasestanud teine mees, juhul kui rasestunu pole ei venelaste ega sakslastega läbi käinud (samas, 138).

Prantsuse abee Chappe d'Auteroche olevat Venemaa kohta kirjutanud, et kuna vanemadlapsed magavad ühes toas, toimub suguline vahekord laste silme all. See Hupeli arvates fantaasia valda kuuluv kujutluspilt sobib tüüpilisele imepäraseid asju pajatada soovivale reisimehele (samas, 139). Viidates J. J. Volkmani teosele „Nachrichten von Italien“ ('Itaalia teateid') annab Hupel teada, et kuumade ilmadega magavad Napolis lapsed ja nende vanemad ühes kambris üksteise kõrval alasti, aga vaevalt et sealgi seksuaalvahekord teiste pereliikmete silme all toimub (samas, 139). Liivimaal magavad talupojad oma perega soojas kambris, naine ja mees kõrgel magamislaval, mis täidab voodi aset. End kaetakse riietega, mitte eraldi tekiga, nagu see on kombeks lätlaste juures. Lapsed ja teenijad magavad põrandal või ahju peal, aga ka partel. Suvel magavad aga kõik eraldi kohtades, aidas ja laudas. Neis paikades võib seksuaalvahekord kergesti ilma tunnistajateta aset leida. Ühte heidetakse ka õues ja põllul kohtades, kus pealtnägijaid ei ole (samas, 139).

Karistusteemat käsitledes kirjutab Hupel, et varasemal ajal karistati hoorust (s.t. abielu-eelset seksuaalvahekorda) ja abielurikkumist rahatrahviga või piitsahoopidega, millega kaasnes kahetsus kirikus (Hupel 1774, 515). Viimane tähendas seda, et seadust rikkunud paar pidi istuma jumalateenistuse ajal kirikus selleks eesmärgiks mõeldud häbitoolis kõigi kirikuliste silme all.¹³ 1764. aastal aga asendati see – Hupeli järgi mõistlikul viisil – rahvatrahvidega, mille suurus olenes inimese seisusest ja sellest, kas ta oli abielus või mitte. Nii nais- kui meessoost talupojad, kes olid abielus, pidid maksma ühe rubla, abiellumata

talupojad aga 50 kopikat. Talupoegade puhul sai karistuse asendada ka piitsahoopidega (samas, 515). Leebe karistuse tagamõte oli see, et toimuks vähem lapsemõrvu. Hupel väidab, et eestlaste usu järgi on oma ihuviljalt hinge võtmine väga jäle tegu, ka teadvat eestlased, et see on kohtulikult karistatav. Mõnes piirkonnas ei olegi seetõttu ühtegi lapsemõrva ette tulnud (samas, 517). Mitmel pool aga siiski esineb vastsündinute tapmist ning selle peamine põhjus on kohutav vaesus (samas, 516).

Osa kirikuõpetajaid on seadnud sisse reeglid, mis kirjutavad ette, et rasestaja peab neiule, kelle ta rasestas, andma kas kolm tündrit vilja, ühe lehma või kolm rubla. Kõige rohkem aga püüavad pastorid rasestanud noormehi Moosese seaduse (s.t. kümne käsu) lahtiseletamisega selles suunas mõjutada, et nad vahekorras olnud neiuga abielluksid. Eraldi karistus oli veel kihlunutele, kes on kihluse järel kokku elanud. Neid karistas kirik 80 kopikaga, mõnes piirkonnas ka ühe rublaga (samas, 517). Kui aga pruut oma rasedust varjab ja paljapäi laulatusele tuleb, peab ta selle kõrval veel ka karske neiu pruudiehete väärilikasutamise eest trahviks maksma kaks taalrit hõbemünste. Sellele üleastumisele vaatavad Hupeli järgi kirikuõpetajad läbi sõrmede. Tegelikult olevat praktiliselt kõik paarid enne laulatust seksuaalvahekorras olnud, nii et trahvi tehakse ainult nendele, kelle varajane rasedus reedab nende vastava käitumise (samas, 518).

Sodoomia kohta kirjutab Hupel, et seda esineb veel, aga aina vähem (samas, 517; Hupel 1777, 138–139). Kõige rohkem on asjasse segatud noored mehed ja lehmad (Hupel 1774, 517) ning seda praktiseerivat mitte ainult vallalised, vaid ka abielumehed. Üks mees olevat isegi kohe naisega vahekorras olemise järel läinud looma juurde (Hupel 1777, 139). Hupeli arvates kaob see kuritegu koos haridustaseme tõusuga ning mõni piirkond ongi sellest juba lahti saanud (Hupel 1774, 517).¹⁴

Eesti talupoegade seksuaalelu teema artiklites „Neitsilik- kuse väärtusest eestlaste ja lätlaste juures“ ning „Eesti tüdrukute tanutamisest“

Neitsikkuse teema tõstatamiseks sai Hupel inspiratsiooni professor Christoph Meinersi analüüsis artiklis „Ueber die Begriffe verschiedener Völker von dem Werthe der Jungfrauschafft“ (‘Erinevate rahvaste arusaamadest neitsikkuse väärtusest’), mis ilmus aastal 1787 ajakirjas Göttingisches Historisches Magazin (Meiners 1787; Hupel 1791, 279). Selles artiklis jagab Meiners terve hulga rahvaid kahte rühma, vastavalt sellele, kuidas nende rahvaste hulgas suhtutakse neitsikkusesse. Tugevalt vastandab Meiners slaavi rahvaid, kes hindavad abielluva neiu neitsikkust väga kõrgelt, ja mongoleid, kellel neitsikkust pigem põlastavad ning kaua seksuaalsuhet vältinud naist eba puhtaks peavad (Meiners 1787, 6–7). Selgub, et ka meile lähedasemate rahvaste hulgas esineb vastandlikku suhtumist: leedulased olevat neitsikkuse säilitamise osas veelgi rangemad kui venelased ja poolakad (samas, 20), seevastu lapi mehed abielluvat meelsasti naisega, kes on juba oma varasemas elus lapse saanud (samas, 9).

Hupel lisab Meinersi käsitlusele originaalset etnograafilist materjali. Ja originaalne on ta kahes mõttes: esiteks sellepärast, et ta käsitleb rahvaid – eestlasi ja lätlasi –, kellest Meiners üldse ei kirjuta, ning teiseks sellepärast, et ta lisab neitsikkusesse teemalisse võrdlevasse uurimisse uue, kolmanda kategoria: rahvad, kelle seas on neitsikkuse mõiste tundmatu. Nimelt tõestab Hupel, et neitsikkusel ei ole eestlaste ega lätlaste jaoks mitte mingisugust kultuurilist tähendust ega ole see tuntud ka füsioloogilise tõsiasjana. Hupel on teadlik oma teedrajavast rollist selle teabe väljaütlejana. Ta kirjutab, et kuna see mõjub ilmselt jahmatava panevalt ka neile eesti- ja liivimaalastele, kes

enda arvates juba siinse maarahva kombeid ja tavasid tunnevad, on vaja selle kohta lähemat seletust anda (Hupel 1791, 280).

Kõigepealt selgitab Hupel ühte tõlkeeksimust, mida eesti keelest saksa keelde tõlkimisel kultuurierinevuste tõttu tehakse. Nimelt ei tähista sõnapaar *puhhas tüdruk* vaga neitsit, nagu sakslased arvama kalduvad. Esiteks tähistab *tüdruk* mitte ainult *Mädchen*’it, vaid ka teenijatüdrukut, nii et sõna tähendus on eri kontekstides veidi erinev. Mõiste *puhhas tüdruk* tähendab eestlastel naissoost isikut, kes pole ei last ilmale toonud ega ka otsinud ebasüdasat suhet meestega, nii et tema kohta ei saa midagi halba öelda. Selle eestlaste mõiste ja sakslaste *puhta neitsikkuse (unbefleckte Jungfrauschafft)* mõiste vahel on tohtu tähenduserinevus (samas, 280–281).

Sõna, mida sakslased peavad *Jungfrau* tõlkeks, on eestlastel *neitsit* või *junkro*. Hupeli sõnul tähistab see sõna kodanlase seisusest (*bürgerlicher Stand*) naissoost inimest. Veidike kõrgemast soost vallalisi naisi kutsuvad eestlane *mamsliteks* ning veelgi kõrgemast soost aadlinaisi *preilideks*. Kõrgemast soost abielunaise kohta ütleb eestlane aga *praua*. Kõigi nende sõnade kasutamine olevat alguse saanud 18. sajandil. Kui keegi kasutaks eesti soost neiu tähistamiseks sõna *neitsit*, naerdaks ta otsekohe välja. Piiblitõlkes on kasutatud sõna *noorik*, mida eestlased kasutavad igapäevaelus, tähistamaks mitte ainult neiusid, vaid ka vastabiellunud naisi (samas, 287).

Sõnavarasse puutuvat on Hupeli kirjatükis veelgi. Ta selgitab nimelt ka sõnade *ema-lukk* ja *tütarlaps* tähendust. *Emalukk* olevat sakslaste loodud sõna, mida nad soovisid eestlaste seas neitsikkuse tähistamiseks juurutada, ent eestlased pole seda kasutusele võtnud. Sõna *tütarlaps* kohta selgitab Hupel, et see on samatähenduslik tüdrukuga (ja mitte ‘tütre laps’) ning nii võidakse kutsuda niihästi väikeseid lapsi kui ka neiusid, kes on juba ammu süütuse kaotanud – kes on vahekorras olnud kasvõi kümne mehega,

ent pole veel lapsi saanud (samas, 288–289). Sõnad *hoor*, *hoorus* ja *hoorama* on eesti keeles tuntud – küll alles ristiusustamise järel saksa keelest üle võetud – ja neid kasutatakse sõimusõnadena naiste kohta, kes on saanud vallalisena lapse (hilisemas kirjatükis lisab Hupel, et seda kasutavad mehed peamiselt vihahoos nende naiste kohta, kel on enne abielu saanud kaks-kolm last) (Hupel 1795a, 568) või kes heidavad ühte ükskõik millise mehega (samas, 289–230).

Kui läti või eesti tüdrukul on armuke, kellega ta on aeg-ajalt seksuaalvahekorras, ei peeta teda iialgi hooraks. Juhul, kui ta ei rasestu, kuulub ta enesestmõistetavalt edasi tüdrukute või neiude hulka. Neitsilikkuse kaotamisel ei ole ei eestlaste ega lätlaste jaoks mitte mingisugust tähendust (samas, 282). Üleüldise kombe kohaselt magavad poisid ja tüdrukud koos, muuhulgas ka teotöö olles, ilma et nende au vähemalgi määral kahjustatud saaks (samas, 283, 285; vt. ka 1795a, 562). Kui neilt selle kohta küsitakse, vastavad nad, et pole ju midagi kurja teinud, ja paljud nende hulgast kinnitavad, et nad tõusevad voodist täpselt niisama ausalt, nagu nad sinna minneski olid. Neid mõtteid sõnastades sümptatiseerib Hupelile kohati eestlaste mõtteviisi, nii sedastab ta eelmise refereeritud lause järel: „See pole ime, vaid ainult peenutsevatele või iharatele välismaalastele mõnevõrra silmatorkav.“ (Hupel 1791, 283) Vastupidi – eesti neiule on häbiks see, kui ükski noormees pole temaga kunagi maganud (samas, 285). Oma viimast, 1791. aasta artiklis väljendatud väidet täpsustab Hupel neli aastat hiljem avaldatud tanutamiseetemelises artiklis, kitsendades seda mõnevõrra – nimelt olevat just teatud Eesti piirkondade tüdrukutele auasi, kui nad on paljude meestega maganud (Hupel 1795a, 563).

Hupel püüdis eesti naistelt neitsilikkuse teemadel aru pärida ja lasi seda teha ka oma tuttavatel. See ei olevat olnud niisama lihtne, sest kui naistelt neitsilikkuse tunnusmärkide kohta küsiti, kippusid nad esialgu pidama selleks katmata pead, ning võttis küsitlejatelt palju vaeva, et neile

selgitada, mida küsimuses on mõeldud. Selgus, et kõigist püüdlustest hoolimata oli neitsilikkuse mõiste puudumise tõttu dialoogi pidada raske. Asi ei olnud selles, et küsitletavad oleksid häbenenud sellistel teemadel rääkida. Pigem oli lugu vastupidi: „Nende käest saab niisuguseid asju teada, mida ise küsidagi ei söanda või mida kuuldagi ei taha, kuid neitsilikkusest ja selle märkidest ei tea nad mitte midagi.“ (Hupel 1791, 291) Keegi olevat näiteks Hupeli küsimusele vastuseks pakkunud, et süütuse kaotust märgivad kollased plekid häbemel, mida seal küll alles tagantjärele leida võib. Eriti altid kõnelema olevat olnud just vanemad abielunaised (samas, 291).

Sellele, et neitsilikkus ei mängi eestlaste elus mitte mingisugust rolli, viitab ka nende käitumine. Hupel väidab, et nii mõnigi noor abielumees on mõned kuud abiellumise järel isaks saanud, ilma et ta teaks, kuidas ja kellega ta naine lapse sigitas. Ent üldjuhul ei tehta sellest numbrit, eriti mitte siis, kui naine kirikule selle eest väikese rahatrahvi ära maksab või naise endine armuke raha või viljaga selle eest tasub (samas, 292–293). Eesti abielumees ei hülga kergesti oma naist isegi mitte siis, kui see on olnud vahekorras teise mehega. Naised seletavat külmavereliselt, et nad võivad oma ihasid rahuldada, kellega ise heaks arvavad, ning mehed kasvatavad (Hupeli silmis) võõrast last kõrvuti omaenda lihaste lastega ilma nurisemata (samas, 293; Hupel 1795a, 568).

Kunagi ei põlga ükski mees ära naist, kes pole neitsi, küll aga võib halvasti mõjuda see, kui ta on kuulnud oma sõpradelt ja kadestajatelt naise varasema liiderliku elu kohta. Kohalikud sakslased, kes on rahuldanud oma ihasid talutüdrukutega, kinnitavad, et on vahel nende seast ka neitsisid leidnud, kuigi harva ja ainult päris noorte hulgast (samas, 293). Mõned naised ütlevad, et nende esimene vahekord oli valus, teised aga lihtsalt naeravad, kui neilt selliste asjade kohta päritakse. Üldiselt näib, justkui oleksid kõik – isegi päris noored neid – juba abielusoladustesse pühendatud (samas, 294).

On kuulda mitmeid arvamusi selle põhjendamiseks, miks isegi need tüdrukud, kes meestega vahekorras olnud ei ole, on samavõrd „avatud“ kui abielunaised, s.t. pole füsioloogiliselt neitsid. Mõned arvavad, et nad kas „avavad“ ennast ise eneserüvetamise – s.t. autoerootiliste praktikate – käigus või siis „avatakse“ üksteist vastastikku lapsepõlve „rumalate“ mängude abil. Kumbagi neist ei sõandaks naissugu Hupeli arvates temale välja rääkida. Kolmas võimalus, mida on välja pakutud, on see, et tüdrukute emad „avavad“ oma tütreid ise, et nende tulevast sünnitust kergendada. Kui Hupel selle küsimuse naistele on esitanud, naeravad nad vastuseks või ütlevad otse, et „pole midagi avada“. Seega jääb Hupelil kindel vastus eesti tüdrukute „avatus“ küsimusele andmata ja tuleb tema arvates alles tulevikus loodusteadlastel ja arstidel välja selgitada (samas, 294–295).

Eesti mehe otsus abielluda kindla naisega ei sünni ei ilu ega selle põhjal, kas naisel on või ei ole abieluväliseid lapsi – ka kahe ja kolme abielueelse lapse olemasolu ei ole abiellumisel takistuseks (Hupel 1795a, 567) –, vaid kõige otsustavamad tegurid on töökus ja varanatuke, aga ka sobiv iseloom (samas, 296; vt. ka Hupel 1774, 516). Hupel kinnitab, et need, kes tahavad õppida ehtsaid eestlaste kombeid ja tavaid, peavad pöörduma küladesse ja taludesse, sest mõisast töötavad eestlased on saanud väga palju mõjutusi mõisast ning muule lisaks võivad nad olla sakslastelt üle võtnud ka neitsilikkuse mõiste (Hupel 1791, 296–297).

Hupeli järgi ei teki eestlastel seksuaalne erutus nii kergesti kui paljudel teistel rahvastel ja seisustel (samas, 286; Hupel 1795a, 563). Selle selgitamiseks toob Hupel sisse alastuse teema, mis eemilisi kategoriaid silmas pidades seksuaalsuse teema alla tegelikult üleüldse ei käi ning mida ma seetõttu „Topograafilisi teateid“ käsitledes ei refereerinud. Rehetoas magavad talvel kõik koos ning lahti riietumiseks ei kasutata mingit varjavat sirmi – seda eestlased ei tunnegi. Kõik – nii vanad kui noored, nii mehed

kui naised – riietuvad lahti üksteise nähes. Ka saunas käiakse koos ning isegi saunast välja lähedal asuvasse ojasse ennast jahutama minnakse koos ja alasti. Koguni loodusesse ennast tühjendama minnes lähevad naised ja mehed koos (heinamaalt vm.) kõrvale. Endaga samast või madalamast seisusest inimese ihu või mõnda selle osa katmata näha on eestlasele täiesti tavapärane asi. Veel nelikümmend aastat tagasi olevat naistel sünnis olnud käia paljaste rindadega ka võõraste nähes, ent Hupeli kaasajal olevat see komme juba kadunud. Nüüd käivad naised särgi kaelusest välja rippuvate rindadega veel ainult oma koduseinte vahel. Kui end võõrale näidata tahetakse, seotakse vöö ümber ülakeha (Hupel 1791, 284).

Noormees ja neiu, kellel on kavatsus abieluda, hakkavad juba ammu enne kosjaid n.-ö. kokku elama – seksuaalvahekorras võidakse olla igal külaskäigul, abielueelse nn. kooselu periood võib kesta rohkem kui aasta jagu (Hupel 1795a, 563). Oma „Topograafilistes teadetes“ avaldatud põhjendusele, miks sellistel paaridel siiski harva lapsi sünnib, lisab Hupel 1791. aasta artikli joonealuses märkuses uue infokillu – mitmed neiu tundvat rasestumisvastaseid vahendeid (Hupel 1791, 286). Abielueelne kooselu pole siiski reegel. Küll võib aga reeglilik pidada kommet, et kosilane veedab kosimisele järgneva öö kositu juures. See, kas sel ööl ollakse ka seksuaalvahekorras või mitte, sõltub asjaosalistest. Palju segadusi tekib sellest, et kirik seda kommet ei tea või ei mõista. Viimase väite illustreerimiseks on Hupel nii oma 1791. kui ka 1795. aastal kirjutatud artikli joonealuses märkuses toonud ära ühe ja selle sama loo. Nimelt kirjeldab ta juhtumit, mil neiu ja noormees, kes sel moel ainult ühe öö koos veetnud olid – ilma et nad oma tunnistuse järgi „kättki teineteise külge oleks pannud“ –, vägisi laulatati, kuigi paar väga selle vastu oli. Ent laulatusele järgneval päeval põgenes mees, ilma et teda enam iial oleks nähtud (Hupel 1791, 285–286; vt. ka 1795a, 564–564).

Naise staatust märgib tema peakate: nii saab naissoo esindajale peale vaadates otsekohe aru, kas tegemist on tüdrukuga või naisega. Tüdrukud käivat paljapäi, sageli isegi külma ilmaga, otsmikku katmas pelk pael või pärg. Abielunaisel on aga alati peas linasest riidest tanu. Kui laulatuse ja pulmade vahele jääb mitu päeva, kantakse vahepeal nahast mütsi, mis markeerib asjaolu, et ei olda enam tüdruk, aga ka mitte veel naine (Hupel 1795a, 559–560).

Tallinna asehaldurkonnas seati Hupeli sõnul 1792. aastal sisse korraldus, et rasedaid ei tohi enam raseduse tõttu tanutada ning ka juba tanutatud vallasemad peavad oma tanud peast ära võtma. Ametnikud olevat olnud arvamusel, et abiellumata naiste tanutamine on neile häbistav ja võib aidata kaasa lapsetappudele. Talupoegade meelest oli lugu sootuks teisiti: nemad pidasid hoopis ilma tanuta lapse emaks olemist häbiväärseks. Talupoegade kommetega täielikku vastuollu mineku tõttu ei rakendatud 1792. aasta ettekirjutust nii mitmeski kihelkonnas (samas, 564–565). Hupel selgitab ka 1792. aasta seaduse ja lapsetappude küsimuse tegelikku seost. Tema teada on lapsetappjate seas olnud tüdrukuid ülivähe, pigem on see levinud naiste hulgas, aga õnneks aina vähem (1795a, 566). Käsu rakendamine poleks ennetanud lapsetappe, vaid neid pigem tagant tõuganud (samas, 567). Hupeli sõnul võiks just nimelt väljavaade, et last peab palja peaga rinnal hoidma hakkama – eestlasele täiesti tavapäratu pilt – lapsetappe põhjustada (samas, 566–567). Peamiseks lapsetappude põhjuseks olevat Hupeli järgi elamine vaesuses ja kartus, et laps võib nälga jääda, mitte midagi muud (samas, 566). Et ametnikud ja rahvas olid risti vastupidistel seisukohtadel, näitab, kui kaugel olid nende eluilmad teineteisest ning et Hupeli taolisi eestlasi tegelikult mõista soovivaid haritlasi oli ülivähe.

Artiklis „Tanutamisest ...“ kirjutab Hupel varasemast põhjalikumalt tanutamisest raseduse tõttu. Kui tüdruk on tanutatud, tähendab

see seda, et ta on rase või lasub tal vähemalt raseduse kahtlustus. Mõni ema või perenaine kiirustavat rasedaks jäänud tüdruku tanutamiseks, et see oma rasedust varajama ei hakkaks (samas, 560–561). Kui 1764. aastal kaotati häbistavad karistused hooruse ja abielumurdmise eest, olevat emadele ja perenaistele antud käsk hoida silmad lahti, kui on peres vallalisi tüdrukuid, et nende rasedus avastada ning nendega sel puhul mitte halvasti käituda (samas, 561). Tegelikult leidub ka tüdrukuid, kes end rasedaks valetavad ja tanutada lasevad. Neid ajendab niimoodi käituma soov mõnda meest endaga abielluma panna – kuigi on teada, et mitte kõik seksuaalsuhtes olevad neid ei taha tanu alla saada – või sedaviisi avanev võimalus pääseda teenijaseisusest ja hakata elama eraldi elu (samas, 562).

Eesti perekonna ajaloo uurimise senine seis

Üks põhjusi, miks teadlased on hakanud Hupeli seksuaalelu kirjeldusi käsitlema alles 21. sajandil¹⁵, on nende erandlikkus. 18. sajandi lõpuks – 19. sajandi alguseks ei olnud ükski teine kirjamees esitanud ülevaadet eesti talupoegade seksuaalelust, mis oleks etnograafilise detailirikkuse poolest Hupeli kirjelduste lähedane¹⁶. Enamik autoreid on kirjutanud neist teemadest võrreldamatult lühemalt ning sageli ka võõrast perspektiivist nähtuna, saamata tegelikult aru kohalikest oludest.

Nii esineb mitmetes ajaloolistes allikates teavet, mida hilisemad tõlgendajad on osanud näha ainult tugevalt patriarhaalses kontekstis. Nii näiteks kirjutab Sebastian Münster 1544. aastal ilmunud teoses „Cosmographie“¹⁷ (Laugaste 1963, 24) ja Christian Kelch 1695. aastal publitseeritud „Liivimaa ajaloos“ pruudi vägivaldse röövimise kombest (Laugaste 1963, 24; Kelch 2004, 30). Kuigi keskaegsetest ja varauusaegsetest kirjatöödest võib välja tuua ka tähelepanekuid naiste iseseisvusest või suurest otsustusõigusest¹⁸, on kuni viimase ajani Eesti

teadusmaastikul valitsenud pigem igas suhtes meeste ülemvõimule allutatud naise kujutelma toetav tõlgendusraamistik.

Isegi veel 1973. aastal ilmunud ülevaateetes eesti pulmadest on kirjutatud, et muinas-Eesti ühiskonnas mees, kas ostis või „tõmbas“ (s.t. röövis) endale meelepärase tüdruku naiseks (Tedre 1973, 9). Alles 20. sajandi lõpul ja 21. sajandi alguses on hakatud tooma veenvaid tõendeid selle kohta, et naiseröövi pole eestlastel muinasajal eksisteerinud (Mägi 2009, 89–90; Järs 1993, 11–14). Küll aga võis see olla kompleks vahepealsel ajal – 13. sajandi kultuurilisele murrangule vahetult järgnevatel sajanditel –, nii nagu on seda esinenud ka teistes matri-lokaalsuselt äsja patrilokaalsusele üle läinud ühiskondades (Mägi 2009, 91). Neiu tõmmati tõenäoliselt tema enda nõusolekul, kui ei oldud saadud abiellumiseks vanemate luba (Järs 1993, 12). Kõlab usutavalt, et see komme juurutati just siis, mil oli tekkinud „psühhodünaamiline vajadus mehelikkuse olemuse rõhutamiseks“ (Mägi 2009, 91).

Nii mitmedki ajaloolised teated eesti talunaiste kohta oleks olnud tõlgendatavad ka matriarhaaditeooria kontekstis, mis kerkis esile läänes 19. sajandi teisel poolel kultuurievolutsionistliku lähenemise raames (vt. Eller 2006). Ent näib, et Bachofeni ja Morgani matriarhaaditeooriale tuginev Friedrich Engelsi teos „Perekonna, eraomanduse ja riigi tekkimine“, mis tõlgiti eesti keelde juba 1935. aastal, ei leidnud Eestis kõlapinda.¹⁹ Engelsi raamatu tõlkest eesti keelde sai lugeda, kuidas keltidel, paljudel India põliselanikel, Vaikse ookeani saarte elanikel ja paljudel Ameerika indiaanlastel oli enne abiellumist suur suguline vabadus, kuidas indiaani naised oma vallaslastest ilma igasuguse piinlikkusetä kõnelevad ja paljut muudki. Seda Engelsi teost ning Hupeli tekste lugenud inimesed oleksid pidanud märkama paralleele kirjeldatud põlisrahvaste ning eestlaste seksuaalkäitumises, ent ühestki selletemalisest viitest Engelsi teosele ei ole mina teadlik.

Seega on pilt, mida on kuni 20. sajandi lõpuni eesti perekonnaajaloo kohta esitatud, täis vastuolusid. Ühelt poolt on selle põhjuseks kesk- ja uusaegsete talurahva elu kirjeldajate suutmatus näha siinseid olusid avarapilgulisemalt ja mitte läbi oma patriarhaalse päritolukultuuri läätsede vaadates. Teiselt poolt on põhjuseks teadusliku diskursuse Lääne-Euroopa orientatsioon, mis pole siiani lasknud baltisaksa ajaloolaste 19. sajandi patriarhaalsuse igikestvuse teesile vastu väitvate teadlaste häältele kuigivõrd kõlada. Nii leiab perekonna ajaloo kohta vastakaid seisukohavõtte tänini. Ülevaateetes „Seksuaalsus Eestis“ esitatakse kõrvuti laused patriarhaalsest ja egalitaarsest ühiskonnakorraldusest: „16. sajandi alguses keelustas Haapsalu peapiiskop Johannes IV Kieveli naiseröövi surmanuhtluse ähvardusel, kuid traditsioon jätkus sellele vaatamata veel mitmeid aastakümneid. Kuigi meil ja ümbritsevail aladel on olnud soorollid sarnased, pole meil olnud suuremat sugudevahelist opositsiooni.“ (Seksuaalsus Eestis 2006, 14)

Asjaolu, et kaugelki mitte kõik eesti talupoegade seksuaalelu ja kombeid kirjeldavad teated ei sobitu tugevalt patriarhaalse korraldusega ühiskonna konteksti, on kaasa aidanud sellele, et peaaegu kogu viimase sajandi jooksul pole ükski autor ette võtnud katset koondada eesti perekonnaajaloo kohta seni teadaolev ühte raamatusse. Ainukesed ühte teosesse koondatud eesti perekonnaajaloo alased käsitlused on kahe harrastusajaloolase 20. sajandi alguses kirjutatud teosed, nimelt Märt Raua „Eestlaste armuilmast“ (1915), millest ilmus täiendatud versioon „Eesti perekond aegade voolus“ (1961) Raua Rootsi emigreerumise järel, ning Aleksander Kruusbergi „Esiisade enneajalooline õigus I“ (1920).²⁰ Nii Kruusbergi kui ka Raua teos pakuvad eestlaste pere- ja seksuaalelust ambivalentse pildi. Nende kahe raamatu kõigest puudustest (vt. nt. Kirss 2004, 140–141) hoolimata saab neist aga ülevaate osast perekonna ajaloo uurijale kättesaadavast allikmaterjalist. Samas peab neid muidugi lugema allikakriitili-

selt, pidades ühtlasi silmas, et nende kirjutamise ajal valitsesid teaduses nii mõneski küsimuses praeguseks iganenud arusaamad.

Märt Raua teose puhul tasub välja tuua, et ajend, miks ta sellist raamatut kirjutama asus, ei olnud mitte teaduslik, vaid pigem praktilis-kõlbline. Nimelt tekkis Märt Raul kui koolijuhil äge mõttevahetus Kadrina pastoriga kohalike noorte vaba aja veetmise teemal. Muu hulgas oli neil erinev arusaam sellest, kas simmanid soodustavad või vähendavad „ööhulkumisi“.²¹ Noorte kõlbluse pärast muret tundev pastor teatas Rauale, et paraku on nende kandis „emasid, kes selle üle isegi rõõmustavad, et poisid nende tütreid magatavad“ (Raud 1961, 9).²² Selle valgusel, mida 24-aastane Raud ise kogunud ja vanematelt kuulnud oli, kõlas pastori jutt noorte laimamisena. Nii valmis Raul 50-leheküljeline vastulause „Küla kiiged“, mille ta läkitas 1905. aastal arvustamiseks harrastusajaloolasele Villem Reimanile. Reiman tunnustas noormehe tööd, ent väitis, et kirjatükk on ajalehes avaldamiseks liiga pikk ja eraldi raamatuna väljaandmiseks liiga lühike. Ta soovitas Raul vastavateemalist rahvapärimust juurde koguda. Nii koostaski Raud küsitluslehe rahva lõbustusviiside ja perekondlike kommete kohta ning asus kirjavahetusse mitmesaja Postimehe kaastöölisega. Ta võttis end 1909. aastal muust tööst vabaks, et minna „mööda kodumaad reisima“, eesmärgiga kahtlasena näivaid andmeid kontrollida ja vanu inimesi intervjuuerida. Ka Raud väidab, nii nagu Hupelgi, et meessoost küsituleja saab kergesti vanemate naistega jutule: „Veendusin seejuures, et vanade inimestega, ka naisterahvastega, võib vabalt kõnelda ka kõige intiimsemaid küsimustest, kui võita nende usaldus ja vestlusega õigest otsast kinni haarata.“ (Raud 1961, 11) Raud kogus seega huvitavat materjali, ent ta esitab seda ülimalt kõlblust jutlustavas kontekstis.

Kruusbergil ei olnud talle informatsiooni saatvate korrespondentide võrku, nii nagu oli Raul ja Hupelil, ent lisaks suurele hulga

kirjandusest pärinevale teabele kasutab ta ka mõningaid näiteid elu jooksul kuulnud-nähtud juhtumitest. Kruusbergi teost lugedes peab meeles pidama, et selle kirjutamise ajal oli Eestis veel täiesti valdav evolutsionistlik lähenemisviis kultuurile.

Hupeli seksuaalsuse kirjeldused eesti perekonna ajaloo uurimise kontekstis

Kui Hupeli eestlaste seksuaalelu kirjeldused olid raskesti interpreteeritavad muinasajast kuni praeguseni kestvate patriarhaalset ühiskonnakorda eeldava paradigma raames, siis Mägi algatatud eesti perekonna ajaloo uurimise uude paradigmasse sobituvad need hästi. Mägi toetub eesti perekonna ajalugu uurides osalt Rootsi ajaloolase Nils Blomkvisti tööle, kes on esitanud hüpoteesi, et enne 13. sajandit oli Eesti aladel tegemist matrilinearse ja matriloalse ühiskonnakorraldusega.

Blomkvisti argumentatsiooni üheks nurgakiviks on õigusajaloolised allikad ja kõige olulisemana nende hulgas enne Blomkvisti tööd teadlaste poolt vähe kasutamist leidnud seadustekogu 13. sajandi algusest – nn. liivi-latgali õigus (vt. Blomkvist 2005, 182–194). See alam-saksakeelne tõenäoliselt tavaõigusel põhinev dokument pandi esmakordselt kirja liivlaste jaoks pärast 1212. aasta liivlaste vastuhakku ja ristiusustamist. Kümme aastat hiljem kohandati sedasama kirjapandud õigust latgalitele, seaduseteksti ilmselt veidi lühendades. Henriku Liivimaa kroonika järgi kehtis kirjapandud õigus eestlastel alates 1214. aastast ning tõenäoliselt oli see kas seesama seadus või selle veidi muudetud versioon. Kahjuks pole see eestlaste kohta kehtinud 1214. aasta tekst säilinud. Säilinud on – 16. saj. tehtud ära kirjana – 1220ndatel kirja pandud liivi-latgali õigus, mis sisaldab kolme ainult matrilinearse ja matriloalse ühiskonna kontekstis mõistetavat seadu-

sesätet. Ruumipuudusel toon siin tervikuna ära ainult ühe neist kolmest:

Kui mees võtab naise, läheb tema vara üle naisele. Kui ta (mees) tahab ta (naise) maha jätta, kaotab ta (mees) põllumaa ja kõik varad. Ja ta pojad ja tütreid saavad need. Pärandus, mida poeg²³ pole ära võtnud, läheb tütardele ja emale. (klausel 10; Blomkvist 2005, 184; Mägi 2009, 82)

Seda, et naisliini pidi toimivalt pärilussüsteemilt mindi üle meesliini pidi toimivale 13. sajandi jooksul, tunnistab 1267. aastal kirja pandud Kuramaa õiguse tekst, mis lähtub vanast liivlaste jaoks kirjutatud õigusest, ent mida on nüüd mitmes osas täiendatud. Klauslis abiellumise kohta on kinnitatud, et mehe vara läheb üle naisele, aga see ei kehti põllumaade, karjamaade ja mesipuude kohta. Ka poja eelisõigus pärimisel on selles seadusetekstis juba sees: „Pojad peavad kindlustama õed kaasavaraga ning kui poegi ei ole, läheb kogu varandus emale ja tütardele.“ (Mägi 2009, 84; Blomkvist 2005, 191–192; Nazarova 1979, 191–192) Ilmselt toimus millalgi 13. sajandi jooksul ka üleminek matrilokaalsusele patrilookaalsusele – abiellumise järel ei kolinud mees enam naise perekonna juurde, vaid hoopis naine hakkas kolima mehe perekonna juurde.

Blomkvisti arust väärib tähelepanu ka see, et 14.–16. sajandini ei käsitleta perekonda ja pärilussüsteeme üheski Vana-Liivimaa talupoegade kohta käivas seadusandluses (Blomkvist 2005, 196–197). Tema arvates ei puudutata neid teemasid sellepärast, et keskaja algupoolel ei sätestatudki neid kirjalikult, vaid need jäid tavaõiguse, teisisõnu talupoegade omaõiguse valda, sest säilisid vanad kombed ja tavad. Ühiskonna seisukohalt nii tähtsa asja nagu pärilusseadus käsitlemata jätmine on haruldane ning vasallide ja linnaelanike kohta käivad seadused pärimisega seotud küsimusi käsitlemata ei jätnudki.²⁴ Järgmine talurahvale mõeldud seadus, kus pärimisest juttu tehakse,

on alles Saare-Lääne talupojaõigus 17. sajandi algusest. See sätestab eelisjärjekorras meesliini pidi toimiva pärilussüsteemi ning nii naise kui ka mehe õiguse lahutusele. Sellegi seaduse järgi olid naistel suuremad õigused kui Lääne-Euroopa naistel tollel ajal, kuigi need on võrreldes 13. sajandi esimese poolega tohutult vähenenud (vt. samas, 197).

Õigusajaloolistele naise kunagist tugevat positsiooni tõendavatele andmetele sekundeerivad arheoloogiline teave muinasaja ühiskonnast, mitmesugused lingvistilised allikad, sealhulgas toponüümide ja sugulusuhteid tähistavate sõnade etümoloogiad²⁵, folkloori varasemad kihistused²⁶ (vt. ka Metsvahi 2015b; Metsvahi 2014; Metsvahi 2013b; Metsvahi 2013a) ning eestlaste ja laiemalt läänemeresoomlaste pulma- jm. kombeid ja harjumusi kirjeldavad ajaloolised allikad (vt. Mägi 2009, 94–95). Kui Balti hõimudel ja skandinaavlastel pandi hauda kaasa palju soospetsiifilisi esemeid (skandinaavlastel küll veidi vähem kui baltlastel), siis eesti hauapanused olid suures osas sooneutraalsed, lisaks võidi mõlemast soost surnu hauda²⁷ panna tavaliselt teise sugupoolega seostatavaid esemeid. Sellised hauapanused osutavad egalitaarsetele soosuhetele ühiskonnas. Naise tugevamast positsioonist annab tunnistust ka see, et eesti ja liivi naiste hauapanused olid üldiselt suuremad kui meestel (Mägi 2013a, 184).

Huvitav ja käesolevas kontekstis kõnekas arheoloogiline fakt on see, et eestlaste hulgas olid veel 12. sajandilgi valitsevaks matmisviisiks kollektiivsed põletusmatused (Mägi 2013b, 113; vt. ka Lang 2011). Kuna kollektiivsetest matmispaikadest siirduti individuaalsetele enamikus Euroopast, ka Skandinaavias ja baltlaste juures põhiosas juba hilisel kiviajal, oli selline matmisviis kogu tollases Euroopas haruldane. Kollektiivsest matmisviisist järeldub tollase ühiskonna kollektiivne võimustruktuur, mis on iseloomulik nii mõnelegi matrilineaarsele

ühiskonnale (vt. Fuchs 1987, 24; vt. ka Divale 1984, 1).

On osutatud sellele, et ka Henriku Liivimaa kroonikas leidub viiteid tähelepanekule, et eestlaste ja liivlaste seas ei olnud võim keskendunud üksikisiku kätte (Mägi 2013a, 186). Kollektiivsele ühiskonnakorraldusele viitavad ka õe-venna suhete teistsugune laad kui Lääne-Euroopa rahvastel, mis jäi püsima veel pikki sajandeid pärast ristiusustamist (vt. Metsvahi 2014), samuti paavsti aastast 1201 pärit Liivimaa saadetud kiri, mis andis õiguse sõlmida ristiusku veel liiga pealiskaudselt tundvatel kohalikel oma eripärasel sugulussuhete mõistmisel põhinevaid abielusid. Pean siinkohal silmas Läänemere idakaldal juurdunud kommet, et naine abiellub mehe surma järel selle vennaga (vt. Brundage 1973).

Sugudevaheliste suhete käsitlemisel on tähendusrikas ka see, milliseid sõnu kasutati maailma kategoriseerimiseks. Sellest, et mõiste *neitsi* oli 18. sajandi talurahva seas tundmatu kategooria, oli juba juttu. Keelekasutuse vallast tasub välja tuua ka tõsiasja, et veel 20. sajandi algupoolel oli Lääne-Eestis Kihnu saarel kasutusel sõna *märssa*, mis tähendas armusuhte olevat vallalist noormeest. See, et vastet teisest soost sama tähendusega mõiste tähistamiseks ei olnud²⁸, näib osutavat maailma mõistmisele naissoo silme läbi.

Naise ja mehe rollid teisesid küll tugevalt 13. sajandi jooksul ning sellele järgnenud sajanditel, ent seksuaalsfääris naise varasem positsioon (peaaegu et) säilis. Paljudes matrilineaarsetes ühiskondades kulgeb naise seksuaalelu suuremate piiranguteta (Hallpike 2011, 194; Hua 2001; Stone 2010, 132; George-Kanentiio 2000, 68). Kui sugulust arvestatakse ning vara päritakse naisliini pidi, ei ole teistel peale naise enda või naise sugulaste (ta venna või ta ema venna²⁹) vajadust kontrollida naise seksuaalsust ja partnereid.

Eestis asendus küll 13. sajandi jooksul matrilineaarne ühiskonnakorraldus patrilineaar-

sega, mis muutis ka abikaasa rolli järk-järgult olulisemaks, ent patrilineaarsed ja patrilineaalsed suurpered säilitasid veel kaua samu jooni, mis olid olnud varasematel matrilineaarsetel ja matrilineaalsel suurperedel. Selle üheks põhjuseks olid tingimused, milles elati. Igal aastal enne uut saaki varitses näljaoh (vt. Seppel 2008) ning pärisorjast talupojad oli lõigatud ära igasugustest turumajanduslikest suhetest. Sellistes tingimustes elamine ilmselt „konserveeris“ teatud suhtemustrid perekonnas. Alles 19. sajandi teisel poolel leidsid aset põhjapanevad ühiskondlikud muutused: näljahädad kadusid, kujunesid välja kapitalistlikud suhted ning talusid hakati päriseks ostma, millega seoses suurenes talupoja pärandatava vara osatähtsus määratult. See tõi kaasa olulisi muutusi perekonnas, muuhulgas ka pöördse suurema patriarhaalsuse suunas (vt. ka Metsvahi 2014, 131). Viimane tõi kindlasti kaasa ka muutusi seksuaalkäitumises enamikus Eesti piirkondades.

Ent 18. sajandile oli iseloomulik veel „vana tüüpi“ seksuaalkäitumine, mis hõlmas endas naise suurt seksuaalset iseseisvust. See kajastub mitte ainult Hupeli ja veel mõne tollase kirjamehel talurahva kirjeldustes, vaid ka tollastes kohtuprotokollides, mis näivad osutavat egalitaarsetele sugudevahelistele suhetele 18. sajandi eesti talurahva seas. Nimelt ilmneb, et Lääne-Eesti külatüdrukud ei esitanud 18. sajandi kesksel paiku vägistamissüüdistusi (millest ühe osa kohta on kindlaid tõendeid, et need olid vale-süüdistused) mitte kunagi kohalikele noormeestele, vaid ainuüksi võõrast paigast saabunud sissesõitnutele, eriti soldatitele (Laur 2008). Kuna sissesõitnud teisest rahvusest mehed ei olnud tuttavad kohalike seksuaalkäitumisega, võisid nad tegutseda viisil, mis sattus kohalike käitumisnormidega vastuollu. Muidugi leidub ka 19. sajandi kohtuprotokollides naise-mehe suhete kohta väga põnevaid andmeid³⁰, ent see materjal on teadlastel seni veel täiesti läbi uurimata.

Lõpetuseks

Siin kirjutises tutvustasin suuremat osa Hupeli kirjavarast, milles ta puudutab eesti talurahva seksuaalsusega seotud temaatikat, välja jäid ainult tema abieluväliste seksuaalsuhete ja lapsetapmiste kohta käivad erikäsitlused.

See, kust tõmmata piir seksuaalse ja mitte-seksuaalse temaatika vahele, oleneb vaatenurgast. Siin kirjutises ei refereerinud ma „Topograafiliste teadete“ neid osi, milles kirjeldatakse alastuse teemat (Hupel 1774, 15, 514; Hupel 1777, 166, 177, 514), sest eemilisest perspektiivist lähenedes ei seostu need seksuaalsuse teemaga. Pealegi on varasemad Hupeli tekste käsitlenud autorid alastuse teemat juba korduvalt esile tõstnud. Ulrike Plath kirjutab: „Täiesti üle piiri läheb ta [Hupel] aga oma järeldestega. Oma uurimusega määratleb ta eestlased ja lätlased õhtumaisest kultuuriruumist väljapoole ja laseb neil mõjuda isegi võõramalt kui mongoli rahvastel, kes vähemasti teadsid neitsilikkuse olemasolust. Hupel mitte ainult ei eksotiseerinud eestlasi vastavalt ajastu antropoloogilisele diskursusele sakslaste kultuurilisteks antipoodideks, vaid allutas nad neile ka seksuaalselt. Ei osanud ju eestlased kasutada alastust, millest nad ometi pidevalt ümbritsetud olid, seksuaalsust käivitava stiimulina.“ (Plath 2014, 305)

Minu silmis ei lähe oma järeldestega üle piiri mitte Hupel, vaid Plath ise (sarnast seisukohta on väljendanud ka Pöldvee 2015, 508). Hupeli teoste paigutamine koloniaaldiskursuse raamesse taandab ära osa neis sisalduvaid tähendusi. Tähendused, mis on käesolevas käsitluses relevantssed, paigutuksid paremini etnograafilisse diskursusesse, olgugi et Hupel kirjutas oma tööd ajal, mil rahvus(teadus)likku diskursust veel ei eksisteerinud. Jakob Hurt, kelle rahvaluule kogumiseks loodud kaastööliste võrk oli loodud täiesti Hupeliga sarnasel moel ning isegi toimis veidi sarnaselt Hupeli kaastööliste võrgule, astus areenile alles sajandi võrra hiljem.

Nõustun varasemate Hupeli tegevust käsitlenud autorite hinnanguga, et Hupel oli oma kirjeldustes faktitruu.³¹ Ta pilk talurahva elu-olu vaatlejana oli selge ja terav, kohati eelarvamuslik, ent üldiselt siiski hämmastavalt süvitsi minev. Hupel kirjutab, et algupärast on eestlaste ja lätlaste puhul võimatu eristada, sest nende kombed ja tavad on aegade jooksul võtnud vastu sedavõrd palju mõjutusi teistelt rahvastelt, samuti voolab eestlaste soontes märkimisväärne hulk saksa, rootsi ja vene verd (Hupel 1777, 123–124). Ka eestlaste ja lätlaste erinevustele viitavatest tähelepanekutest (näiteks tõsiasja esiletoomisest, et ükski lätlane ei läheks eestlase kombel koos vastasoost isikuga alasti sauna) (samas, 166) võib järeldada teravat etnograafipilkku. Väga põnevad on Hupeli eesti-saksa vastastikuste kultuurimõjude esiletoomised. Nii näiteks kasutasid baltisakslased oma kõnepruugis suudlemise tähistamiseks pigem väljendit *Mund geben* (toortõlge eesti väljendist *suud andma*), mitte *küssen* (Hupel 1795b, 157; vt. ka Jürjo 2004, 372). Teistpidi kultuurimõju üheks näiteks võib aga tuua selle, et saksa kultuurist laenatud neitsilikkuse mõistega olid mõnevõrra tuttavad ainuüksi need eestlased, kes töötasid mõisateenijatena (Hupel 1791, 296–297).

Igal juhul on Hupeli eesti talurahva elu ja seksuaalelu kirjeldused rikas allikas eesti perekonna ajaloo uurijale, kellel seisab ees avar pikaks ajaks sööti jäetud – ja alles 21. sajandil taasavastatud – tööpõld. Selles artiklis oli pööratud põhitähelepanu just relikvide valda kuuluvatele nähtustele ning rõhutatud naise muinasaegse tugeva positsiooni jätkumist teatud elusfäärides. Kindlasti väärivad käsilemist ka paralleelselt toimuv naise staatuse halvenemine teistes eluvaldkondades ja mehe hakkamasamine kultuurimuutusega. Ulatuslik teema, mis nõuab põhjalikku analüüsi, on oletatavasti 19. sajandil maarahva seas toimunud järsk muutus varasemast hulga suurema patriarhaalsuse suunas.

Töö valmimist on toetanud Haridus- ja Teadusministeerium (projekt IUT2-43).

Märkused

- 1 Neis kultuurides, kus naiste seksuaalsust kontrollisid pere mehed (Vahemeremaade ja ladina kultuuride kohta vt. nt. Löfström 1999, 129), ei ole naiste sugu-elundit rahvaluules ja -kunstis üleüldse representeeritud. Juhtudel, kui seda esineb (rahvajutu kohta vt. näidet Rey-Henningsen 1996, 67), on tegemist matrilineaarse korraldusega ühiskonnaga (nt. Rey-Henningsen 1994, 91–116) või ühiskonnaga, kus on varemalt olnud tegemist emajärgse elukorraldusega.
- 2 Nii nagu nendes muinasjuttudes, mille keskne levikuala on Eesti (vt. Metsvahi 2014, 127–131), on ka regilauludes õe-venna suhe väga sage teema (luge-matutest näidetest ainult ühte vt. Metsvahi 2014, 136, 40. joonealune märkus). Tihti leiab kajastamist ka õe ja vennanaise konflikt (isegi laulutüüpides, mille nimetus sellele sugugi ei viita, nagu nt. „Tütar vette“). Senises regilauluurimises on siin-seal vihjeid, mis osutavad isaduse vähesele tähtsustamisele ning venna olulisele rollile, nii kirjutab Liina Saarlo: „„Tütarde tapjas“ on otsustaja roll just vennal ... [---] Sellest võiks järeldada, et perekonnaõe võis olla just vanem vend.“ (Saarlo 1995, 64) Naine ise ja tema vend on perekonnas tähtsaimad otsustajad just matrilineaarses ühiskonnades. Emajärgsete ühiskonnade folklooris esineb sageli õe-venna intsesiteemat (Fox 1983, 65; Schlegel 1972, 69, vt. ka Metsvahi 2013, 130). Matrilineaarsusega kaasneb endastmõis-tetavalt ka naise aktiivsus, nii kajastab eesti esimene trükitud regilaul aastast 1695 naise igatsust mehe järele (Laugaste 1963, 76) ning Soome 17. sajandi teise poole kohtuprotokollides on küll mainitud mehe ilu, mis on pannud neiu ta endasse armuma, ent kordagi ei ole armastuse põhjusena välja toodud naissoo esindaja ilu (Kietäväinen-Sirén 2011, 58). (Olen sunnitud tooma näite meile kõige lähedase-mast kultuuripiirkonnast, sest eesti ajaloolasi pole sedalaadi lähenemised veel köitnud.)
- 3 2005. aastal valis ajaloolastest koosnev komisjon selle monograafia parimaks eestikeelseks 2004. aastal ilmunud ajalooramatuks. Monograafia on ilmunud ka saksa keeles (Jürjo 2006).
- 4 Ulrike Plathki ei eita selle etnograafilise reaalsuse olemasolu („kultuuri- ja alteriteedikonstruksioonid omavad kindlat reaalsust tausta“ (Plath 2008, 56–57)), tema uurimiseesmärgiks lihtsalt ei ole selle analüüs.
- 5 Töökoormus pastorina oli tal vähenenud oluliselt 1796. aastal, kui teda hakkas selles töös abistama adjunkt (Jürjo 2004, 102).
- 6 1770ndatel pidi Hupel ristima igal aastal peaaegu 300 talulast ja 10–20 saksa last (Jürjo 2004, 64).
- 7 Tema kultuuri-, kontaktide ja raamatute vahendaja tegevusest, koolivisitatsioonide teostamisest, Põltsa-maa rahvakooli toetamisest, tütarlastekooli töö käi-malükkamisest ja pastorileskede toetuskassa loomi-sest vt. Jürjo 2004, 76, 79–80, 82, 99.
- 8 Eesti keelde on tõlgitud teost tükat, nt. Reiman 1914a, 81–82; Reiman 1914b, 89–92.
- 9 „Origenes“ on avaldatud ka Paul Engelsi mahukas teoses „Geschichte der erotischen Liteatur“ (‘Eroo-tilise kirjanduse ajalugu’) 1927. aastal (Plath 2014, 301).
- 10 Nii pakub Hupel oma teoses „Anmerkungen und Zweifel“ välja teooria, mille järgi sõltuvad lapse vaimu- ja iseloomuomadused vanemate meeleolust ja tegutsemisviisist suguakti ajal. Selle teooria selgi-tamiseks kasutab Hupel näidet oma isiklikust elust: „Suurvaim, oma ajastu ime, kisub ennast lõpuks tükk aega pärast südaööd teadustööst lahti; kinnivajuvad silmalaud kutsuvad väsinud keha puhkama. Nüüd ärkab õrnalt suikunud abikaasa, pahralt hõõrub ta silmi ja neab õist ülevalistumist. Mees lohutab teda. Mõlemad uniselt, mees väsinud, naine veel mitte täiesti vaigistatud, sigitavad nad sel hetkel lapse: võib juba ette kihla vedada, et laps tuleb loid, pahr ja oma suurele isale mittevääriline.“ („Anmerkungen und Zweifel“, lk 315, tsiteeritud Jürjo 2004, 431 kaudu)
- 11 Mõiste „karske“ tähenduse kohta loe järgmisest ala-peatükist.
- 12 Eksogaamia ja endogaamia erinev mõistmine saks-laste ja eestlaste seas keskajal tekitas kultuurikonf-likti, mille leevendamiseks levisid rahvajutud, muu-hulgas ka jutt mõisnikust venna laulamisest oma õega ning sellele järgnenud kaosest (vt. Metsvahi 2014; Metsvahi 2015b).
- 13 Teistest allikatest on teada, et häbipingid ja jalapakud seati sisse 1641. aastal. Esimene kindel teade jalapa-kust on 1684. aastast. Samas oli lubatud kergematel puhkudel asendada seesugune avalik häbistamine ka rahatrahviga (Eisen 1915).
- 14 Sodoomia teema kohta vt. täpsemalt Ird 2014.
- 15 Ka Hupeli vastu hakkasid teadlased sügavamalt huvi tundma suhteliselt hiljuti – alles 20. sajandi lõpul (Viires 2005, 241).
- 16 Jürjo kirjutab: „Oma objektivistliku ja teadusliku sihiasetusega annab Hupel faktitruu ja usaldusväärse käsitluse, mis ajaloolase vaatevinklist tundub väärt-uslikum kui radikaalsemat meelestatud valgustajate publitsistlikud saavutused.“ (Jürjo 2004, 479)
- 17 Saksa õpetlane Sebastian Münster polnud ise kunagi Liivimaal käinud. 100 aasta jooksul ilmus tema teo-sest 44 väljaannet eri Euroopa keeltes (Laugaste 1963, 290).

- 18 Toon siinkohal ära ainult paar näidet. Luce kirjutab teoses „Wahrheit und Muthmassung“ (1827) Saaremaalt pärit teadetele tuginevalt, et eesti mees armastab naist seda enam, kui see temale hea kaasavara ja väljaspool abielu sündinud lapse kaasa toob (vt. Luce 1827, 78). Kelch kirjutab: „Lesed, kui nad tahavad jälle abielluda ja on välja valinud kellegi, kelle järgi neil himu käib, ratsutavad ise jutustatud kombel pudeli põletatud viinaga kosja.“ (Kelch 2004, 21) Huvitav on siinjuures, et ühte ja sedasama lausetki on tõlgendatud risti vastupidiselt. 13. sajandi kõige tähtsama kirjeldaja Henriku Liivimaa kroonika alguses olevat jutustust sellest, kuidas sureva liivlase puhul ei lubanud naised vend Theodericil meest algselt ristida, on ühelt poolt tõlgendatud kui tõendit mittenaisepidamisest, teiselt poolt aga kui näidet liivi naiste suurest otsustusõigusest tollases suurperes (vt. Mägi 2009, 81).
- 19 Edaspidi ilmusid sama teose tõlke kordustrukid juba nõukogude ajal (1946, 1958 ja 1980) ning alates 2011. aastast on netileheküljelt www.marxists.org leitav ka tõlke digitaliseeritud versioon.
- 20 Ka Karmen Kirke „Seks ja võim“ ning Ingvar Luhaääre „Eesti erootika ajalugu“ (2005) pretendeerivad olema sedalaadi raamatud. Ent kuna neis kõlab autori häälel veel vähem või veel vähem teaduslikult kui Raulal ja Kruusbergil, on need on pigem kompilatsioonid eelnevate autorite tsitaatidest, mitte eraldi võetavad käsitlused.
- 21 Ehalkäimise komme püsis veel läbi 19. sajandi, kohati 20. sajandilgi. Suviti kogunes õhtuti kamp poisse kokku ja hakati käima talust talusse, kus elas tüdrukuid. Iga talu juures jäi üks poiss maha, et õo mõne selle talu tüdrukuga veeta. Suviti ööbisid tüdrukud tavaliselt aidas. Nii käidi kogu küla läbi ja iga tüdruk sai ööseks seltsilise. Hommikul kogunesid poisid taas salka ja läksid koju. Ehalkäimine andis võimaluse noorte tutvumiseks (Tedre 2008, 315). Selle kohta, et tüdruku prestiiž oli seda suurem, mida rohkem tema juures ehal käidi vt. ka Kalkun 2011, 142.
- 22 Samasisulisi väiteid leidub ka teistes allikates. Nii näiteks kirjutab Holzmayer „Osilianas“ heinamaarjapäeva laupäeva tähistamist Muhu saarel, mil – nii nagu ka jaaniõhtul – kõigil tüdrukutel pidi olema „juuresmagaja“. Need, keda poisid ei pea nii heaks, et nende juurde tulla, kurvastavad väga ja „paremaks arvatute emad kuulutavad rõõmuga oma tütarde kuulsust ja häid külgi“ (Holzmayer 1872, 64–65).
- 23 Tänan Jürgen Beyerit, kes juhtis mu tähelepanu sellele, et segase üleskirjutusviisi tõttu võivad *tütar/tütred* ja *poeg/pojad* olla selles tsitaadis igal pool nii ainsuses kui ka mitmuses. Segadust ümberkirjutamisel selles meieni säilinud 16. saj. käsikirjas soodustas ilmselt ka teksti unikaalsus ja erinevus ümberkirjutajatele tuttavatest seadusäetetest, nii et selle sisu võis jääda neile arusaamatuks.
- 24 Needki olid tegelikult saksa ja ka Skandinaavia kontekstis haruldased, sest õde ja vend said võrdse osa pärandist ja peale õdede surma läks pärand vendadele tagasi (kirjavahetus Marika Mägiga 14.12.2014).
- 25 Nii näiteks on soome lingvist Kaija Mallat leidnud, et soome kohanimed, mis algavad erinevate naist tähistavate tüvedega (*Ämmän-*), märgivad tavaliselt suuremaid loodusobjekte. Nii näiteks asuvad lähetikku kaks koske – Ämmänkoski ja Ukonkoski –, kusjuures esimene (naist tähistava algusosaga nimega) on suurem kui teine (meest tähistava algusosaga nimetus). Mallat ise ei paku ei sellele ega teistele sarnastele näidetele seletust (Mallat 2007, 133–134). Sugulussuhetealasest sõnavarast on iseloomulikem näide sõna onu etümoloogia (vt. Metsvahi 2014, 584), ent mainida tasuks sedagi, et *tütar* ja *titt* võivad võrsuda samast sõnatüvest (ESS, 533) – see osutab tütre keskelele positsioonile järeltulijate hulgas (tütre eelistamise kohta pojale vt. ka Mägi 2009, 94).
- 26 Vana rahvalaulu uurijaid on näiteks välja toonud asjaolud, et seksuaalteemalistes regilauludes on algatajaks pooleks enamasti naine, mitte mees ning et eesti rahvaluules on naise sugulundi representatsioonid, mida Lääne-Euroopa rahvaste folklooris ei esine, üsna sagedased (Kalkun, Sarv 2014).
- 27 Olgugi et valitsevaks matmisviisiks olid Eesti alal veel 12. sajandilgi kollektiivsed matused, hakati juba 10. sajandi teisest poolest mitmel pool Eestis matma ka individuaalselt. Need ja järgmised järeldused on tehtud just individuaalmatuste põhjal.
- 28 Mark Soosaar pakub sõna seletuseks küll ‘tüdruk või poiss, kellel on kosjaeelne armusuhe’ (vt. Vesik 2005, 95), aga kui tegin 2011. aastal Kihnus välitöid ja küsisin sõna tähendust paljudelt kohalikest, vastasid kõik, kes sõna tähendust teadsid, et tegemist oli just noormehega. Mulle öeldi, et tänapäevaks käibelt kadunud sõna *märša* tähendas *boyfriend*’i, samuti seda, et enne abiellumist võis tüdrukul olla kas üks või mitu märsat (järjestikku).
- 29 Ema venna tähtsate rollile eesti kunagises ühiskonnas näib osutavat ema venda märkiva sõna *onu* (soome *eno*, saami *eanu*) etümoloogia. See (aga mitte isa venda märkiv varem kasutusel olnud sõna *lell*) on tuletatud vanast ‘suurt’ tähistavast kas soome-ugri või koguni uurali algupära adjektiivist *enä*, mis on eesti keeles säilinud mitmetes sõnades, ka keskvõrdelise sõnana *enam* (EES 2012, 61).
- 30 Kopeerin siia ainult väikese väljavõtte ühest kohtu-protokollist: „Seepeale üteldi siis Mats Langvits, et nad mitme mehega selle lapse valmis teinud. Ka Endrek Kera kiitlend ennast tüdreku juures käind

olevat.“ (Rahvusarhiiv, EAA, f. 4527, nim. 1, s. 4, l. 427: 22.15.74)

- 31 Nii kirjutab Hupeliga seotud allikmaterjale kõige paremini tundev autor Jürjo täiesti õigustatult: „Laie-mas ajalises perspektiivis erineb valgustusliku pastori neutraalne ja peaaegu teaduslik-eelarvamusetu suhtumine seksuaalküsimustesse täielikult nii varasema põlvkonna luterlik-ortodokssete ja pietistlike kui ka järgneva, seksuaalelu suuresti tabustanud viktoriaanliku ajastu pastorete hoiakust.“ (Jürjo 2004, 272)

Käsikirjalised allikad

Rahvusarhiiv, Ajalooarhiiv, Tori vallakohus 1874, fond 4527, nim. 1, s. 4, l. 427: 22.15.

Kirjandus

Bartlitz, Jürgen (1983). „Ein Polyhistor“ des Ostbaltikums. Zum Wirken von August Wilhelm Hupel (1737–1819). – Donnert, E. von (toim.), Gesellschaft und Kultur Russlands in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts. Teil 2: Literatur, Wissenschaft und Bildung. Halle, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, lk. 177–215.

Blomkvist, Nils (2005). The Discovery of the Baltic. The Reception of a Catholic World-System in the European North (AD 1075–1225). Leiden, Boston, Brill.

Brundage, James A. (1973). Christian Marriage in Thirteenth-Century Livonia. – Journal of Baltic Studies, kd. 4, nr. 4, lk. 314–420.

Divale, William (1984). Matrilocal Residence in Pre-Literate Society. Michigan, UMI Research Press.

Eisen, Matthias Johann (1914). Kaks ausate kommete edendajat kirikus. – Reiman, V. (koost.), Eesti Kultura. Tartu, Postimees, lk. 178–185.

Eller, Cynthia (2006). Sons of the Mother: Victorian Anthropologists and the Myth of Matriarchal Prehistory. – Gender & History, kd. 18, nr. 2, lk. 285–310.

EES = Eesti etimoloogiasõnaraamat. Koost. Iris Metsmägi; Meeli Sedrik; Sven-Erik Soosaar. Tallinn, Eesti Keele Sihtasutus.

Engels, Friedrich (1958). Perekonna, eraomanduse ja riigi tekkimine. Seoses Lewis H. Morgani uurimustega. Tallinn, Eesti Riiklik Kirjastus.

Fox, Robin (1983). The Red Lamp of Incest. An Enquiry

into the Origins of Mind. Indiana, University of Notre Dame Press.

Fuchs, Monica (1987). Die Stellung der Frau bei den Hopi. Braunschweig, Verlag für Amerikanistik.

George-Kanentiio, Doug (2000). Iroquois Culture and Commentary. Santa Fe, Clear Light Publishers.

Hallpike, Christopher R. (2011). On Primitive Society and Other Forbidden Topics. Bloomington, House Publishing.

Holzmayer, Jean Baptiste (1872). Osiliana. Erinnerungen aus dem heidnischen Göttercultus und alte Gebräuche verschiedener Art, gesammelt unter den Insel-Esten. Dorpat, H. Laakmann.

Hua, Cai (2001). A Society without Fathers or Husbands: The Na of China. New York, Zone Books.

Hupel, August Wilhelm (1771). Vom Zweck der Ehen, ein Versuch, die Heurath der Castraten und die Trennung unglücklicher Ehen zu vertheidigen. Riga, bey Johann Friedrich Hartknoch.

Hupel, August Wilhelm (1774). Topographische Nachrichten von Lief- und Ehistland. Erster Band. Riga, bey Johann Friedrich Hartknoch.

Hupel, August Wilhelm (1777). Topographische Nachrichten von Lief- und Ehistland. Zweyter Band. Riga, bey Johann Friedrich Hartknoch.

Hupel, August Wilhelm (1782). Topographische Nachrichten von Lief- und Ehistland. Dritter und letzter Band. Riga, bey Johann Friedrich Hartknoch.

Hupel, August Wilhelm (1789). Die gegenwärtige Verfassung der Rigischen und der Revelschen Statthaltschaft. Zur Ergänzung der topographischen Nachrichten von Lief- und Ehistland. Riga, bey Johann Friedrich Hartknoch.

Hupel, August Wilhelm (1790). Fragen über den Anlass zum Kindermord, in Lief- und Ehistland. – Der Nordische Miscellaneen, nr. 22–23, lk. 481–487.

Hupel, August Wilhelm (1791). Ueber den Werth der Jungfrauschaft unter Ehsten und Letten. – Nordische Miscellaneen, nr. 26, lk. 279–298.

Hupel, August Wilhelm (1795a). Ueber das Hauben der ehstnischen Dirnen. – Neue Nordische Miscellaneen, nr. 11–12, lk. 559–568.

Hupel, August Wilhelm (1795b). Idiotikon der deutschen Sprache in Lief- und Ehistland. Nebst eingestreuten Winken für Liebhaber. Riga, J. F. Hartknoch.

- Ird, Ken (2014). Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Livland: Fälle von Sodomie vor dem Landgericht Pernau im 17. bis 19. Jahrhundert. – Forschungen zur baltischen Geschichte, nr. 9, lk. 67–82.
- Järs, Anu (1993). Some Thoughts about Abduction in Estonia. – *Pro Ethnologia* I, lk. 13–14.
- Jürjo, Indrek (2004). Liivimaa valgustaja August Wilhelm Hupel 1737–1819. Tallinn, Riigiarhiiv.
- Jürjo, Indrek (2006). Aufklärung im Baltikum: Leben und Werk des livländischen Gelehrten August Wilhelm Hupel (1737–1819). Köln, Böhlau.
- Kalkun, Andreas (2011). Seto laul eesti folkloristika ajaloos. Lisandusi representatsiooniloole. – *Dissertationes Folkloristicae Universitatis Tartuensis*, kd. 18. Tartu, Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Kalkun, Andreas; Sarv, Mari (2014). Seks ja poetika: regilaulu peidus pool. – *Vikerkaar*, nr. 4–5, lk. 91–108.
- Kelch, Christian (2004). Liivimaa ajalugu, tõlk. Ivar Leimus. Tartu, Eesti Ajalooarhiiv.
- Kietäväinen-Sirén, Hanna (2011). „The warm water in my heart“ – The meanings of love among the Finnish country population in the second half of the 17th century. – *The History of the Family*, kd. 16, nr. 1, lk. 47–61.
- Kirke, Karmen (2008). Seks ja võim. Armuelu Eestis läbi aegade. Tartu, Greif.
- Kirss, Tiina (2004). Family Trauma and Domestic Violence in Twentieth-Century Estonian Literature. – Cornis-Pope, M., Neubauer, J. (toim.), *History of the Literary Cultures of East-Central Europe. Junctures and Disjunctures in the 20th and 21st centuries. Volume IV. Types and stereotypes*. Amsterdam, Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, lk. 140–153.
- Kruusberg, Aleksander (1920). Esiisade enneajalooline õigus. I Perekond. Tartu, Eesti Kirjandus.
- Lang, Valter (2011). Traceless death. Missing burials in Bronze and Iron Age Estonia. – *Estonian Journal of Archaeology*, nr. 15, lk. 109–129.
- Laugaste, Eduard (1963). Eesti rahvaluuleteaduse ajalugu. Valitud tekste ja pilte. Tallinn, Eesti Riiklik Kirjastus.
- Laur, Mati (2008). Kohtumõistmine vallasemade üle Pärnu maakohtus 1740. aastatel. – *Tuna*, nr. 4, lk. 16–25.
- Luce, Johann Wilhelm Ludwig von (1827). Wahrheit und Muthmassung. Beytrag zur ältesten Geschichte der Insel Oesel. Pernau, bey G. Marquardt.
- Luhäär, Ingvar (2005). Eesti erootika ajalugu. Eestlaste armuelu muinasajast tänapäevani. Tallinn.
- Löfström, Jan (1999). Sukupuoliero agrariikultuurissa. „Se nyt vaan on semmonen“. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 757. Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Mallat, Kaija (2007). Naiset rajalla. Kyöpeli, Nainen, Naara(s), Neitsyt, Morsian, Akka ja Ämmä Suomen paikannimissä. Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Meiners, Christoph (1787). Ueber die Begriffe verschiedener Völker von dem Werthe der Jungfrauschaft. – *Göttingisches Historisches Magazin*, nr. 1, lk. 5–25.
- Metsvahi, Merili (2013). The Woman as Wolf (AT 409). Some Interpretations of a very Estonian Folk Tale. – *Journal of Ethnology and Folkloristics*, kd. 7, nr. 2, lk. 65–92.
- Metsvahi, Merili (2014). Varasem perekondlik korraldus ja õe-venna intsesiteema rahvaluules. – *Vikerkaar*, nr. 7–8, lk. 123–137.
- Metsvahi, Merili (2015a). Estonian werewolf legends collected from the island of Saaremaa. – Priest, H. (toim.), *She-Wolf: A Cultural History of Female Werewolves*. Manchester, Manchester University Press, lk. 24–40.
- Metsvahi, Merili (2015b). Venna ja õe abielu tagajärjel tekkinud järve muistend. Perekonnaajaloolisi tõlgendusi. – *Keel ja Kirjandus*, nr. 8–9, lk. 573–588.
- Mägi, Marika (2009). Abielu, kristianiseerimine ja akultuursioon. Perekondliku korralduse varasemast ajaloost Eestis. – *Ariadne Lõng*, nr. 1/2, lk. 76–101.
- Mägi, Marika (2013a). Late prehistoric societies and burials in the Eastern Baltic. – *Archaeologia Baltica*, nr. 19, lk. 177–194.
- Mägi, Marika (2013b). Corporate power structures as indicated in archaeological evidence: the case of Estonia in the middle iron age and viking age. – *Fennoscandia archaeologica* XXX, lk. 107–125.
- Nazarova, Evgenia L. (1979). Livonskie pravdy kak istoricheskij istochnik. – *Drevezhsie gosudarstva na territorii SSSR. Materialy i issledovanija 1979 god*. Moskva, Akademia nauk SSSR.
- Palli, Heldur (2008). Pere. – Viires, A., Vunder, E. (koost.), *Eesti rahvakultuur*. Tallinn, Eesti Entsüklopeediakirjastus, lk. 305–311.
- Plath, Ulrike (2008). „Euroopa viimased metslased“: eestlased saksa koloniaaldiskursis 1770–1870. – *Undusk, R.*, *Rahvuskultuur ja tema teised*. Collegium Littera-

- rum 22. Tallinn, Underi ja Tuglase Kirjanduskeskus, lk. 37–64.
- Plath, Ulrike (2014). Libertinistlik kirjandus ja „valgustuse erootika“ Baltikumis. – Kaju, K. (koost.), Balti kirjasõna ja kultuurielu valgustusajastu peeglis. Eesti Ajalooarhiivi Toimetised, kd. 21, nr. 28, Tartu, Tartu Ajalooarhiiv, lk. 283–310.
- Pöldvee, Aivar (2015). Kogumik valgustusest, rahvalgustusest ja valgustusajast. – Keel ja Kirjandus, nr. 7, lk. 503–509.
- Raud, Märt (1961). Eesti perekond aegade voolus. Stockholm, Kirjastus EMP.
- Reiman, Villem (1914a). Orjaaja karistused, I osa. – Wirmalised, nr. 11, 15. märts, lk. 81–82.
- Reiman, Villem (1914b). Orjaaja karistused, II osa. – Wirmalised, nr. 12, 22. märts, lk. 89–92.
- Rey-Henningsen, Marisa (1994). The World of the Ploughwoman. Folklore and Reality in Matriarchal Northwest Spain. Folklore Fellows' Communications, nr. 254. Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia.
- Rey-Henningsen, Marisa (1996). The Tales of Ploughwoman. Appendix to FFC 254. Folklore Fellows' Communications, nr. 259, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.
- Saarlo, Liina (1995). Mõtteid, mis tekivad uurimistöle põhjendust otsides. – Eksitaja. Pro Folkloristica III. Tartu, Kirjandusmuuseum, lk. 61–65.
- Schlegel, Alice (1972). Male Dominance and Female Autonomy. Domestic Authority in Matrilineal Societies. New Haven, HRAF Press.
- Seksuaalsus Eestis. Ajalugu. Tänapäev. Arengud. 2006. Haavio-Mannila, E.; Haldre, K.; Kontula, O.; Poolamets, O. (koost.), Tallinn, Eesti Akadeemiline Seksuoloogia Selts.
- Seppel, Marten (2008). Näljaabi Liivi- ja Eestimaal 17. sajandist 19. sajandi alguseni. – Dissertationes Historiae Universitatis Tartuensis, kd. 15. Tartu, Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Stone, Linda (2010). Kinship and Gender: An Introduction. Boulder, Westview Press.
- Tedre, Ülo (1973). Eesti pulmad. Lühiülevaade muistsetest kosja- ja pulmakommetest. Tallinn, Eesti Raamat.
- Tedre, Ülo (2008). Inimelu kesksed sündmused. – Viires, A.; Vunder, E. (koost.). Eesti rahvakultuur. Tallinn, Eesti Entsüklopeediakirjastus, lk. 312–329.
- Vesik, Juhan [Naada Juku] (2005). Hülgeküti päevik. Pärnu, Kihnu Kultuuri Instituut.
- Vihma, Helgi (1969). Humanist A. W. Hupel (1737–1819). – Keel ja Kirjandus, nr. 4, lk. 220–227.
- Viires, Ants (2005). Põhjalikult läbivalgustatud valgustaja. – Keel ja Kirjandus, nr. 3, lk. 240–243.