

DISSERTATIONES FOLKLORISTICAE UNIVERSITATIS TARTUENSIS

9



**VADJALASTE JA ISURITE  
USUNDI KIRJELDAMINE KESKAJAST  
20. SAJANDI ESIMESE POOLENI  
ALLIKTEKSTID, REPRESENTATSIOONID JA  
TÕLGENDUSED**

**ERGO-HART VÄSTRIK**



Väitekiri on lubatud kaitsmisele filosoofiadoktori kraadi taotlemiseks (folkloristikas) Tartu Ülikooli kirjanduse ja rahvaluule osakonna nõukogu otsusega 28. juunil 2007. a.

Juhendaja: dots Kristin Kuutma (Tartu Ülikool)  
Oponendid: prof Riho Grünthal (Helsingi Ülikool)  
prof Art Leete (Tartu Ülikool)

Kaitsmise koht: Tartu Ülikooli Nõukogu saal  
Kaitsmise aeg: 11. september 2007. a.

Käesolev uurimus on valminud ETF grandide nr 5964 raames  
Väitekirja trükikulud on osaliselt katnud Eesti Kirjandusmuuseum

ISSN 1406–7366  
ISBN 978–9949–11–683–6 (trükis)  
ISBN 978–9949–11–684–3 (PDF)

Autoriõigus Ergo-Hart Västrik, 2007

Tartu Ülikooli Kirjastus  
[www.tyk.ee](http://www.tyk.ee)  
Tellimus nr. 319

## EESSÕNA

See raamat kajastab minu püüdlusi mõista lähedaste läänemeresoome rahvaste ajalugu, usundit ja folkloori. Töö on lähtunud vajadusest saada ülevaade erilaadsetest allikatest, milles leidub teavet vadjalaste ja isurite usundiliste arusaamade kohta. Terviklikuma pildi loomine on siinkirjutajal võtnud aega tosinkond aastat. Selle aja sisse jäävad nii möödanikku suunatud otsingud arhiivides ja raamatukogudes kui ka kohtumised vadjalaste ja isuritega praeguse Leningradi oblasti territooriumil. Eriliselt lähedasteks kujunesid nende aastate jooksul suhted Luuditsa muuseumi perenaise Tatjana Jefimovaga, kelle soov mõista vadjalaste ja isurite varasemat aja- ja kultuurilugu on inspireerinud ka siinse töö küsimusepüstitusi. Just praegusajal kogetud paigad ja inimesed ajaloolisel Vadja- ja Ingerimaal on suunanud mind ette võtma ekskursse minevikku.

Doktoriõpingute ja väitekirja kirjutamise käigus oli määrav tähtsus viljakal dialoogil juhendaja dotsent Kristin Kuutmaga. Rohkeid häid nõuandeid siinse uurimuse kirjutamisel sain teistelki kolleegidelt Eesti Kirjandusmuuseumist ja Tartu Ülikoolist. Nende hulgast olgu eriliselt esile tõstetud dr Mall Hiiemäe, dr Kristi Salve ja prof Ülo Valk, samuti dr Madis Arukask, dr Jürgen Beyer, mag Janika Oras, mag Taisto-Kalevi Raudalainen, mag Mari-Ann Rimmel, mag Elo-Hanna Seljamaa ja mag Astrid Tuisk. Tänuväärset teavet olen saanud vadja teema asjatundjatelt dots Enn Ernitsalt ja dots Heinike Heinsoolt. Töös leiduvaid tõlkeid aitasid teha ja korrastada ka Alla Lašmanova ja Nastja Pertšonok. Venekeelsete tekstide sisestamisel sain arvutiabi Tuuli Otsuselt. Täna ka filoloog Mare Kõivat, kes mind vadjalaste ja isurite usundi uurimise juurde juhatas, ja dr Aado Lintropit, kes jagas õpingute ajal arhiivjuhataja vastutust.

Oluliselt aitas siinse töö sünnile kaasa CIMO stipendium, mille toetusel sain töötada 2003. aasta alguses neli kuud Helsingi ülikoolis. Täna prof Anna-Leena Siikalat selle võimaluse ja jagatud kirjanduse eest, samuti toonast vestluspartnerit dr Arno Survot. Külaskäikudel Soome Kirjanduse Seltsi rahvaluulearhiivi andsid mulle väärt näpunäiteid dr Irma-Riitta Järvinen ja dr Senni Timonen; abi eest täna ühtlasi arhiivjuhatajat dr Lauri Harvilahtit ja fotokogu hoidjat Pirjo Mäkineni. Heade lugemissoovituste eest olen tänulik dr Aleksandr Pantšenkole ja dr Aleksandr Tšuvjurovile Peterburist.

Hindamatu panuse raamatu käsikirja toimetamisel ja korrektuuri lugemisel andsid lähimad “kaasvõitlejad” Eesti Rahvaluule Arhiivist Mall Hiiemäe ja Kadri Tamm, kellele kuulub minu lugupidamine ja siiras tänu. Väga vajalikud olid retsensent prof Art Leete märkused. Ja kõige tähtsam: sinne doktoritöö poleks kunagi teoks saanud ilma koduste toetuseta. Aitäh teile, Veinika, Reti, Priidik ja Iiris!

20. augustil 2007

Ergo-Hart Västrik



# SISUKORD

Sissejuhatus .....	11
<b>1. Vadjalaste ja isurite kirjeldamise ajalugu: ristiusustamise teema keskaegsetes allikates .....</b>	<b>22</b>
1.1. Vadjalaste ja isurite ajaloo uurimise historiograafiast .....	23
1.2. Punktiirjooni vadjalaste ja isurite keskajast .....	26
1.3. Vadjalaste ja isurite esmamainimise küsimus .....	27
1.3.1. Jaroslavi korraldus teedest .....	27
1.3.2. Novgorodi leetopissid .....	28
1.3.3. Rooma paavsti bullad .....	33
1.4. Vadja ja isuri ülikonna ristimise ja koostöö küsimus .....	34
1.4.1. Vürst Aleksandri žitije ja isurite vanem Pelgui .....	34
1.4.2. Koporje kindluse rajamine ja vadjalaste karistamine .....	36
1.5. Kristliku misjoni küsimus .....	39
1.6. Peatüki kokkuvõte .....	42
<b>2. Novgorodi peapiiskoppide kirjad ja leetopissid: Vadja viiendiku elanike paganlikud kombed 16. sajandi esimesel poolel .....</b>	<b>44</b>
2.1. Vadja viiendik Moskva suurvürstiriigi koosseisus .....	45
2.2. Analüüsitavad tekstid ja vajadus neid üle lugeda .....	46
2.3. Tekstide ajaloolis-poliitiline kontekst .....	49
2.3.1. Muutused Novgorodimaa kirikukorralduses .....	49
2.3.2. Novgorodi peapiiskoppide misjonitegevus soome-ugri rahvaste hulgas .....	50
2.4. Tekstide ülesehitus ja nende omavahelised suhted .....	52
2.5. Tekstide esitus ja analüüs .....	54
2.5.1. Lubatud ja lubamatud kombed .....	54
2.5.2. Deemonid ja teiseusulised .....	61
2.4.3. Arbujad ja arbumine .....	62
2.4.4. Paganlikud versus kristlikud kombed .....	65
2.4.5. Pühapaigad ja loodusobjektide kultus .....	67
2.4.6. Pühapaikade hävitamine .....	69
2.5. Peatüki kokkuvõte .....	71
<b>3. Luteriusu kõrgvaimulike sõnastatud dokumendid: segregatsioonipoliitika rootsiaegsel Ingerimaal .....</b>	<b>74</b>
3.1. Vene–Rootsi sõjad 16.–17. sajandil ja demograafilised muutused Ingerimaal .....	75
3.2. Kaks rootsiaegset konverteerimiskatset .....	77

3.2.1. Vadjalased ja isurid kui venelased.....	78
3.2.2. Vadjalased ja isurid kui soomlased.....	80
3.3. Superintendent Gezeliuse segregatsioonipoliitika .....	82
3.4. Gezeliuse visitatsioon 1684. aastal.....	85
3.4.1. Visitatsiooniaruanne ja retke marsruut .....	85
3.4.2. Õigeusklike tõrjuv hoiak usuvahetuse suhtes.....	88
3.4.3. Õigeusklike katsed tagasi pöörduda endise usu juurde .....	90
3.5. Peatüki kokkuvõte .....	92
<b>4. Õigeusu sinodi protokollid: ebausukombed 18. sajandi alguse</b>	
<b>Peterburi kubermangus .....</b>	<b>94</b>
4.1. Peterburi kubermang ja Kõigepüham	
Valitsev Sinod.....	95
4.2. 1730. aastate sinodikohtu protokollid	
ja nende kontekst .....	96
4.2.1. Ebausukombed alamleitnant Senjavini pärusmaal .....	98
4.2.2. Ebausukombed laudnik Glebovi ja vürst	
Dolgorukovi pärusmaadel .....	104
4.3. 18. sajandi alguse ebausukommete võrdlus ja analüüs .....	110
4.3.1. Aleksandr Lavrovi seisukohad ja vene bratšina .....	110
4.3.2. Kiriklike kombetalituste matkimine.....	111
4.3.3. Paganlikud versus kristlikud jooned .....	112
4.5. Peatüki kokkuvõte .....	115
<b>5. Esimesed topograafilis-etnograafilised ülevaated: usundi teadusliku</b>	
<b>kirjeldamise algus 18. sajandi viimasel veerandil .....</b>	<b>117</b>
5.1. Venemaa keelise ja etnilise	
mitmekesisuse kaardistamine .....	117
5.2. “Muistsete rahvaste” märkamine.....	119
5.3. Usukombed kurioosumitena.....	125
5.3.1. Pärisk- ja pooleusulised.....	125
5.3.2. Hobustejumal ja merejumalanna .....	127
5.3.3. Tule ja vee, kivide ja puude kultus.....	132
5.3.4. Juustelõikamine ja rituaalne rõivastus.....	136
5.4. Peatüki kokkuvõte .....	141
<b>6. Rahvaluulekogujate märkmed ja reisikirjad: 19. sajandi soome uurijate</b>	
<b>kohtumised õigeusklikega .....</b>	<b>143</b>
6.1. Soome-ugri keelte ühtsus ja soome rahvuslus.....	144
6.2. 19. sajandi uurijate retked Ingerimaale: kaks suhtlemisviisi.....	146
6.2.1. Õpetlaste kohtumised “viimase” vadja laulikuga.....	147
6.2.2. Soome Kirjanduse Seltsi stipendiaadid isuri	
“runoarete” otsinguil .....	150
6.3. Soome uurijate kontaktid õigeusklikega .....	155



6.3.1. Õigeusu “negatiivne” mõju .....	155
6.3.2. Uurijate demoniseerimine: laulud raha eest ja paberile kirja .....	158
6.3.3. Soome muinasusk ja paganlikud “jäänused” õigeusklike arusaamades .....	163
6.4. Peatüki kokkuvõtte .....	169
<b>7. Välitöömaterjalid ja -päevikud: Soome ja Eesti teadlaste usundikirjeldused 19. sajandi lõpus ja 20. sajandi esimesel poolel.....</b>	<b>171</b>
7.1. Usunditeema tulek rahvaluulekogujate huvikeskmesse .....	172
7.1.1. Usundiuurimise institutsionaalne paigutumine .....	172
7.1.2. Vihtori Alava .....	174
7.1.3. Juho Lukkarinen .....	177
7.2. Eesti-Ingeri Soome ja Eesti uurijate vahel .....	180
7.2.1. Eesti-Ingeri ja selle leidmine “rahvaluulemaana” .....	180
7.2.2. Dmitri Tsvetkov ja vadja külakristlus .....	181
7.3. Paul Ariste ja vanavadja usund.....	184
7.3.1. Keelejuhid Kigoria Kuzmin ja Darja Lehti 1930. aastatel .....	184
7.3.2. Eesti Rahva Muuseumi Vadja ekspeditsioon 1942. aastal.....	186
7.3.2.1. Ekspeditsioonikaaslased.....	186
7.3.2.2. Keelejuhtide valik .....	188
7.3.2.3. Haldjad ja ohverdamised.....	191
7.3.2.4. Solomonida Kuzmina mütoloogia.....	194
7.3.2.5. Välitööpäevikud: kaasaegne rahvausund ja ajastukontekst..	196
7.3.3. Tööjaotus pärimustekstide ja välitööpäevikute vahel .....	198
7.4. Peatüki kokkuvõtte .....	199
<b>Kokkuvõte .....</b>	<b>201</b>
<b>Summary .....</b>	<b>204</b>
<b>Lühendid .....</b>	<b>207</b>
<b>Kasutatud kirjandus .....</b>	<b>208</b>
<b>Lisad .....</b>	<b>224</b>
<b>Curriculum Vitae.....</b>	<b>229</b>



## SISSEJUHATUS

Käesoleva uurimuse objektiks on vadjalaste ja isurite usundi kirjalik representatsioon eri ajastutel. Töös käsitletakse mitmesuguseid aja- ja kultuuriloolisi allikaid, mis kirjeldavad konkreetse ajajärgu usundilist situatsiooni. Kõrvuti vaadeldakse erinevatel eesmärkidel sõnastatud tekste alates keskaja vaimulike utilitaarse suunitlusega põgusatest mainingutest, mis kajastavad kaasaegseid usuolusid vaid kaudselt, kuni 20. sajandi esimese poole keele- ja folkloori-uurijate teaduslikkust taotlevate kirjutisteni. Siinse uurimuse keskmes pole seega mitte üksnes erilaadsed usundinähtused, vaid vadjalaste ja isurite usundist loodud kuvand, selle kuvandi loomise protsess ja kontekst.

Töös kasutatakse läbivalt mõistet *usundikirjeldus* küllaltki erineva žanrikooluvusega tekstide koondnimetusena. Mitmesugust teavet on nende rahvaste usundi kohta vahendanud vanavene leetopissid,<sup>1</sup> Rooma paavsti bullad, Novgorodi peapiiskoppide karjasekirjad, Ingerimaa superintendendi visitatsiooniaruanded, õigeusu sinodikohtu protokollid, valgustusaja õpetlaste topograafilis-etnograafilised ülevaated, 19.–20. sajandi keele- ja rahvaluulekogujate reisirakirjad, välitööpäevikud ja -materjalid, publitseeritud keelenäited ja tekstiantoloogiad, välitööainese põhjal vormistatud uurimused ja populaarteaduslikud kirjutised. Eri ajastute kirjeldajate loodud tekstuaalseid representatsioone analüüsin rohkemal või vähemal määral selgepiiriliste ajajärgude kaupa, mida on töös nimetatud *uurimis-* või *kirjeldusperioodideks*. Analüüsitavaate allikate žanrispetsiifikast või ajalisest lähedusest lähtuvalt on eritletud kokku seitset erineva pikkusega kirjeldusperioodi. Tegemist pole siiski mitte ühtlase kontiinumiga, vaid käsitletavat allikad asetsevad ajateljel pigem üksikute punktidenä, mis on teatud ühiste tunnuste alusel grupeeritud.

Usundikirjeldusi vaatlen siinses töös kui kultuurikirjelduse või etnograafilise kirjelduse (*ethnographic writing*) alaliiki (vt Kuutma 2005: 9). Käsitluse eri peatükke ühendavaks teljeks on usundikirjelduste loomise dialoogilise protsessi vaatlus.<sup>2</sup> Dialoogi osalisteks on ühelt poolt vadjalased ja isurid ning teiselt poolt nendega interaktsioonis olnud usuküsimuste vastu huvi tundnud uurijad. Varasemate, kuni 18. sajandi keskpaigani tehtud usundikirjelduste loojate nimetamine uurijateks on küll suurel määral tinglik, sest andmete kogumine usuküsimuste kohta ei lähtunud nendel ajajärgudel teaduslikust uurimishuvist, vaid seda motiveeris vaimulike ja ilmalike võimuinstitutsioonide soov nende rahvarühmade usundilist käitumist kontrollida. Varasemate allikate tekstualiseerimise erinevast kontekstist hoolimata arvan siiski, et nendegi loojaid võib – küll mõningaste reservatsioonidega – kõrvutada hilisemate ajajärgude akadee-

1 Vastavate ajalooliste erialaterminite seletused on esitatud töö põhiosas.

2 Dialoogist ja dialoogilisusest kultuuri uurimisel vt nt Gross 1996: 1731–1732; Vasenkari & Pekkala 2000; Seljamaa 2006: 34–36.

miliste uurijatega ning võrrelda eri ajajärkudel avalduvat uurija suhet kultuurilise ja usulise "teisega". Selline küsimusepüstitus on asjakohane põhjusel, et vadjalaste ja isurite usundi kirjeldajateks on reeglina olnud võõrad ning teistsuguse etnilise, sotsiaalse, usulise ja poliitilise taustaga isikud.

Uurimuses on olulisel kohal tõlgenduslik aspekt. Töös vaadeldakse põhjalikumalt, missugustes seostes on vadjalaste ja isurite usundilised arusaamad aegade jooksul mainimist leidnud, missuguseid tähendusi neile tekstidele on omistanud kirjeldajad ise ning kuidas on allikaid tõlgendanud hilisemad uurijad. Käesolevaga jätkan ka mina usundikirjelduste tõlgendamist, suhestudes varasemate uurimustega ja neis välja pakutud tõlgendusvariantidega. Toon esile korduvaid diskursiivseid konstruktsioone vadjalaste ja isurite usundi kirjeldamisel ning vaatlen, mil määral on need seotud etnograafilise tegelikkusega ja kui palju kajastuvad neis konkreetsele ajastule omased kultuurikirjelduslikud mallid. Nii on lähenemine makrotasandil diakrooniline, sest võrdlen eri uurimiseppohhide usundikäsitlusi. Teisalt mikrotasandil, ühe perioodi raames, on lähenemisviis sünkroonne, sest püüan eritleda antud perioodile omaseid "suuri narratiive" ja mõttevoole, mille alusel konkreetset kultuurikirjeldused on konstrueeritud (vrd Mathisen 2000: 179–181).

Seega jälgitakse siinses uurimuses usundialast teavet vahendavate tekstide loomise tagamaid ja paigutumist konkreetse ajaloolis-poliitilisse ja kultuuriloolisse konteksti. Käsitletakse usundikirjelduste sõnastamisel kasutatud retoorilisi mudeleid, tekstides leiduvaid viiteid varasematele eeskujudele ning eri ajastute uurijate hinnanguid vadjalaste ja isurite usundilistele arusaamadele. Paljudes vaadeldavates kirjeldustes on kesksel kohal sünkretistlikud usundinähtused, mis on erinevatel uurimisperioodidel kõitnud uurijate tähelepanu ning kujundanud nii olulisel määral kuvandit vadjalaste ja isurite usundist.

Töös pole piiratud mitte ainult representatsiooni problemaatikaga, vaid järjepidevalt on analüüsitud allikais leiduvat usundilist teavet. Nii on jälgitud eelkristlike ja kristlike usundiliste arusaamade vahekorda vadjalaste ja isurite usundis. Alates 16. sajandist leidub allikates kirjeldusi näiteks puude ja kivide kultuse, ohverduskommete, teadja-institutsiooni ja pulma- ning matuseriituste kohta. Algselt paganlikud tavad ja arusaamad on aja jooksul kaasatud suuremal või vähemal määral kristlikusse usupraktisisesse. Uurijad on vastavaid nähtusi kirjeldanud erinevalt, mis on johtunud ühelt poolt usundiliste praktikate muutumisest, teisalt aga kirjeldajate erinevatest huvidest ja rõhuasetustest.

Vadjalaste ja isurite *usundi* mõistet kasutatakse väitekirjas kokkuvõtliku nimetusena nende rahvaste religioossete ettekujutuste ja praktikate tähistamiseks. Selles tähenduses hõlmab usund konkreetse rühma liikmete poolt omaks võetud uskumusi ja nendel põhinevat kombestikku, sõltumata sellest, kas tegemist on kristlike arusaamade, nende rahvapäraste tõlgenduste või ristiusu-eelsele usundile omaste tõekspidamistega (vrd Lintrop 2003: 9). Vadjalaste ja isurite usundilistele arusaamadele ja riitustele on iseloomulik erinevat päritolu

algete põimumine, mille tähistamiseks on töös kasutatud *usundilise sünkretismi* mõistet (vt Ringgren 1969: 7). Siinses uurimuses mõistan sünkretistliku usundina ristiusu ja varasema eelkristliku usundi segunemisel tekkinud vahet vorme, mille alla loen nii rahvausundi, ristiusu rahvapärased tõlgendused kui ka nn külakristluse (vt *folk Christianity*; *народное христианство*).

Ajalooliselt on sünkretistlikke usundivorme vaadeldud näiteks eri algete mehaaniliste konglomeraatidena, kirikliku õpetuse rahvapäraste väärtõlgendustena, mis on tingitud lihtrahva teadmatusest, või varasema paganliku usundi “rikutud” erikujudena, mis tekkisid ristiusu omaksvõtmisel.<sup>3</sup> Käesolevas töös olen sünkretistlike usundinähtuste vaatluse osas toetunud Soome folkloristi Laura Starki uurimustele. Stark püüab nimelt näidata, kuidas karjala rahvausundis “uskumuste ja toimingute kristlikud ja eelkristlikud vormid võeti omaks valikuliselt ja vormiti sotsiaalsete tegurite poolt nii, et need moodustasid kultuuriliselt mõistetava ja teatud määran ühtse terviku” (Stark 2002: 14). Seega ei rõhuta Stark mitte üksikute elementide juhuslikku liitumist või asendamist sünkretistlike usuvormide moodustumisel, vaid osutab võimalusele, et vastavad sünkretismid võivad olla süsteemsed ning neis on oma kultuuriline loogika (Stark-Arola 1999: 110). Analoogselt Starki uurimustele tegeleb ka siinne käsitlus idakiriku mõjusfääri kuuluvate rahvastega.

Kristluse põhivoolu, millega vadjalased ja isurid alates keskajast seotud on olnud, nimetan töös läbivalt *õigeusuks*,<sup>4</sup> selle voolu järgijaid õigeusklikeks ning vastavat religioosset institutsiooni õigeusu kirikuks. Neid nimetusi on kasutatud tehniliste terminitena, mitte mõistete sõnasõnalist tähendust rõhutades, vaid eelistades omakeelset sõna võõrapärasele *ortodoksia* ja liigpikale *kreekakatoliku usu* nimetusele (vt Palli 1996). Vene folkloristid ja usundiloolased on alates 1990. aastate algusest kasutanud eespoolkirjeldatud sünkretistlike usundinähtuste tähistamiseks katusterminina *rahvapärase õigeusu* (*народное православие*) mõistet (vt nt Pantšenko 1998; Lavrov 2000: 75–88), kuid siinkohal on eelistatud jääda laiemale ja üldisemale *usundi* mõiste juurde.

Neutraalse tehnilise terminina olen kasutanud autoritekstis ka omadussõna *paganlik* (olles samas teadlik sellele sõnale omistatud pejoratiivsetest konnotatsioonidest), millega iseloomustan mitte-kristlikke ning oletatavasti kristluse-eelsele usundile omaseid elemente religioossetes arusaamades ning riituslikes toimingutes. Alates 18. sajandist on vadjalaste ja isurite usundi kirjeldamisel käibel olnud ka mõiste *ebausk* (vn *суетерие* < ladina *superstitio*), millega toonased valgustusajastu õpetlased hakkasid muude nähtuste hulgas tähistama madalamal sotsiaalsel positsioonil olevate inimeste ametlikust religioonist põikuvaid aru-

3 Nõukogude folkloristikas oli 1970.–1980. aastatel kasutusel ühtlasi omapärane “kaksikusu” (*двоверие*) mõiste, millega vastavalt ametlikule ideoloogiale püüti rõhutada vene rahvasu eripärasust ja eritleda selles vastukaaluks kristlusele paganlikke “jäänukeid”. Kaksikusu kontseptsioon kaotas aktuaalsuse 1990. aastate alguses (lähemalt vastavast diskussioonist vt Lavrov 2000: 85–87).

4 Vrd kreeka *orthodoxia* < *orthós* ‘õige’ ja *dóxa* ‘õpetus’; vn *православие*.

saamu (vt Smiljanskaja 2003: 15–18). Seegi termin esineb autoritekstis tehnilise terminina neis peatükkides, kus vastav mõiste alliktekstides mainimist leiab.

Vadjalaste ja isurite usundi teemaga asusin tegelema tosinkond aastat tagasi soome-ugri rahvaste mütoloogia uurimisega seoses, tehes ettevalmistustöid entsüklopeedia-projektile *Mythologia Uralica* (vt nt *Komi Mythology...* 2003). Rahvusvahelise koostööprojekti eesmärgiks oli koostada ühtse malli alusel kirjeldavad mütoloogia ja usundi ülevaated kõikide uurali rahvaste kohta, mis võimaldaks eri rahvaste traditsioone võrrelda ja teha kunagise algse soome-ugri või uurali mütoloogia rekonstruktsioone.<sup>5</sup> Laiihaardelise vadja (ja isuri)<sup>6</sup> mütoloogia käsitlemise koostamise tarbeks soovisin esmalt ülevaadet saada võimalikult paljudest varasematest kirjutistest, milles nende rahvaste kohta teavet leidis. Eri ajastute usundilise situatsiooni paremaks mõistmiseks tegelesin lisaks rahvaluule ja -usundi alastele materjalidele nii arheoloogia, ajaloo kui ka keeleteaduse alaste uurimustega. Erilaadsest ainesest “tühjendava” ülevaate loomine osutus toona siiski ülejõu käivaks ettevõtmiseks. Raskusi tekitas ühtlasi vadja ainese paigutamine uurali rahvaste mütoloogia uurimise paradigmasse, sest idealiseeritud ürgse soomeugriluse asemel domineeris vadjalaste usundilistes arusaamades rahvapärane kristlus.<sup>7</sup> Minu ees oli suur ja mitmekesine allikmaterjali kogum, millele oli samas keeruline uurimisteemat püstitada.

Ka 2001. aastal alustatud doktoritöö oli esmalt kavandatud põhirõhuga vadja ainese võrdlusele õigeusu ja vene rahvausundiga. Väitekirja küsimuseasetuste muutumisel sai määravaks osalemine doktoriõpingute raames Kristin Kuutma loeng-seminarides “Kultuuriteooriad ja folkloristika” ning “Pärimuskultuur ja representatsioon” õppeaastatel 2003/2004 ja 2004/2005. Seminaride käigus loetud antropoloogia-alane kirjandus andis idee vadjalaste usundi käsitlemiseks teistsuguses üldteoreetilises ja metodoloogilises raamistuses. Antropoloogias ja ajalooteaduses toimunud “kirjandusliku pöörde” eeskujul nihkus siinse uurimuse kese allikate vahendatud usundilise teabe analüüsilt usundilise reaalsuse esitamise ehk representatsiooni analüüsimisele. Eeskuju sedalaadi küsimusepüstituseks pakkus ka etnoloog Art Leete monograafia “Põhjarahvad antiigist tänapäevani: obiugrilaste ja neenetsite kirjelduste muutumine”

5 Näiteid sedalaadi uurimisparadigmasse asetuvatest uurimustest vt nt Hoppál 1989b; Napolskikh 1992; Honko 1993; 1995; Siikala 2002b.

6 Esmalt olid minu huviorbiidis vadjalased, sest selle rahvarühma kohta oli Eestis olemas suurem andmekogum – Paul Ariste käsikirjaline kogu “Vadja etnoloogiat”. Isurid lisandusid käesoleva töö kirjutamise käigus, sest polnud otstarbekas ja võimalikki kahte rühma ja nende usundi alaseid kirjeldusi allikatekstides eristada (vt ka allpool).

7 1990. aastate lõpul avaldas siinkirjutaja vadja rahvausundi teemal mõned sissevaated (vt Västriku 1998; 1999a; 1999b). 2000. aastate alguses tõusis huvikeskmesse vadjalaste, isurite ja ingerisoomlaste kaasaegse pärimussituatsiooni jäädvustamine, mille tulemusena valmis rida videofilme (vt nt Raudalainen & Västriku & Lintrop 2001).

(2000), milles oli küll peatähelepanu nende soome-ugri rahvaste isiksuseomaduste kirjeldamise analüüsil, kuid sellega seoses käsitles autor ka usundiga seotud küsimusi. Leete töö andis idee vaadelda vadjalaste ja isurite usundi kohta käivaid tekste ajastute kaupa ning hõlmata erilaadseid allikaid “aegade algusest” kuni tänapäevani.

Nii lähtun uurimuse teoreetilises ja metodoloogilises küsimusepüstituses ingliskeelsest antropoloogilisest diskursusest, milles alates 1980. aastatest tõusis esile varasemate kultuurikirjelduste refleksiivne analüüs ja representatsiooni problemaatika.<sup>8</sup> Ühendriikide antropoloogide James Cliffordi ja Georg Marcuse toimetatud kogumiku *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (“Kultuuri kirjutamine: etnograafia poeetika ja poliitika”; 1986)<sup>9</sup> järgi nime saanud suundumuse raames liikus antropoloogilise uurimise fookusesse uurija tegevus etnograafilise representatsiooni kujundamisel (vt Clifford 1986a; Rabinow 2007). Tähelepanu keskmesse tõusid antropoloogide endi tekstuaalsed praktikad – erilaadsed retoorilised võtted etnograafiliste kirjelduste loomisel, uurija autoriteedi kehtestamise viisid, võõraste kultuuride tõlke ja tõlgenduse problemaatika ning kultuurikirjeldaja positsioon uurimisprotsessis (vt Clifford 1986b; Rosaldo 1986; Asad 1986; Crapanzano 1986). Poststrukturealistliku suuna mõjul teadvustasid antropoloogid endale senisest enam, et nende tegevus, kirjutamine sealhulgas, on alati mõjutatud ajaloolisest, poliitilisest ja institutsionaalsest kontekstist, milles uurimine aset leiab. Kogukonda saabunud antropoloog ei ole seega lihtsalt uurija väljastpoolt, vaid ta on mingis väga konkreetses suhtes uuritava “teisega”, omades konkreetset ametialast, etnilist, sotsiaalset ja poliitilist tausta, mis välitööde situatsiooni ning ka uurimise tulemust mõjutab (Abu-Lughod 1991: 138–143).<sup>10</sup>

Kuigi selle kultuurikirjeldusliku suundumuse raames tegeleti peamiselt 19.–20. sajandi mõjukate uurijate tegevuse analüüsimisega (vt nt Rosaldo 1986; Crapanzano 1986; Briggs 1993; Stocking 1996; Briggs & Baumann 1999), olen oma töös analoogseid küsimuseasetusi rakendanud enamal määral ajalooliste allikate käsitlemisel. Nii on siinsel lähenemisel kokkupuutepunkte nn uue kultuuriajaloo (vt Burke 2004; 2006), milles pööratakse enamat tähelepanu ajalooallikate tekstuaalsele poolele ning ajalookirjutusele (vrd White 2003). Vastavad huvidominandid antropoloogias ja ajaloo teaduses on seotud poststrukturealistliku käsitluslaadiga, mille raames eelistati partikularismi universa-

8 Vastava suuna tekkimisest ja hilisematest arengutest lähemalt vt nt Kuutma 2005: 7–18; Gross 2003; 2007.

9 Kogumiku pealkirja mitmetähenduslikkusest ja erinevatest võimalustest seda eesti keelde tõlkida vt Gross 2007: 160.

10 Abu-Lughod osutab tähelepanu ka sellele, kuidas uurijad kultuurilist “teist” loovad (või esitavad). Ta kutsub üles loobuma kõikehõlmavatest üldistustest ning tegelema “partikulaarse etnograafiaga” (*ethnography of the particular*), ühtlasi nägema uurimisprotsessis uurija ja uuritava, konkreetsete luust ja lihast inimeste kohtumist, nende omavahelist suhtlemist, mille tulemusena kultuurikirjeldused sünnivad (Abu Lughod 1991: 149–157; vrd Fabian 2001: 24–25).

lismile ning milles on kesksel kohal kultuurilise (antropoloogilise, etnograafilise, usulise) “teise” problemaatika (vt Gross 1996; Todorov 2001; Kraavi 2005: 16–19). Filosoofilises plaanis on teisesuse märksõnaga ühenduses oluliseks muutunud tõlgendamise ja mõistmise küsimused. Teist(sugust) kultuuri on vaadeldud kui võõrkeelset teksti, mida uurijal tuleb tõlkida. “Teise” absoluutne ja ideaalne tõlkimine pole aga võimalik ja seepärast on kultuuriuurijad pöördunud tõlgendusõpetuse ehk hermeneutika poole (Gross 1996: 1722).<sup>11</sup>

Nimetatud suundumustest ja märksõnadest inspireerituna on siinses uurimuses tähtsal kohal kultuurilise “teise” kirjeldamise ja mõistmise, teisalt aga ka kirjeldusprotsessis loodud tekstide tõlgendamise problemaatika. Vadjalaste ja isurite usundi kirjeldajad on ühtlasi selle ainese tõlgendajad. Hilisemad uurijad tõlgendavad varasemate kirjeldajate loodud tekste ning on huvitav jälgida, mida kõike on erineva taustaga uurijad mitmesugustest allikatest “välja lugenud”, või õieti, mida nendesse “sisse lugenud”. Tõlgendused võivad ühest uurimusest teise korduda, erinevaid tõlgendusi võidakse omavahel kombineerida, üksteisele vastandada jne.

Erinevate vaatepunktide paljusus on aidanud teadvustada siinkirjutaja enda institutsionaalset ja dikursiivset paigutumist vadjalaste ja isurite kultuuri uurimisel. Kuigi huvi antud teema vastu sai alguse soome-ugri rahvaste usundite uurimise paradigmat,<sup>12</sup> positsioneerub sinne uurimus kuhugi fenno-ugristika, folkloristika, etnoloogia, usundiloo ja ajaloo teaduse vahealale. Käsitlusviis ei sobitu tervikuna hästi ühegi distsipliini raamesse ning sedagi iseloomustab hübriidsus ja sünkretism. Allikmaterjalile lähenemisel on väitekirjas kombineeritud vadjalaste ja isurite usundi uurimise historiograafia, usundikirjelduste ajaloolise konteksti ja tekstuaalse representatsiooni analüüs ning aja- ja kultuurilooliste allikate tõlgendamise problemaatika. Üldistatult võib sedalaadi interdistsiplinaarset lähenemist, milles lõimuvad ajaloo teadus, võrdlev usundilugu, folkloristika, etnoloogia ja tekstoloogia, nimetada tõlgenduslikuks historiograafiaks (vt Greenblatt 1992: 1–15; Kuutma 2005: 13–14).

Ajaloo- ja etnograafiaülevaadetes on vadjalastest ja isuritest sageli kirjutatud koos (vt nt Prõtškova 1930; Gadzjatski 1940; Öpik 1970; Konkova 1992; Šlõgina 2003). Sellel rinnastusel on mitmeid põhjusi. Need kaks rahvarühma on asunud lähestikku ning olnud pikka aega tihedates vastastikustes suhetes. Mõlemat rahvast on ühendanud õigeusklik usutunnistus, mis on soosinud kontaktaladel segaabiellusid ja assimileerumist venelastega. See viis omakorda nõukogude perioodil selleni, et ametivõimud ja ka osa uurijast loobus nende rühmade omavahelisest eristamisest. Kuigi siinses uurimuses vaadeldakse vadjalaste ja isurite

---

11 Hermeneutikat on vaadeldud protsessina, mille alguses on teisesuse hoomamine ja tõlgendamisevajaduse tunnistamine. Uurijal on kaks teed: kas “teist” ignoreerida või püüda teda tõlgendada ja selle kaudu mõista. (Gross 1996: 1719–1720.)

12 Sellel uurimisvaldkonnal on eesti folkloristikas enam kui sajandipikkune traditsioon (vt nt Kallas 1894; Loorits 1926–1928; Salve 1999; Lintrop 2003).



usundikirjeldusi paralleelselt, on nendel rahvastel erinev kujunemislugu ja selgelt teistest eristuv eneseteadvus.

Läänemeresoome rahvaste etnogeneesi alaste käsitluste kohaselt hargnes algselt ühtne läänemeresoome hõim kunagi kaheks. Nii viitavad lingvistid näiteks läänemeresoome keelte edela- ja kirderühmale (või lõuna- ja põhjarühmale), arheoloogid aga esiajaloolise ainelise kultuuri alusel moodustuvale lääne- ja idapoolsele piirkonnale (Laanest 1975: 16–17). Reeglina on loetud vadja keelt ja vadjalasi edelarühma (või lõunarühma) ja läänepoolsesse piirkonda kuuluvaks, isuri keelt ja isureid aga kirderühma (või põhjarühma) ja idapoolsesse piirkonda kuuluvaks. Vadjalaste eelkäijaid seostatakse vastavalt põhjajaeestlastega, kellest iseseisvumine toimus arvatavasti esimesel aastatuhandel pKr; isureid peetakse aga karjalastest siirdlasteks, kes liikusid samal ajal muinaskarjala hõimu varasemast keskusest Laadoga järve piirkonnas Neeva jõe äärde ja Soome lahe lõunarannikule (Laanest 1975: 19–21).

Paljudes käsitlustes on vadjalasi (omanimetusega *vad'd'alain*, *vad'd'akko*, ka *maavätši*) nimetatud praeguse Loode-Venemaa (*resp.* Leningradi oblasti) territooriumi põllisasukateks (vt Sjögren 1833: 26; Ränk 1960: 10; Heinsoo 1995: 150). Arheoloogide hinnangul võis vadjalaste muinasaegne asumisala – eristatud on loode-, kirde- ja lõunahõimu – ulatuda Kirde-Eestist kuni Inkere (Ižora) jõeni idas ja Soome lahest kuni Oudova (Gdov) linna jooneni lõunas (Moora & Moora 1964: 188; Ligi 1989: 22). Keskajal mainiti Vadjamaad (*Wathlandia*, *Wathlandia*, *Водская земля*) ja selle elanikke nii lääne kui ida allikates (vt ptk 1) ning piirkond andis nime ühele Novgorodimaa haldusüksustest, mis sai 15.–16. sajandil laiemalt tuntuks kui *Водская пятина* ehk Vadja viiendik (vt ptk 2). Vadjalased ristiti õigeuskuskeskajal, ning 17. sajandil, mil piirkond läks Rootsi ülemvõimu alla, teadvustasid nad end selgelt õigeusklikena (vt ptk 3). Teisalt soodustas ristiusk assimileerumist venelastega, mis tähendas suure osa oletatava vadja kirde- ja lõunahõimu varajast venestumist (vt Ligi 1993). Täpsemad andmed vadjalaste ja nende poolt asustatud külade kohta pärinevad 19. sajandi keskpaigast, mil akadeemik Peter von Köppen andmetel elas toonases Peterburi kubermangus 5148 vadjalast (Köppen 1851: 70–73). Ka järgnevad rahvaloendused on näidanud vadjalaste arvu järkjärgulist vähenemist, sest Peterburi linna lähedus ja venekeelne kooliharidus ei soodustanud vadja eneseteadvuse väärtustamist (Ernits 1996).

Juba keskajal kasutati vene allikates vadjalaste tähistamiseks samuti tšuudi (*чуди*) nimetust ning just selle etnonüümi vahendusel tulid vadjalased 18. sajandi lõpu õpetlaste töödessa (vt ptk 5). Vadja keele ja rahvaluule jäädvustamine sai hoo sisse 19. sajandil, mil pandi kirja hulgaliselt rahvalaule ja mõnevõrra muud suulist pärimust (vt ptk 6). Keeleuurijad on eristanud nelja murret – idavadja, läänevadja, kukkuzi ja kreevini –, millest praeguseks ajaks on alles paarkümmend läänevadja Vaipoolse murraku kõnelejat Lauga jõe suudme lähedases külas (vt Heinsoo 1996). Laastavalt mõjus vadja keelele ja kultuurile

Teine maailmasõda, mil enamus piirkonna läänemeresoome elanikkonnast Soome deporteeriti ning sõja lõppedes “suure kodumaa” avarustesse küüditati.

Veel enne suuri muutusi – 1942. ja 1943. aastal – väisasid vadja külasid Saksa okupatsiooni tingimustes eesti etnograafid ja keeleteadlased, nende hulgas ka keeleteadlane Paul Ariste (1905–1990), kes jätkas vadja ainestiku talletamist sõjajärgsete aastakümnete vältel (vt ptk 7). Tänu Ariste järjepidevale tegevusele vadja keele ja folkloori jäädvustamisel on tänaseks mitmete publikatsioonide vahendusel uurijate kasutada mahukas vadja keele ja kultuuri alane ainestik. Kuigi vadjalastel pole kunagi olnud oma kirjakeelt, on pärast Teist maailmasõda trükitud avaldatud eri murrakute sõnastikke (vt Kettunen 1986; Tsvetkov 1995) ning lõppfaasis on kogu keeleala ainestikku hõlmava vadja keele sõnaraamatu väljaandmine (vt VKS I–V).

2002. aasta ülevenemaalise rahvaloenduse andmetel pani end vadjalasena kirja 73 inimest (*Vadjalased* s.a.). Toetudes viimase kümne aasta välitööde kogemusele sõندان väita, et alates 1990. aastate lõpust on Vaipoolle vadja külades, iseäranis Luuditsas toimunud mõningane vadja etnilise eneseteadvuse tõus. Selle avaldumisvormideks on olnud vadja muusemi rajamine Luuditsa külla kohalikul initsiatiivil, sealse traditsioonilise külapäha-institutsiooni taastamine ning vadja laste folklooriansambli loomine kohalikus koolis (vt Ernits 2006). Peterburi vadja entusiastide ja Luuditsa muuseumi perenaise Tatjana Jefimova eestvõttel asutati 2005. aastal Vadja Kultuuri Selts (*Общество Водской Культуры*), mis annab välja ajalehte *Maaväçi* (“Maarahvas”).

Eesti keeles kasutusel olevad etnonüümid *isur* ja *isuri* on tuletatud vastavast venekeelsest etnonüümist *ижора*, mis on identne Neeva lisajõe venekeelse nimega. *Ižora* nimele vastab läänemeresoome nimi Inkeri, millel põhineb omakorda laiemalt tuntud Ingerimaa nimetus (Ariste 1956a: 32). Isurite hulgas olid 20. sajandil tuntud omanimetused *ižora*, *iņgeroin*, *iņgerikkoï*, *iņgerläin*, vanemate inimeste hulgas ka *karjalain*, mis viitab vana hõimunimetuse säilimisele (Nirvi 1971: 94, 137; Grünthal 1997: 172; Šlögina 2003: 592). Isurite muinas-aegne asuala lokaliseeritakse Neeva piirkonda, kuid küsimuses, millal isuri hõimud lääne poole liikusid, pole uurijate hulgas üksmeelt (vt Laanest 1986: 4). Sarnaselt vadjalastega tulevad isurid ajalooallikatesse keskajal, mil läänekiriku allikates esinevad nimed *Ingria* ja *Ingaria*, mille vasteks vanavene leetopissides on *Ижорская земля* (vt ptk 1). 13. sajandi keskpaigaks oli osa isureid omaks võtnud õigeusu. Sidemetest Novgorodi feodaalvabariigiga annavad tunnistust isurite osalemine novgorodlaste liitlastena sõjakäikudel ning Isuri ala nimetamine Novgorodi maakaitsevæe loendis. Ka isuritega asustatud ala kuulus sarnaselt vadjalastega 16. sajandil Vadja viiendiku koosseisu (vt ptk 2). Otseselt keskaegse Isurimaaga seostub piirkonna Rootsi ajal kasutusele tulev Ingerimaa kubermangu nimetus, mis oli toona suurem kui isuritega asustatud territoorium (vt ptk 3). Korduvate Vene–Rootsi konfliktide ajal pidi osa isureid oma algsetelt asualadelt lahkuma, mille tulemusena tekkisid keelesaared (nt Oredeži piirkonnas). Võrreldes vadjalastega oli isurite rootsiaegne asuala ilmselt suurem, kuid

ka isurite hulgas hakkas varakult toimuma assimileerumine: see toimus keelelise läheduse alusel Rootsi ajal Ingerimaale saabunud luterisusuliste uusasunikega, teisalt usuühtsuse alusel aga venelastega. Viimast suundumust soodustas ühtlasi 18. sajandi alguses Neeva deltale rajatud Peterburi linn, mis tõmbekeskusena tõi suurlinna erineva etnilise taustaga inimesi.

Täpsemad andmed isurite arvu ja külade kohta pärinevad 19. sajandi keskpaigast, mil Peter von Köppeni andmetel elas Peterburi kubermangus kokku 17 300 isurit (von Köppen 1855). Siis asus isureid suuremal hulgal Lauga jõe alamjooksu piirkonnas, Soikkola poolsaarel, Hevaha ja Oredeži piirkonnas. Nende piirkondade alusel on eristatud ka vastavalt nelja peamurret (Laanest 1964: 14). Soome rahvaluulekogujad "avastasid" isuritega asustatud piirkondade runorikkuse 19. sajandi keskel, mis tingis mitmete rahvaluulekogujate lähetamise isuri küladesse (vt ptk 6). 1930. aastatel loodi isuri kirjakeel, kuid õpetus toimus selles keeles vaid aastatel 1933–1937 (Laanest 1998: 35–36). Teise maailmasõja aastatel ja sellele järgnenud perioodil jagasid isurid sama saatust teiste piirkonna rahvarühmadega, kes koduküladest lahkuma pidid. Nõukogude perioodil asusid isuri keele uurimisega tegelema eesti uurijad, kuid see sai võrreldes vadja keelega vähema tähelepanu osaliseks. Peamiselt sõjajärgsel ajal isuri pagulastelt kogutud ainese põhjal avaldati 1971. aastal Soomes isuri murrete sõnaraamat (vt Nirvi 1971)

2002. aasta ülevenemaalise rahvaloenduse andmetel oli end isuritena identifitseerinud inimesi Vene Föderatsioonis 327 (*Isurid s.a.*). Nõukogude perioodil rajati kohaliku kalurikolhoosi toetusel Soikkola poolsaare Viisitinä külla Isuri muuseum. Tänapäevani tegutsevad isuri laulukoorid, mille liikmed on osaliselt küll isuri päritolu, kuid oma emakeelt enam ei valda.

Vadjalastest ja isuritest kirjutamise teeb raskeks nende asuala paiknemine ida ja lääne kultuuriruumide vahealal. Korduvad sõjalised konfliktid ja poliitiline maadejagamine on tinginud vadjalaste ja isurite kuulumise erinevate territoriaal-administratiivsete üksuste äärealadele. Sellest annavad tunnistust paralleelselt kasutusel olevad läänemeresoome, vene ja rootsi kohanimed. Samatüvelistel läänemeresoome toponüümidel on veel omakorda vadja-, isuri-, soome- ja eestipäraseid kujud. Käesolevas töös on kasutatud võimaluse korral läänemeresoome kohanimesid, eelistades nende olemasolul vadja ja isuri erikujusid. Muud ajastukohased nimekujud on esmamainimisel esitatud sulgudes või koos kommentaariga joone all.

Kogu uurimislool vältel on vadjalased ja isurid olnud valdavalt uurimistegevuse objektid. Nende rahvaste uurijad on olnud eri rahvustest ning pannud oma tähelepanekud kirja eri keeltes ja kirjaviisides. Kuna käesolevas töös on kesksel kohal vadjalaste ja isurite usundi tekstuaalsete representatsioonide käsitlemine, siis on analüüsitava tekstide tsiteerimisel võimaluse korral kasutatud esmaseid allikaid. Mõistmise hõlbustamiseks on tsitaadid tõlgitud eesti keelde ning joone all on ära toodud vastavad pikemad originaaltekstid vene, ladina, rootsi, saksa,

soome või vadja keeles (Paul Ariste talletatud vadja tekstide puhul on kasutatud nn soome-ugri transkriptsiooni). Väitekirjas leiduvad tõlked vadja, soome ja vene keelest<sup>13</sup> on teinud käesoleva töö autor. Tõlkeid rootsi keelest on aidanud teha Nastja Pertšonok ja Jürgen Beyer ning saksa keelest Elo-Hanna Seljamaa. Mitme ajastuspetsiifilise mõiste osas on töös kasutatud vene, rootsi või soome keelest üle võetud termineid (nt pogost, volost, ujezd, žitije, kivaltäär, runo), mis esinevad autoritekstis eestipärasel transkriptsioonis.

Väitekirja seitsmes eri ajastu usundikirjeldustele pühendatud peatükis on esil mõnevõrra erinevad märksõnad ja küsimuseasetused. Nii on töö esimeses peatükis “Vadjalaste ja isurite kirjeldamise ajalugu: ristiusustamise teema keskaegsetes allikates” lähema vaatluse all vadjalaste ja isurite tulek kirjalikesse allikatesse ning uurijate erinevad tõlgendused nende rahvastega seotud ajaloo-sündmustele keskajal. Kuna sellel perioodil on usundialane teave kultuurikirjelduslikuks analüüsiks liiga napp, siis on käsitluse põhiohk ajalookirjutuse probleematakal.

Järgnevas kolmes peatükis on vaadeldud vaimulike utilitaarse suunitlusega kirjeldusi vadjalaste ja isurite usundist. Töö teises peatükis “Novgorodi peapiiskoppide kirjad ja leetopissid: Vadja viiendiku elanike paganlikud kombed 16. sajandi esimesel poolel” keskendun enamal määral kristliku retoorika ja objektiivse etnograafilise kirjelduse vahekorra vaatlusele 16. sajandi allikates ning teiseusuliste kohta kasutataud ajastuomaste stereotüüpide eritlemisele. Kolmandas peatükis “Luteriusu kõrgvaimulike sõnastatud dokumendid: segeregatsioonipoliitika rootsiaegsel Ingerimaal” on põhitähelepanu pööratud usuküsimuse keelelisele ja etnilisele määratlusele 17. sajandi teise poole luteriusu vaimulike kirjutistes ning õigeusklike vadjalaste ja isurite püüdlustele endise usu juurde jääda. Töö neljandas peatükis “Õigeusu sinodi protokollid: ebausukombed 18. sajandi alguse Peterburi kubermangus” esitlen vadjalaste ja isurite usundi uurimisel seni kasutamata allikaid ning jälgin kristlike ja paganlike elementide vahekorda toonastes rahvapärastes kultustoimingutes.

Väitekirja kolmes ülejäänud peatükis käsitletakse usundikirjeldusi valgustusajastule järgnenud uurimisperioodidel, mil hirm kultuurilise ja usulise “teise” ees oli asendunud huviga selle vastu. Viiendas peatükis “Esimesed topograafilis-etnograafilised ülevaated: usundi teadusliku kirjeldamise algus 18. sajandi viimasel veerandil” analüüsin vadjalaste ja isurite usundi kohta esitatud seisukohti valgustusajastu ideestikust lähtunud õpetlaste töödes. Neis avaldub tendents “äsjaaavastatud” väikerahvaid eksotiseerida ning nende sünkretistlike usundinähtusi “paganlikustada”. Kuuendas peatükis “Rahvaluulekogujate märkmed ja reisikirjad: 19. sajandi soome uurijate kohtumised õigeusklikega” on fookuses rahvuslikult meeletatud Soome uurijate erinevad suhtlusviisid teiseusuliste vadjalaste ja isuritega. Sellel perioodil on uurijate põhitähelepanu

---

13 V.a tsitaadid Fjodor Tumanski teosest, mis on esitatud Elina Õpiku (1970) allikapublikatsiooni põhjal.

suunatud poetilise folkloori talletamisele, mistõttu usundivaldkond esiplaanil pole. Usuteema avaldub aga erinevates ühendustes reisikirjades, mis ühtlasi kajastavad uurija ja uuritava vastastikust "mütologiseerimist". Töö viimases, seitsmendas peatükis "Välitöömaterjalid ja -päevikud: Soome ja Eesti teadlaste usundikirjeldused 19. sajandi lõpus ja 20. sajandi esimesel poolel" on käsitletud vadjalaste ja isurite usundi uurimise paigutumist toona iseseisvunud rahvusteaduste kontekstis, usunditeema esiletõusu folkloorikogumisel ja analüüsimisel ning erinevaid vaatepunkte vadjalaste ja isurite usundiliste arusaamade mõtestamisel. Lähemalt vaadeldakse eesti uurijate esimest välitööretke vadja küladesse Teise maailmasõja ajal ning usunditeema esilekerkimist Paul Ariste vadja keele ja folkloori üleskirjutustes.

Kuna käesoleva töö põhiohk on suunatud ajaloolisele dimensioonile, siis piirdub käsitlus 20. sajandi esimese poolega. Pärast Teist maailmasõda muutus oluliselt nende rahvaste elukorraldus, nii nagu ka usundi uurimine distsipliinina. Vastav kirjeldusperiood vääraks üksikasjalisemat uurimust, mis ettevõtmise mahukuse tõttu pole siinse töö raames võimalik.

# 1. VADJALASTE JA ISURITE KIRJELDAMISE AJALUGU: RISTIUSUSTAMISE TEEMA KESKAEGSETES ALLIKATES

Esimeses peatükis on vaatluse all vadjalaste ja isurite ajaloo varaseima etapi kohta teavet vahendavad keskaegsed kirjalikud allikad ning nende uurijatepoolsed tõlgendused. Käsiteldav kirjeldusperiood hõlmab aega, mil vadjalased ja isurid ajalooareenile astuvad ning ulatub 15. sajandi lõpuni. Lähemalt vaatlen vaid üksikuid allikaid ning seega ei püri minu käsitlus kõikeammendavusele.

Siinse töö kontekstis on selle perioodi puhul oluline vadjalaste ja isurite kristianiseerimise küsimus. Erinevalt roomakatoliku usku ristitud eestlastest ja liivlastest, kelle usukommete kirjeldusi leidub mitmes Ida-Balti ristiusustamisega seotud keskaegses kroonikas,<sup>14</sup> pole õigeusu mõjusfääri jäänud vadjalaste ja isurite usundi kohta keskaegsetes allikates märkimisväärselt andmeid. Otsesed kirjalikud allikad keskaegse Vadjamaa ja Isurimaa ristiusustamise kohta puuduvad. Seetõttu on tõlgendused ristiusuga kokkupuudete aja ning ulatuse osas suurel määral oletuslikud ja teiseste allikate põhjal konstrueeritud. Nii on õigustatud olemasolevate allikate uus ülelugemine ning varem esitatud tõlgenduste kriitiline vaatlus.

Selle uurimisperioodi puhul ei ole tegemist spetsiifiliselt usundikirjeldustega, vaid siin keskendun enam ajalookirjutuse – ajaloo kirjutamise, kujutamise ja tõlgendamise – problemaatikale. Vaadeldes vadjalaste ja isurite ajalooareenile tulemist ja seda, kuidas vastavaid kirjalikke allikaid uurimustes on interpreteeritud, loon tausta hilisemate uurimisperioodide kultuurikirjeldustele. Vaatlen põgusaid keskaegseid allikaid just usundilise teabe ja kiriku tegevusega seoses. Lisaks vanavene leetopissidele<sup>15</sup> käsitlen vadjalaste ja isurite kristianiseerimise kulu kohta tõlgendusainest pakkuvaid roomakatoliku kiriku allikaid.

---

14 “Teise” kuvandist 11.–13. sajandi Põhja-Saksa misjonikroonikates vt Kaljundi 2005. Ida-Baltikumi rahvaste kirjeldamisest muudes sama ajastu allikates, nagu anonüümse autori *Descriptiones terrarum* (“Maade kirjeldus”) ja Bartholomaeus Anglicuse *De proprietatibus rerum* (“Asjade omadustest”) vt Tamm 2001; 2003.

15 Sõna “leetopiss” (< vn *леѡпѡисъ*) kasutan töös vanavene kroonikate tähistamiseks (sellise sõnakasutuse kohta vt Selart 2002). Leetopissid kajastavad iga-aastaste sissekannetena ajaloosündmusi alates Vene riigi loomisest. Keskaegsed leetopissid on säilinud mitmete 14.–18. sajandi ümberkirjutuste ja redaktsioonidena. Käesolevas töös on analüüsitud peamiselt Novgorodi esimese leetopissi mitmeid ümberkirjutusi, mis on avaldatud akadeemilise leetopissi-sarja *Полное собрание русских летописей* (“Täielik kogu vene leetopisse”) kolmandas köites (edaspidi PSRL III).

## 1.1. Vadjalaste ja isurite ajaloo uurimise historiograafiast

Vadjalased ja isurid kui eraldiseisvad etnilised rühmad “avastati” uurijate poolt 18. sajandi lõpus.<sup>16</sup> Isureid kirjeldas trükisõnas esimesena 1776. aastal Johann Gottlieb von Georgi (1729–1802); vadjalased leidsid esimest korda käsitlemist mõned aastad hiljem Ingerimaad külastanud baltisaksa pastori Friedrich Ludolph Trefurti (1743–1798) kirjutistes (vt Öpik 1970: 12). Kuigi neis kirjutistes kerkis küsimus tšuudide päritolust – vadjalasi nagu teisigi läänemere-soome rahvaid samastati vanavene kroonikates esinevate *чудь*-hõimudega –, ei seostanud uurijad leetopissides leiduvaid etnonüüme *водь* ja *ижора* vadjalaste ning isuritega.<sup>17</sup>

Lääne allikates esinevad vadja ja ingeri etnonüümid tõi 18. sajandi lõpus ajaloolaste teadvusse Henrik Gabriel Porthan (1739–1804), kes lokaliseeris Rooma paavsti bullades<sup>18</sup> nimetatud vadjalaste ja isurite alad konkreetsete geograafiliste piirkondadega. Aastatel 1784–1800 ilmunud Paulus Juusteni Soome piiskoppide kroonikale kirjutatud kommentaarides kirjeldas Porthan vadjalasi kui kunagi “märkimisväärset ja kuulsat” rahvast, kellest 19. sajandi alguseks oli järel vaid “vähe jäänuseid”, mis lubas tal kinnitada, et nad on “peaaegu täiesti hävinud järglasi jätmata” (Ojansuu 1906: 1–2). Nii pani Porthan aluse traditsioonile, mille kohaselt vadjalasi kirjeldatakse juba hääbunud või peatselt hääbuva rahvana.

Vene ajalookirjandusse tulid vadjalased ja isurid selgelt eristuva etnilise rühmana ühes esimeste ülevaadetega riigi ajaloost, mis kirjutati 19. sajandi esimesel poolel. Nii osutas etnonüümide *водь* ja *ижора* esmamainingutele vanavene allikates Nikolai Karamzin (1766–1826) oma monumentaalses Venemaa ajaloo ülevaates (vt Karamzin I: *np.* 73; II: *np.* 108).<sup>19</sup> Nimetatud etnonüümid seostas toonase Peterburi kubermangu elanike – vadjalaste ja isuritega – Andreas Johan Sjögren (1794–1855) aastal 1833 ilmunud uurimuses (lähemalt vt ptk 6.2), kus ta refereeris nii leetopisside kui läänekiriku allikate osutusi vadjalastele ja isuritele ning lükkas ümber varasemad vadja- ja isuri-etnonüümide ekslikud etümoloogiad (vt Sjögren 1833: 27).

Esimesed kompaktsed ja ülevaatlikud kronoloogiad vadjalaste ja isurite ajaloo kohta koostas akadeemik Peter von Köppen (1793–1864) Peterburi

16 Selle perioodi uurijatest ja uurimustest lähemalt vt ptk 5.2.

17 Leetopisside *водь*-etnonüümi tundsid küll näiteks vene ajaloolased Vassili Tatištšev (1686–1750) ja Fjodor Tumanski (1748–1810), kuid nad tõlgendasid seda vesiste paikade elanike nimetusena (vt Öpik 1970: 19, 27).

18 Bulla (< ladina ‘kapsel’) – paavsti ladinakeelne läkitus, mis on kinnitatud metallist pitseriga (ENE I: 652).

19 Karamzini teos *История государства Российского* (“Vene riigi ajalugu”) ilmus esimest korda aastatel 1816–1829 kokku 12 köites. Käesolevas töös kasutan väljaande 1842.–1844. aastate editsiooni faksiimiletrükki. Lühend *np.* (< *vn примечание* ‘märkus’) tähistab selle editsiooni iga köite lõpus esitatud kommentaare. Lühend *col.* tähistab teose põhiteksti nummerdatud veerge.

kubermangu etnograafilist kaarti kommenteerivates kirjutistes, milles ta refereeris kõiki selleks ajaks teada olevaid asjakohaseid ajaloo allikmaterjale kuni 18. sajandi lõpuni.<sup>20</sup> Paljudele hilisematele ajalooülevaadete kirjutajatele on jäänud von Köppeni kronoloogiad suunaandvaiks; neile on sekundaarsete allikatena sageli viidatud ning on ilmne, et just sealt pärinevad mitmed ajalookirjutuse vanema perioodi “verstapostid”, mis korduvad ühest ajalooülevaatest teise. Nii toetuvad von Köppenile suurel määral näiteks nii Matthias Johann Eisen (1857–1934), kes tutvustab vadjalaste ja isurite ajalugu Eesti lugejale 1922. aastal avaldatud raamatus “Eestlaste sugu”, kui ka Lauri Kettunen (1885–1963) vadja häälikuloo alase monograafia sissejuhatuses (1930).

20. sajandi ajaloolased on vadjalaste ja isurite etnilist ajalugu käsitlenud peamiselt möödaminnes, muude teemadega haakuvalt. Põhjalikuma ülevaate Vadjamaa ja Isurimaa ajaloo kohta keskajal avaldas 1940. aastal vene ajaloolane S. Gadzjatski. Tema artikkel *Вотская и Ижорская земли Новгородского государства* (“Novgorodi riigi Vadjamaa ja Isurimaa”) toetus küll varasemate allikate osas von Köppeni kronoloogiale, kuid selles on 1930. aastateks uurijate kasutada olevaid arheoloogiliste kaevamiste tulemusi, leetopissikatkeid, maarevisjoni materjale ja muid dokumente julgelt tõlgendatud ning vastavad teadmised ka laiemale taustale asetatud. Gadzjatski esindas ajastule omaselt patriootilist koolkonda vene ajalookirjutuses, millele oli iseloomulik 13. sajandi sündmustest kirjutades Aleksander Nevski tegude õilistamine ja roomakatoliku kiriku ittalaenemise püüdluste taunimine (vrd Selart 2002: 15). Autor rõhutas vadjalaste ja isurite varaseid tihedaid sidemeid Novgorodiga ning nende orgaanilist kuulumist idaslaavi mõjusfääri. Kirjutises tuli esile nõukogude ajalookirjutusele omane klassivõitluse teema: ta osutas mitmel puhul varasemates allikates kajastuvatele feodaalsuhetele ning valitseva klassi reeturlikule tegutsemisele saksa ja rootsi võõrvallutajatega koostööd tehes. Hiljem on vene (aga mitte ainult) ajaloolased Gadzjatski kirjutatut sageli kasutanud ning tema tõlgendustega kas nõustunud või püüdnud neid ümber lükata. Sama suuna esindajatena võib nimetada mitmeid vene ajaloolasi, sh Arseni Nassonovit ja Igor Šaskolskit (vt nt Nassonov 1951; Šaskolski 1978), kes lähtuvad samast Suur-Vene ideestikust. Selle kohaselt olid vadjalased ja isurid koos teiste piirkonna läänemeresoome rahvarühmadega (karjalased, vepslased) “aegade algusest saati” rahumeelsetes suhetes venelastega ning nende järkjärguline assimilatsioon kõrgemal arenguastmel oleva vene rahvaga oli ajalooline paratamatus.

S. Gadzjatski seisukohtadega polemiseeris näiteks eesti etnograaf Gustav Ränk (1902–1998; vt ka ptk 7.3.2.1) oma paguluses ilmunud soomekeelse etnograafia-alase monograafia *Vatjalaiset* (“Vadjalased”; 1960) sissejuhatuses. Kuigi Ränk viitas oma kirjutises Gadzjatski uurimusele vaid korra, võib kahte tööd võrreldes veenduda, et ta oli vene uurija kirjutatuga hästi kursis ning tema põgus käsitlus sisaldab mitmeid allusioone selles esitatud seisukohtadele. Ränga

---

20 P. von Köppeni teostest ilmusid nii vene- kui saksakeelsed versioonid; vrd von Köppen 1851; 1855; 1861; 1867.



käsitlus oli mõjukas Lääne kultuuriruumis ning sellele toetusid mitmed muud vadjalaste kohta kirjutatud ülevaated (vt nt Vuorela 1960).

Nõukogude Eestis toetus paljude tõlgenduste osas Gadzjatski kirjutisele arheoloog Harri Moora, kes avaldas koos Aliise Mooraga 1964. aastal artikli “Vadjalaste ja isurite etnilisest ajaloo” (Moora & Moora 1964). Harri Moora kirjutatud arheoloogiat ja vanemaid kirjalikke allikaid käsitlev osa selles artiklis koondas ammendavalt senised arheoloogide seisukohad ning esitas uudse hüpoteesi vadjalaste ja isurite etnogeneesi kohta. Nii pakkus H. Moora välja vadja hõimude jaotuse ning seostas selle konkreetsete arheoloogiliste leidude ning kirjalike allikate andmetega. Kirjutise feodaal- ja klassisuhteid puudutav osa oli samuti kantud nõukogude ajale iseloomulikust ideoloogilisest retoorikast.

Soome uurijad on vadjalaste ja isurite ajaloo uurimisel esindanud vastaspoolt Vene “patriootlikule” suunale. Nende töödes tuleb esile Vene ohu teema ning Vadja- ja Ingerimaa ajalugu on vaadeldud osana Soome või Karjala ajaloo kohta kirjutatud ülevaated Erkki Kuujo (snd 1921) ja Heikki Kirkinen (snd 1927). Seda ajajärku käsitletakse neis töödes (vt Kuujo 1969; Kirkinen 1991) ühtlasi kui omamoodi eeletappi “kuldsele” Rootsi võimuperioodile 16.–17. sajandil, mil alale tulid luteriusulised väljarändajad Soomest.

Varasema ajaloo allikaid seostatuna arheoloogiliste kaevamiste uute tulemustega on rohketes kirjutistes alates 1980. aastatest tõlgendanud vene arheoloog Jevgeni Rjabinin, kellest kujunes Nõukogude ajal peamine vadja ja isuri arheoloogia uurija. Mitme kümnendi kestel toimunud ulatuslikud arheoloogilised kaevamised on lubanud Rjabininil avaldada suurel hulgal uurimusi, sh ka Vadja- ja Isurimaa kristianiseerimise kohta (nt Rjabinin 1997; 2001). Varasemate ajalooallikate loendid ja nende tõlgendused on tema töödes suuresti korduvad ning need osutavad vadjalaste tihedatele seostele Novgorodiga. Vaieldamatult on Rjabinin vadja arheoloogia alastes küsimustes autoriteediks, kelle seisukohtadele sageli viidatakse ka vanema ajaloo alastes uurimustes ja ülevaadetes (vt nt Konkova 1992; 2003; Nazarova 2001).<sup>21</sup>

Põhjaliku uurimuse 13. sajandi Liivimaa ja Vene poliitilistest suhetest kirjutanud ajaloolane Anti Selart (snd 1973) on tabavalt osutanud tõsiasjale, et eri autorid on seda ajastut käsitledes “lähtunud mitte niivõrd allikmaterjalist ja professionaalsetest reeglitest, kuivõrd oma poliitilistest ja ideoloogilistest sümpaatiatest ja antipaatiatest” (Selart 2002: 9). Sama võib üldistatult väita ka

21 Vene arheoloogide seisukohtade alase diskussiooni alustas 1990. aastate alguses eesti arheoloog Priit Ligi (1958–1994), kelle uurimisteema puudutas vadjaräaseid kalmeid Eesti alal. Selle muististerühma uurimise käigus tegeles Ligi ka kogu Vadja- ja Isurimaa arheoloogia ning selle historiograafiaga (vt nt Ligi 1989; 1993). Ligi pidas küsitavaks venelaste suurearvulist migratsiooni Loode-Vene piirkonda 5.–12. sajandil, rõhutades keelevahetuse rolli kohaliku läänemeresoome elanikkonna assimileerumisel. Tema käsitluse kohaselt võttis vene keele kui prestiižsena suhtlusvahendi esmalt üle linlike keskuste vahendusel kohalik ülikkond ning tähtsat rolli mängis nivelleerumisel õigeusk.

vadjalaste ja isurite ajaloo varaste allikate tõlgendamise kohta, mis liiatigi osaliselt kattuvad Selarti käsitletud ajastu ja piirkonnaga. Vadjalasi ja isureid, *resp.* Vadjamaad ja Isurimaad, on kirjeldatud asetsevana keskajal (ja hiljemgi) ida ja lääne kultuuriruumide piirilal ja selle tulemusel on neil olnud kokkupuuteid nii varase Novgorodi riigiga kui ka Liivimaalt ja Rootsist lähtunud ristsõjaretkede paganlike alade kristianiseerimiseks. See, kuidas suhteid ühe või teise poolega on tõlgendatud, on aga eri autorite töödes kardinaalselt erinev.

Käsitledes erinevaid “ideologiseeritud” ajalootõlgendusi Liivimaa ja Vene suhete kohta keskajal, on Selart viidanud jäiga vastasseisu taandumisele lääne ja ida orientatsiooniga ajaloolaste vahel alates 1990. aastatest (vt Selart 2002: 18). Vastav muutus langes kokku nn külma sõja perioodi lõpuga, mis ühtlasi mõjutas nii ühe kui teise poole hinnanguid ajaloosündmustele. Olulist lisa vadjalaste ja isurite ajaloo tõlgendamisel on siinkirjutajale pakkunud ajaloolaste tööd, milles on eelpoolnimetatud maailmavaateline barjäär ületatud ning mis lähtuvad suurel määral samadelt ideoloogilistelt alustelt. Nimetada võib vene ajaloolase Jevgenia Nazarova töid (vt nt Nazarova 2001) ning eriti viljakaks kujunes tutvumine Anti Selarti uurimustega (Selart 1998; 2002), mis on oluliselt korrigeerinud minu rõhuasetusi käesolevas töös.

## 1.2. Punktiirjooni vadjalaste ja isurite keskajast

Kirjalikke allikaid vadjalaste ja isurite kohta keskajal on kasinalt. Tegemist on üsna piiratud tekstide hulgaga, milles esitatud vähesed teated nende rahvaste kohta korduvad sagedasti ajalookäsitlustes ja -ülevaadetes. Allikate piiratus pole takistanud uurijatel neid väheseid andmeid küllaltki erinevalt tõlgendada.

Nimeliselt mainitakse vadjalasi esmakordselt 11. sajandil Novgorodi leetopissis, isureid aga ligi kaks sajandit hiljem Henriku Liivimaa kroonikas (PSRL III: 17; HLK XXV: 6; Grünthal 1997: 123, 175). Vadjamaa ja Ingerimaa tulevad läänekiriku dokumentides geograafiliste terminitega esile 13. sajandil. Ühenduses Põhja-Euroopa kristianiseerimisega on Rooma paavsti läkitustes põgusalt nimetatud Vadjamaa ja Ingeri paganaid. Samast ajajärgust on andmeid sõjakäikudest vadjalaste ja isurite alale läänesuunalt, eesmärgiga piirkond allutada ja selle elanikud roomakatoliku usku ristida (lähemalt vt Selart 2002: 113–154). Arheoloogilise leiumaterjali tõlgendamisel on uurijad osutanud, et 13. sajandi teisel poolel intensiivistus ka õigeusu kiriku tegevus ning võib oletada, et just siis tihenesid nende piirkondade sidemed Novgorodi feodaalvabariigiga (vt Rjabinin 2001). Sama tendentsi kajastuseks on vadjalaste ja isurite nimetamine leetopissides Novgorodi maakaitseväge koosseisus, samuti kivikindluste ja kloostrite rajamine kõnealusesse piirkonda. Vadjalasi ja isureid mainitakse nii lääne kui ka ida allikates 14. sajandil ühenduses Rootsi initsiatiiviga piirkond oma kontrolli alla saada ning selle elanikud roomakatoliku usku pöörata (nt Šaskolski 1978). 14. sajandil hakkab Novgorodi mõjuvõim

vähemena ning 15. sajandi teisel poolel liidetakse Novgorodi feodaalvabariik – vadjalaste ja isuritega asustatud alad kaasa arvatud – Moskva suurvürstiriigi koosseisu (Kirkinen 1991: 61–66).

Loomaks tausta alates 16. sajandi esimesest poolest teada olevate usundikirjelduste vaatlusele, annan allpool ülevaate tekstidest, mille vahendusel vadjalased ja isurid ning vastavad piirkonnad – Vadjamaa ja Isurimaa – kirjalikesse allikatesse tulevad. Põhjalikumalt vaatlen 13. sajandi sündmusi kajastavaid tekste. Paigutan katkendlikud teated kontekstuaalsesse raamistikku, kuna kultuurikirjelduslikuks analüüsiks ei paku vaadeldavad allikad veel ainet. Sellest tulenevalt käsitlen siinkohal ulatuslikumalt vadjalaste ja isurite kohta käivate teadete uurijatepoolseid tõlgendusi. Pööran tähelepanu tõlgendustes aja jooksul toimunud muutustele ja osutan nende ideoloogilisele määratusele.

### 1.3. Vadjalaste ja isurite esmamainimise küsimus

#### 1.3.1. Jaroslavi korraldus teedest

Nikolai Karamzinist alguse saanud historiograafilises traditsioonis seostatakse vadjalastele ning Vadjamaale viitava etnonüümi esmakordne esinemine Vana-Vene kirjalikes allikates Novgorodi vürsti Jaroslavi korraldusega teede ja sildade korrashoidmise kohta (*А се уставъ Ярослава князя о мостехъ*; vt Karamzin II: col. 38).<sup>22</sup> Suurvürst Jaroslav Targa valitsemisaja (1019–1054) alusel 11. sajandi esimesse poolde dateeritud dokumendile ja seal nimetatud etnonüümile *Вочьскаа* – erinevais allikais esineb sõna ka kujul *Вочкая*, *Водьская* – on vadjalaste ajalookirjutuse kontekstis korduvalt viidatud,<sup>23</sup> kuid reeglina pole uurijad vastavat kirjakohta oma töödes ära toonud ega seda õieti refereerinud. Põhjus on ilmselt selles, et tegemist on lühikese, mõnevõrra segase ja raskesti tõlgendatava tekstikattega.

Jaroslavi korraldus – üksiti vadjalaste mainimise fakt selles – on teksti ebamäärasusest hoolimata siiski uurijate suure tähelepanu osaliseks saanud põhjusel, et vadja-etnonüüm esineb selles Novgorodi sajaliste<sup>24</sup> loendis. Kokku on

22 Täistekst on esitatud nt Karamzin II: np. 108; PSRL III: 507; Rõbakov 1938: 135–136; *Drevnerusskije...* 1976: 149–152.

23 Vt nt von Köppen 1851: 18; Gadzjatski 1940: 101; Ränk 1960: 13–14; Moora & Moora 1964: 188; Kuujo 1967: 47; Kirkinen 1991: 39; Grünthal 1997: 123.

24 Vn *ста, сотни* – Vana-Vene keskustes tegutsenud kaupmeeste korporatsioonid, mis moodustati territoriaalsel ja erialasel printsibil. Sajalised ühendasid reeglina ühe valdkonna käsitöölisi, kes elasid ühes või mitmes lähedases kvartalis. Sajalistel oli õigus valida omaavalitsus; sõja ajal moodustasid sajalised sõjalisi üksusi. 12.–13. sajandil oli Novgorodis sajalistel ka oluline poliitiline tähendus, kuid hilisemal linna “otsadeks” (*концы*) jagamisel sajaliste organisatsioonide tähtsus vähenes. (Gladki 2001: 650.)

korralduses üles loetud 19 sajalist. Dokumendis on ära märgitud sajaliste kohustused linnasiseste tänavate ja Novgorodist väljuvate teede ning neil olevate sildade korrastamisel. Vadja sajaline koondas eeldatavasti Novgorodis kaupmehi, kes kauplesid vadjalastega või kelle kaubateed läbisid Vadjamaad.

S. Gadzjatski (1940: 101) tõlgenduse kohaselt võib dokumendi põhjal teha järelduse, et 11. sajandil olid vadjalased Novgorodi mõjusfääris ja sellel ajal olid olemas intensiivsed majanduslikud sidemed, mis tingis vastava kaubandusliku organisatsiooni loomise. Gustav Ränk kordas oma käsitluses üldjoontes Gadzjatski selgitust allikate ea ning sajaliste toimimispõhimõtte ja novgorodlaste Vadja-suunalise kaubandustegevuse kohta, kuid vadjalaste Novgorodi mõjusfääri kuulumist sel ajajärgul ta ei oletanud. Ränk täiendas kirjakohta tõlgendust, osutades sajaliste alusel moodustatud iseseisvatele linnaosadele ning märkides ära samasuguse jaotuse püsimise 15. sajandi lõpul, mil Novgorodi alad olid liigendatud viiendikeks. (Ränk 1960: 13; ptk 2.1.)

Novgorodi sajaliste, linnaosade ja ümberkaudsete alade seoste on viidanud mitmed vene ajaloolased (nt Artsihovski 1945), küll on aga juba alates 1930. aastatest pakutud välja dokumendi uusi dateeringuid. Näiteks B. A. Rõbakov, kes keskendus 1938. aastal ilmunud artiklis Jaroslavi korralduse analüüsile, pidas küsitavaks dokumendi seostamist 11. sajandi ja Jaroslav Targaga (Rõbakov 1938: 144–145). Korralduses ning leetopissides esinevaid isikunimesid kõrvutades jõudis Rõbakov järeldusele, et tegemist oli pigem vürst Jaroslav Vsevoloditšiga (valitses 1215–1246) ning ta dateeris kõnealuse dokumendi kaks sajandit hilisemasse aega, aastatesse 1230–1235 (samas: 146–150). Seegi dateering pole uusimates vadjalaste ajaloo kohta kirjutatud ülevaadetes püsima jäänud. 21. sajandi alguse uurijate töödes on nimetatud allikas seostatud veel hilisema perioodiga, 1260. aastatega, ning siis valitsenud suurvürst Jaroslav Jaroslavitšiga (1238–1270) (vt Rjabinin 2001: 10; Konkova 2003: 4; Šlõgina 2003: 557).

Küllalt veenvalt on põhjendatud seega Jaroslavi korralduse enam kui kaks-sada aastat hilisem dateering, mis võtab ürikult ära au olla ajaliselt esimene vadja nime sisaldav ajaloodokument. Omal kombel sobitub hilisem dateering märksa paremini Ränga viidetega hansa-ajale ning Gadzjatski tõlgendusega vadjalaste tihedatest suhetest Novgorodiga, mis olid 13. sajandi alguses kindlasti aktuaalsemad kui 11. sajandil. Kuigi allika uus dateering esitati juba 1938. aastal, on krestomaatiline Jaroslav Targale viitav tõlgendus olnud väga püsiv ning jäänud korduma paljudesse ajalookäsitlustesse ja ülevaadetesse. Selles avaldub ilmselt teadustraditsiooni konservatiivsus ja inerts, mis lähtub liigselt varasematest autoriteetidest ning ei lase uuemaid tõlgendusi esiplaanile tõusta.

### 1.3.2. Novgorodi leetopissid

Järgnevalt vaatlen lähemalt sissekandeid leetopissides, mis on taustaallikana jätkuvalt kujundanud vadjalaste ja isurite asuala esiajaloolist kuvandit. Kolm sis-

sekannet Novgorodi esimesest leetopissist, vastavalt aastate 1069, 1149 ja 1228 kohta, kajastavad lakooniliselt sel ajal toimunud vadjalaste ja isuritega seotud sõjalisi aktsioone. Nendes kirjakohtades on nähtud vadjalaste ja isurite erinevat poliitilist orienteeritust ning osutatud sedakaudu teatavale dünaamikale suhetes Novgorodi feodaalvabariigiga. Neljas käsitletav maining kajastab 1215. aasta näljahäda, ning seda on kasutatud ajalookirjutuses näitena vadjalaste hääbumisloost.

Vadjalasi (*вожане*) on Novgorodi leetopissis mainitud esmakordselt **1069.** (6577.)<sup>25</sup> aasta kohal, kus on juttu vadjalaste osavõtul toimunud Polotski vürsti Vseslav Bretšislavitši sõjakäigust novgorodlaste vastu.

“Izjaslav tuli Ljahhist, aga Vseslav põgenes Polotskisse; ja põletas Podolje. Sellel samal aastal, sügisel, oktoobrikuu 23-ndal, jumala venna püha Jakovi päeval, reedel, kell 6 päeval, tuli jälle Vseslav Novgorodi; novgorodlased asetasid nende vastu sõjaväe Zvernitsa lähedal Kzemlil; ja jumal aitas vürst Glebi novgorodlastega. Oh, suur oli vadjalaste häving ja neid langes lugematul hulgal; kuid vürst ise pääses jumala tahtel põgenema.”<sup>26</sup>

Leetopissis kajastub 11. sajandi Venemaa poliitiline killustatus ning vürstiriikide ja vürstiperekondade vaheline rivaliteet. Selleks ajaks olid Rjurikovitšite dünastia ja Kiievi kõrvale tekkinud uued dünastiad ja võimukeskused (Polotsk, Smolensk, Vladimir), mis võistlesid omavahel domineeriva positsiooni pärast. Nii Novgorodi kui Polotski vürstiriigi valitsemisel järgiti malli, mille alusel kuulus juhtroll riigis kohalikule kogukonnale. Vürst kutsuti väljastpoolt ning tema võimutäius oli kohapeal piiratud; sagedased olid juhud, kui kogukonnaga konflikti sattunud vürst linnast minema kihutati, kuigi ta ei soovinud võimust loobuda. (Vt Selart 2002: 11–12.)

Polotski vürsti sõjakäiku Novgorodi on samuti tõlgendatud vürstide ja vürstiriikide vahelise rivaliteedi avaldusena. Vene ajaloolase A. Nassonovi tõlgenduse kohaselt oli vürst Vseslav nimetatud retke eel Polotskist pagendatud ning ta tuli Vadjamaale mitte suure rahvaväe, vaid heal juhul väikese sõjasalgaga (Nassonov 1951: 80; vrd Rjabinin 1997: 17). Tekstist ei selgu, mis laadi suhted olid vadjalastel Polotski vürstiga. Võib oletada, et vürst Vseslav tuli

25 Sulgudes on esitatud aastaarvud leetopissides kasutatud ajaarvamise järgi.

26 *Приде Изяславъ съ Ляхы, а Всеслав бежа Полотьску; и погоре Подолие. Въ то же лето, осень, месяца октября въ 23, на святого Якова брата господня, въ пятнични, въ часъ 6 дни, опять приде Все[слав] в Новугороду; новгородци же поставиша пълкъ противу ихъ у Зверинця на Къземли; и пособи богъ Глебу князю съ новгородци. О, велика бяше сеця Вожняномъ, и паде ихъ бецисльное число; а самого князя отпустиши бога деля.* (PSRL III: 17; tõlke katkeid vrd Akiander 1849: 21; Eisen 1922: 101; Kirkinen 1991: 39; vt lisaks refereeringuid von Köppen 1851: 18–19; Gadzjatski 1940: 101–102; Nassonov 1951: 80; Ränk 1960: 15; Konkova 1992: 71; 2003: 3; Rjabinin 1997: 16–17; Selart 2002: 138.)

vadjalaste juurde pärast Polotskist välja ajamist ning ta võis olla seal maapaos.<sup>27</sup> Nii on uurijad selles Novgorodi-vastases sõjakäigus näinud ennekõike Polotski vürsti huvidest lähtuvat ettevõtmist. Soome ajaloolase Heikki Kirkise (1992: 39) hinnangul võis Polotski sõjaväes olla vadjalastest palgasõdureid; vadjalaste endi sõjaretk Novgorodi vastu tundus nii Kirkisele kui ka Nassonovile (1951: 80) toonaseid olusid arvestades ebatõenäoline.

Teisalt on uurijad näinud selles tekstis vadjalaste püüdlust vabaneda Novgorodi kavatsustest laiendada neile andamikohustust (vt Rjabinin 1997: 17; Konkova 2003: 3). Selline sedastus põhineb tõenäoliselt Gadzjatskil, kes vaatles vadjalaste osalemist selles sõjakäigus reaktsioonina uut tüüpi ekspluateerimisvormide pealesurumisele Novgorodi poolt, millega kaasnes üleminek “primitiivselt vasalliteedilt feodaalsele ekspluateerimisele” (Gadzjatski 1940: 102).

Nimetatud leetopissi-sissekande tõlgendustes avalduvad erimeelsused vastavalt sellele, missugune on uurijapoolne vaade vadjalaste iseolemisele või selle puudumisele. G. Ränk ei olnud Gadzjatski tõlgendusega päri ning avaldas kahtlust vene uurija oletuse suhtes, mille kohaselt olid vadjalastel oma “bojaarid”, kelle kaudu oli Vadja ala 11. sajandil Novgorodiga läänisuhetes. Märksa enam on Rängale sümptatiseerinud vadjalaste iseolemise idee. “Mitmeid ajaloolisi sündmusi arvesse võttes näib siiski tõenäolisemalt, et Vadja rahvas on elanud vähemalt Novgorodi riigi ajal pigem oma oludes allumata ühelegi siduvale keskvõimule või tunnistamata selle keskvõimu, Novgorodi, täielikku kontrolli enese üle. Nii jääb Vadja ennekõike territoriaalseks üksuseks, mida Novgorod “valitses” sedavõrd, kuivõrd see oli vajalik majanduslik-kaubanduslikes ja rahalistes huvides.” (Ränk 1960: 14–15.)

Ränga arvates ründasid vadjalased Polotski vürsti liitlasena novgorodlasi seetõttu, et “Novgorodi võim oli rahvale vastumeelne ja ebaõiglane” (samas: 15). Ilmselt püüdis Ränk seesugust meelsust rõhutades tasakaalustada nõukogude uurijate töodes sugereeritud lihtrahva ja valitseva klassi vastandust ning vadjalaste ja slaavlaste lähedasi suhteid. Seejuures osutas Ränk vadjalaste sõltumatusel, pidades ilmselt silmas eestlaste muistset iseiseseisvusaega.

Ainuke Novgorodi leetopissi teade vadjalaste (*Водь*) kohta 12. sajandist vahendab sündmusi **1149.** (6657.) aasta kohal seoses hämelaste (*Емь*) sõjaretkega vadjalaste vastu.

„[---] Sellel samal talvel tulid hämelased vadjalaste vastu umbes tuhandemehelise sõjaväega; ja seda kuuldes novgorodlased, arvult ehk 500, läksid vadjalastega nende vastu ja ei lasknud pakku ühtegi meest.”<sup>28</sup>

27 11. sajandil olid Polotski maksualuste seas liivlased, keda osaliselt valitsesidki Polotski vürstid. On andmeid, et poliitilise olukorra pingestudes olid Vene vürstid maapaos ka mitte-vene aladel, nt Riias ja Otepääl. (Vt Selart 2002: 72–74.)

28 *На ту же зиму придоша Емь на Водь ратью не въ тысящи; и услышавъше Новгородьци любо въ 500 съ Водью, идоша по нихъ, и не упустиша ни мужа.* (PSRL III: 28; vrd tõlkeid Akiander 1849: 32; Linna 1989: 122; refereeringuid vt

Et hämelaste röövretke tagasilöömisel osalesid novgorodlased koos vadjalastega, siis on selles teates nähtud “vaieldamatut” märki vadjalaste ja novgorodlaste vaheliste sidemete tugevnemise kohta (Gadzjatski 1940: 102). Sellist seletust rõhutati just kõrvutatuna 1069. aasta sissekandega samas leetopissis, milles vadjalasi mainiti Novgorodi vastastena. Ühtlasi on ka seda fakti loetud tunnistuseks vadjalaste vasallisõltuvuse kohta Novgorodist (Rjabinin 2001: 10).

Teist suundumust esindanud G. Ränk jätkas oponentimist sellegi teksti tõlgendamisel. Ta tõdes, et Novgorodi positsioon ei olnud sellel ajal sugugi kindel, millele osutavad 13. sajandi jooksul toimunud Vana-Liivimaa katsed vadjalaste ja isurite alal kanda kinnitada (vt Ränk 1960: 16). Põgusate leetopissikatketel põhjal Novgorodi-Vadja sõltuvusseoste nägemist peab küsitavaks ka Anti Selart, kes ühtlasi märgib, et saagi kogumise eesmärgil ette võetud sõjakäigud naaberladele kuulusid tollase traditsioonilise majanduse juurde. Nii ei ole põhjust neid vaadelda “kõrge poliitika” avaldumisvormidena, mille kajastuseks peaks olema ühe või teise riigi poliitilised huvid (Selart 2002: 101, 139).

Eeltoodud kroonikasissekandele analoogne on Novgorodi leetopissis leiduv esimene maining isurite kohta. **1228.** (6736.) aasta sissekandes on samuti juttu hämelaste sõjaretkest. Annalisti järgi ründasid hämelased sedakorda Laadoga linnust. Laadogalastel ja novgorodlastel õnnestus hämelased tagasi lüüa ning taanduvaid vaenlasi hävitasid teiste hulgas isurid (*Ижерыне*) ja karjalased (*Корела*).

“Seejärel said isurid pakku läinud hämelased kätte ja tapsid seal neist paljud, aga viimased läksid laiali, kuhu keegi sai; neidki tapsid karjalased, kus iganes nad kätte saadi, kas metsas, nurmel või laagripai-gas: neid oli tulnud 2000 või enam, jumal teab, aga nad kõik surmati.”<sup>29</sup>

Seegi kirjakoht on lubanud uurijatel väita, et isurid olid 13. sajandil tihedates seostes novgorodlastega ning astusid vastu lähedastele aladele rüüsteretki teinud soome hõimudele.

13. sajandi alguses nimetatakse vadjalasi Novgorodi esimeses leetopissis ka **1215.** (6723.) aasta kohal ühenduses Novgorodi tabanud näljahädaga. Kirjutisest kirjutisse on selles seoses korratud lausekatket “aga vadjalased surid ja ülejäänud läksid laiali”.<sup>30</sup> Teate paremaks mõistmiseks lisan sellele avarama tausta, mis üldjuhul on varasemate uurijate töödes puudunud. Nimelt nimetas kroonikakirjutaja esmalt näljahäda põhjust: 1215. aasta sügisel külmusid kogu

---

von Köppen 1851: 19; Gadzjatski 1940: 102; Ränk 1960: 16; Kuujo 1969: 47; Kirkinen 1991: 39; Konkova 1992: 71; Konkova 2003: 4.)

29 *Последъ же оставъшися Ижерыне устретоша ихъ бегающе, и ту ихъ избиша много, а прокъ ихъ разбежесе, куды кто видя; нъ техъ Корела, где обидуче, въ лесе ли, выводяче, избиша: бе бо ихъ пришло творяху 2000 или боле, богъ вестъ, а то все мертво.* (PSPR III: 270–271; vrd tõlge Linna 1989: 127.)

30 *а Вожане помроша, а останъке разидесе* (PSRL III: 54).

Novgorodi volostis<sup>31</sup> taliviljad ning vilja sissevedu Toržokist katkes, mille tulemusena viljahinnad Novgorodis tõusid. Tagajärjena on annalist üles lugenud seigad, mille järgi pidi rahvas hakkama sööma männikoort, pärnalehti ja sammalt, loobuma lastest jms.

“Samal sügisel juhtus palju halba. Pakane rikkus vilja volostis, kuid Toržokis kõik säilis ilma kahjustusteta. Ja vürst võttis vilja Toržokis ja ei lasknud linna ühtegi koormat. Ja vürsti saadeti paluma Semjon Borissovitsš, Vjatšeslav Klimjatitš, Zubets Jakun, ja ta võttis nad kinni. Ja kelle tahes saatis, selle vürst võttis kinni. Ja Novgorodis oli päris halb: tünn rukist maksis kümme grivnat ja tünn kaera kolm grivnat ja naerikoorem kaks grivnat. Inimesed sõid männikoort ja pärnalehti ja sammalt. Oh, oli see vast kurb, vennad: lapsed nad andsid orjadeks; ja nad tegid vennashaua ja kuhjasid selle täis. Oh, oli muret: turul olid laibad, tänavail laibad, põldudel laibad, koerad ei jõudnud inimesi [laipu] ära süüa; aga vadjalased surid, ja ülejäänud läksid laiali, ja nii meie pattude pärast tühjenes meie valdus ja meie linn.”<sup>32</sup>

Laialt on levinud S. Gadzjatski seisukoht, kes tõlgendas eeltoodud leetopissilõiku kõigi vadjalaste kohta käivana, tõdedes siiski, et vadjalased pidid mõne aja möödudes oma asualadele tagasi pöörduma, sest allikates leiavad nad ka hiljem mainimist. Samas mõõnis Gadzjatski, et tagasipöördujad olid vaid “vadjalaste jäänused” ning nii “vähenes vadjalaste osatähtsus Novgorodi majanduslikus ja kultuurilises ühistegevuses ning tugevnes nende Novgorodi-suunaline poliitiline orientatsioon.” (Gadzjatski 1940: 103.) Kuna aga leetopissikatkes kirjeldati pigem olusid linnas (mainitud on turgu, tänavaid), siis on Heikki Kirkinen oletanud, et kirjakoht puudutas hoopis Novgorodis olnud vadjalastest kaupmehi, mitte aga maapiirkondade inimesi (Kirkinen 1991: 39). See seisukoht on laiemas uurimisloos paraku tähelepanuta jäänud.

---

31 Volost (< vn волост) – siinses kontekstis tähistab sõna kogu vürstiriigi territooriumit või linnale kuuluvaid maapiirkondi (vt Gladki 2001: 122; sõna hilisemaid tähendusi vt ptk 2.5.1).

32 *Тои же осени много зла ся створи: поби мразь обилье по волости, а на Търожку все чело бысть. И зая князь вършь на Търожку, не пусти въ городъ ни воза; и послаша по князя Смена Борисовиця, Вячеслава Климятиця, Зубыця Якуна, и техъ прия, и кого послашь и князь прия. А Новегороде зло бысть вельми: кадь ржи купляхуть по 10 гривень, а овса по 3 гривне, а репе возъ по 2 гривъне; ядыху люди сосновую кору и листъ липовъ и мохъ. О, горе тъгда, братье, бяше: дети свое даяхуть одьрень; и поставиша скудельницу, и наметаша полну. О, горе бяше: по търгу трупиe, по улицямъ трупиe, по полю трупиe, не можашу пси изедати чelовехъ; а Вожане помроша, а останъке разидеся; и тако, по грехомъ нашимъ, разидеся власть наша и градъ нашъ. (PSRL III: 54; tõlkeid vrd Akiander 1849: 42–43; Linna 1989: 124; refereeringud vt von Köppen 1851: 20; Ränk 1960: 16; Konkova 1992: 71–72; Šlögina 2003: 556.)*



Kokkuvõtteks võib tõdeda, et leetopissides leiduvad teated on andnud uurijatele alust käsitleda neid osana vadjalaste hääbumise loost, sest kajastatud sündmused on olnud seotud laastava sõjategevuse või looduskatastroofidega (vt Ernits 1996: 193–194; Konkova 1992: 72; 2003: 5). Kuidas aga nimetatud varased kroonikalõigud kajastavad vadjalaste ja isurite seoseid Novgorodiga, selles küsimuses on jäänud uurijad erinevatele seisukohtadele.

### 1.3.3. Rooma paavsti bullad

Eespool kirjeldatud Jaroslavi teedekorraldusega analoogselt (vt ptk 1.3.1) on ajalooülevaadetes mõningane segadus ka Vadjamaa ja Isurimaa (*resp.* Ingerimaa) esmamainimisega läänekiriku allikates. Ajaloo-alastes kirjutistes viidatakse selles ühenduses alates A. J. Sjögrenist sageli Rooma paavsti Aleksander III (valitses 1159–1181) bullale, mille ta saatis Uppsala esimesele peapiiskopile Stefanusele.<sup>33</sup> Kuigi kirja ennast säilinud pole, viitab vastava pöördumise olemasolule hilisema Rooma paavsti Gregoriuse kiri, milles Aleksandri bullat nimetatakse.

1829. aastal ilmunud allikapublikatsioonis *Diplomatarium Suecanum* (DS I: 257) on kõnesolev kiri dateeritud aastaga 1230 ning seostatud paavst Gregorius IX valitsemisajaga (1227–1241). Tegemist on toonaste uurijate tõlgendustega, sest kirjas eneses pole aastaarve märgitud ja sellest ei selgu, mitmenda paavst Georgiuse ja Aleksandriga täpsemalt tegu on. Seega, teisese allika põhjal on oletatav algne pöördumine – ja vadjalaste ja isurite esmamainimine selles – dateeritud ajavahemikku 1164–1181, lähtuvalt paavst Aleksander III ja peapiiskop Stefanuse elu- ja valitsemisaegadest (vt Ränk 1960: 14).

Kuigi sama seos paljudes ajalooülevaadetes kordub, on kõnealune dateering uuemates allikapublikatsioonides ümber lükatud (vt nt Linna 1989: 89). Nimelt on ajaloolased leidnud, et vastavat pöördumist Uppsala peapiiskopile ei saanud mitte paavst Georgius IX, vaid hilisem paavst Georgius X, kes oli ametis aastatel 1271–1276. Nii pole ka kõnealune tekst dateeritud mitte aastaga 1230, vaid 1275. aastaga. Vastavalt sellele on muutunud ka tõlgendus kirjas viidatud varasema paavsti ja tema tegevusaja kohta. Nimelt seostatakse algset kirja nüüd aastatel 1254–1261 paavstina tegutsenud Aleksander IV-ga.

Kõnealuses dokumendis leiavad nimetamist “Karjala, Ingeri, Lapi ja Vadjamaa paganad” (*paganorum carelie, ingrie, lappie & watlandie*), kes piinavat ristitud mitmel viisil. Teises analoogses kirjas 1275. aastast keelas paavst Georgius X neidsamu paganaid varustada “relvade, raua, puidu ja muude asjadega, millega nad kristlastele teevad kahju” (DS I: 256; Honko 1962: 24; Kirkinen 1991: 43; Selart 2002: 223). Nii ilmusid vadjalased ja isurid läänekiriku allikatesse paganlike “teistena”, kellest teadmine piirduski esmalt vaid

---

33 Vt Sjögren 1833: 76; von Köppen 1851: 19; Gadzjatski 1940: 103, 129; Ränk 1960: 14; Laanest 1986: 4; vrd Nazarova 2001: 177–178.

nende kristlikust vaatepunktist paganateks pidamisega. Iseloomulik on nendele paavsti kirjadele, et alad esitatakse loendina, mis osutab nende käsitlemisele küllaltki ebamäärase ja kauge paganliku territooriumina.

Ka arheoloogiliste andmete põhjal otsustades oli enamus vadjalastest ja isuritest 13. sajandi esimesel poolel veel paganad (Nazarova 2001: 179). Kuigi nendel läänemeresoome hõimudel olid tekkinud sidemed kristliku Novgorodiga, ei tähendanud see automaatset ristiusu levimist. Uute alade allutamisel võis Novgorodi võim neile kehtestada küll andamikohustuse, kuid sellel ajal polnud veel Vene poolel üle võetud katoliku misjonäride arusaama, mille järgi mingi rahva üle ülemvõimu saavutamiseks kaasnes ka nende ristimine (vrd Selart 2002: 88, 266).

## 1.4. Vadja ja isuri ülikonna ristimise ja koostöö küsimus

Vadjalaste ja isurite väheseid kokkupuuteid idakirikuga kinnitavad kaudselt nii Vana-Vene kui ka Liivimaa kirjalikud allikad, mille järgi lähtus 13. sajandi keskel Skandinaaviamaadest ja Liivimaalt Vadja- ja Isurimaale mitu sõjaretke. Kuigi tugev vene historiograafiline traditsioon näeb neid retki koordineeritud kallaletungidena eesmärgiga vallutada ja katolitseerida Vene riik, tõlgendatakse kaasaegses ajalookirjutuses neid pigem kristianiseerimissõdade jätkuna paganate aladel (vt Nazarova 2001: 183–184; Selart 2002: 139).

Teated nimetatud sõjaretkedest kuuluvad sageli tsiteeritud kirjakohtadena ka vadjalaste ja isurite ajalookirjutuse juurde. Rohket tõlgendusainest on andnud nii Novgorodi vürsti Aleksander Jaroslavitši žitijes<sup>34</sup> tema kaaskondlasena mainitud isurite kristlasest vanem kui ka mitmes allikas esinevad viited vadjalaste koostööle Lääne poolt tulnud ristiusustajatega. Mõlemad seigad lisavad vadjalaste ja isurite representatsioonile oma dünaamika: nimelt ei anna need teated enam võimalust näha neid läänemeresoome hõime mitte kui homogeen-seid egalitaarse ühiskonnakorraldusega rühmi, vaid kui seisuslikult ja sotsiaalselt kihistunud kogukondi.

### 1.4.1. Vürst Aleksandri žitije ja isurite vanem Pelgui

Novgorodi esimeses leetopissis leiab kajastamist Rootsi poolelt algatatud sõjaretk Ižora jõe (*устье Ижеры*) suudmesse Neeval 1240. (6748.) aasta suvel. Rootslaste (*Свеи*) väe koosseisus nimetas annalist norralasi (*Мурмане*), pärissoomlasi (*Сумь*) ja hämelasi (*Емь*), samuti nendega kaasas olnud vürsti ja piiskoppe (*съ княземъ и съ пискупы своими*). Samas on kirjas, et vaenlase vägi löödi vürst Aleksander Jaroslavitši<sup>35</sup> juhitud novgorodlaste ja laadogalaste poolt

34 Žitije (< *vn житие*) – pühaku elulugu, *vita*.

35 Novgorodi vürst ja Vladimiri suurvürst Aleksander (ca 1220–1263) on hilisemas ajalookirjutuses tuntud kui Aleksander Nevski (lähemalt vt Selart 2000).

peagi tagasi. (Vt PSRL III: 77; von Köppen 1851: 21; Kirkinen 1991: 40; Selart 2002: 133.)

Olulisi lisaandmeid selle konflikti kohta pakub pühakulugude väljakujunenud kaanonit järgiv vürst Aleksandri žitije.<sup>36</sup> Vastav kirjutus koostati suulisele traditsioonile toetudes mõnevõrra hiljem (1280. aastatel), kuid selles viidatakse mitmele muudiski allikates kinnitust leidnud üksikasjale, mis osutab autori informeeritusele 1240. aasta Neeva lahingu sündmustest (vt Nazarova 2001: 185; Selart 2002: 133).

Vadjalaste ja isurite ajalookirjutuse kontekstis on kõige enam uurijate tähelepanu köitnud žitijes nimetatud isurite vanem Pelgui,<sup>37</sup> keda mainitakse kui vürst Aleksandri ristiusu vastu võtnud liitlast. Just tema edastab žitijes püha Glebi ja Borissi ilmutust, mis ennustab ette Aleksandri võitu lahingus.

“Ja oli üks mees, Isurimaa vanem, nimega Pelgui, talle oli usaldatud õine valvamine merel. Ta oli ristitud ja elas oma paganatest hõimlaste hulgas, pühas ristimises oli talle antud nimi Filipp, ja ta elas jumalale meelepäraselt, pidades kinni paastust kolmapäeviti ja reedeti, ning sellepärast jumal pidas teda selle vääriliseks, et näha sellel päeval imelist nägemust. Jutustame lühidalt. Saades teada vastase jõududest, läks ta kohtuma vürst Aleksandriga, et kõnelda talle vaenlase positsioonidest. Seistes mere rannal, valvates mõlemat teed, veetis ta kogu öö uneta. Kui hakkas tõusma päike, kuulis ta merel tugevat mühinat ja nägi üht alust merel sõitmas, ja keset alust seismas pühi kannatajaid Borissi ja Glebi punastes rõivastes, hoidmas käsi teineteise õlgadel. Sõudjad vaid istusid, otsekui udusse rüütatuna. Sõnas Boriss: “Vend Gleb, käsi sõuda, ja aitame oma sugulast vürst Aleksandrit.” Nähes sellist nägemust ja kuuldes neid kannatajate sõnu Pelgui seisis, värisedes, kuni alus tema silmist kadus. Varsti peale seda tuli Akeksander, ja Pelgui, rõõmsalt vürst Aleksadriga kohtudes, kõneles talle ainsana oma nägemusest. Vürst aga ütles talle: „Ära kõnele sellest mitte kellelegi!”<sup>38</sup>

36 See varane Vana-Vene kirjandusmälestis kannab pealkirja *Житие Александра Невского* (“Aleksander Nevski žitije”; vt lähemalt Begunov 1995: 190–203).

37 Žitije ja leetopisside erinevates editsioonides esinevad ka nimekujud Pelugi (*Пелугий*), Pelgusi (*Пелгусий*; vt Kirkinen 1991: 40). Nime on seostatud isuri hõimnimega *Pelkonen* või *Pelkoinen* (Linna 1989: 132; Begunov 1995: 202).

38 *И был один муж, старейшина земли Ижорской, именем Пелугий, ему поручена была ночная стража на море. Был он крещен и жил среди рода своего, язычников, наречено же имя ему в святом крещении Филипп, и жил он богоугодно, соблюдая пост в среду и пятницу, потому и удостоил его бог видеть видение чудное в тот день. Расскажем кратко. Узнав о силе неприятеля, он вышел навстречу князю Александру, чтобы рассказать ему о станах врагов. Стоял он на берегу моря, наблюдая за обоими путями, и провел всю ночь без сна. Когда же начало всходить солнце, он услышал шум сильный на море и увидел один насад, плывущий по морю, и стоящих посреди*

Kuigi žitije järgib sündmuste edastamisel hagiograafilist mustrit ning kogu tekst on Aleksandri isiku õilistamise teenistuses,<sup>39</sup> on Pelgui puhul tegemist esimese isurist üksikisiku kui subjekti kujutamiseга kirjalikes allikates. Uurijaid on köitnud Pelgui isuri vanemana, st ülikkonna esindajana, ning tema sidemed vürst Aleksander Jaroslavitšiga. Nii on näiteks Jevgeni Rjabinin näinud seigas, et vürst Aleksander usaldas vanem Pelguid, kajastust isurite ja Novgorodi vahelistest tihedatest sidemetest (Rjabinin 1997: 32).

Ristiusustamise teemaga seoses on samas Pelguid nähtud siiski erandina piirkonna kohaliku läänemeresoome ülikkonna seas ning arvatud, et sugugi mitte kõik isuri vanemad ei olnud selleks ajaks ristiusku vastu võtnud. Jevgenia Nazarova pole tõlgendanud žitije kirjakohta, mille järgi Pelgui elas ristituna oma paganatest sugulaste hulgas, mitte osutusena tema pereliikmetele või lähimatele kaaskondlastele (vt Gazjatski 1940: 130), vaid esmajärjekorras osutusena paganatest isuri ülikutele, kellest mitte sugugi kõik ei pruukinud olla lojaalsed Novgorodile (Nazarova 2001: 179). Kuigi allikates otseselt viidet selle kohta pole, nägigi Nazarova Rootsi vägede sõjaretke peamise eesmärgina linnuse rajamist Ižora jõe suudmesse. Ta oletas, et rootslased võisid soovida teha koostööd nende isuri vanematega, kes polnud õigeusku vastu võtnud ning võistlesid Pelguiga võimu pärast. Liiatigi polnud võimalik linnust rajada täiel määral vaenulikkude keskkonda. (Samas: 185–186.)

#### 1.4.2. Koporje kindluse rajamine ja vadjalaste karistamine

Teine, Liivimaalt lähtunud sõjakäik toimus 1240. aasta talvel ning siirdus Vad-jamaale. Sellele heidavad valgust lisaks juba eelpoolnimetatud Novgorodi leetopissidele ja vürst Aleksandri žitijele ka Hermann Wartberge kroonika ja 1241. aasta 13. aprillil sõlmitud Saare-Lääne piiskopi Henriku leping Saksa orduga (vt Selart 2002: 138).

Neljast allikast nimetatakse vadjalasi ja isureid vaid Novgorodi esimese leetopissi sissekannetes aastate 1240 (6748) ja 1241 (6749) kohta.

---

*насада святых мучеников Бориса и Глеба в красных одеждах, держащих руки на плечах друг друга. Гребцы же сидели, словно мглою одетые. Произнес Борис: “Брат Глеб, вели грести, да поможем сроднику своему князю Александру”. Увидев такое видение и услышав эти слова мучеников, Пелугий стоял, трепетен, пока насад не скрылся с глаз его. Вскоре после этого пришел Александр, и Пелугий, радостно встретив князя Александра, поведал ему одному о видении. Князь же сказал ему: “Не рассказывай этого никому”. (PSRL V: 177–179; Begunov 1995: 191–192, 197; tõlget vrd Akiander 1849: 56–57; Linna 1989: 132;.)*

39 Just selle lahingu järgi sai Aleksander lisanime *Nevski*. Ilmutuslugu, milles figureerivad pühakud Boriss ja Gleb, on kooskõlas nende pühakute kultuse levikuga toonases Novgorodis (Nazarova 2001: 186).

“Sellel samal talvel tulid sakslased koos tšuudidega vadjalaste vastu, ja sõdisid nendega ja tegid nad maksualuseks, ning ehitasid linnuse Koporje pogosti. Ja see ei olnud veel kõige halvem, sest nad vallutasid Tessovi ja tungisid 30 versta kaugusele Novgorodist, rünnates kaupmehi siinpool Lugad kuni Sabljani. Novgorodlased lähetasid [saadikud] Jaroslavilt vürsti paluma ja ta andis neile oma poja Andrei. Kuid siis kokku leppides saatsid novgorodlased peapiiskopi koos meestega Aleksandri järele; aga Novgorodi valdusi ründasid leedulased, sakslased, tšuudid, ja püüdsid Luga äärest kõik hobused ja kariloomad, ja külades oli võimatu künda ilma milletagi; seejärel andis Jaroslav oma poja Aleksandri jälle tagasi.

Aastal 6749. Vürst Aleksander tuli Novgorodi ja novgorodlased olid rõõmsad. Sellel samal aastal vürst Aleksander läks sakslaste vastu Koporje linnuses koos novgorodlastega ja laadogalastega ja karjalastega ja isuritega, ja vallutas linnuse; ning sakslased tõi ta Novgorodi ja muud lasi minema; aga vadjalastest ja tšuudidest reeturid poos võlla.”<sup>40</sup>

Erinevalt Aleksandri žitijest, kus see episood on esitatud väga lakooniliselt, pakuvad Novgorodi leetopissid detailse ülevaate Vadjamaale toimunud sõjaretke osalistest. Annalisti järgi olid sõjaretke korraldajateks sakslased, st Liivimaal paiknenud Saksa ordu koos tšuudidega, ning tagasilööjaks Novgorodi poolelt taas vürst Aleksander Jaroslavitš koos novgorodlaste, laadogalaste, karjalaste ja isuritega. Vadjalasi ja tšuude mainitakse aga reeturitena, kes kättemaksuks üles poodi.

Leetopisside osutust vadjalastest ja tšuudidest reeturitele on tõlgendatud kinnitusena kohaliku elanikkonna koostöö kohta ristiusustajatega, kes saavutasid lühikese ajaga edu linnuse rajamisel ning piirkonna maksustamisel. S. Gadzjatski läheb oma interpreteeringus veel kaugemale, leides, et ristisõdijad

---

40 *Тои же зимы придоша Немци на Водь с Чюдью, и повоеваша и дань на нихъ възложиша, а городъ учиниша в Копорьи погосте. И не то бысть зло, но и Тесовъ взяша, и за 30 верстъ до Новагорода ганяшася, гость биюче; а семо Лугу и до Сабля. Новгородци же послаша къ Ярославу по князя, и дасть имъ сына своего Андрея. Тогда же сдума вше новгородци, послаша владыку с мужи опять по Олександра; а на волость Новгородскую наидоша Литва, Немци, Чюдь, и поймаца по Луге вси кони и скоть, и нелзе бяше орати по селомъ и нечимъ, олна вда Ярославъ сына своего Александра опять.*

*В лето 6749. Приде Олександръ князь в Новъгородъ, и ради быша новгородци. Того же лета поиде князь Олександръ на Немци на городъ Копорью, с новгородци и с ладожаны и с Корелю и съ Ижеряны, и взя городъ, а Немци приведе в Новъгородъ, а инехъ пусти по своей воли; а Вожанъ и Чюдцю переветники извеша. (PSRL III: 78; vrd tõlget Akiander 1849: 59–60; Linna 1989: 130, 134; refereeringuid vt nt von Köppen 1851: 21; Gadzjatski 1940: 105–106.)*

olid edukad tänu vadjalaste valitseva klassi esindajate omavahelistele intriigidele (Gadzjatski 1940: 105–106). Just see, et osa kohalikest ülikutest hakkas tegema koostööd võõrvallutajatega, võimaldas uue territooriumi võrdlemisi kiiresti läänistada.

Toetudes Saare-Lääne piiskopi lepingule Saksa orduga oletas Jevgenia Nazarova, et osa vadja vanemaist, kes polnud rahul Novgorodi poliitikaga, olid nõus vastu võtma katoliku usku ning Koporje linnus rajatigi “paljude selle maa elanike nõusolekul” (Nazarova 2001: 186). Sama allika järgi jagasid Saare-Lääne piiskop ja Saksa ordu võimu “juba pööratud Eesti ja Vene vahel, see on Vadjamaal, Neeval, Ingerimaal ja Karjalas, mille kohta on lootus Kristuse usku pööramise kohta” (Selart 2002: 139; vrd Nazarova 2001: 187). Nii on võimalik, et mingi hulk vadjalasi (või ainult nende vanemaid) eriti just Koporje ümbruses ristiti selle aktsiooni käigus katoliku usku.

Vadjalastest ja tšuudidest reeturite kõrvutine mainimine (*Вожань и Чюдцю переветники извеша*) 1241. aasta leetopissikatkes on andnud uurijatele alust näha neis kahe erineva kohaliku läänemeresoome (või isegi vadja) hõimu esindajaid. Sellisele vahetegemisele viitas esmalt S. Gadzjatski, kelle sõnul on põhjust oletada, et sellel ajal asus Vadjamaa loodeosas “feodaalne suurmaavaldus, mis eristus muust Vadjamaast oma etnilise koostise poolest” (Gadzjatski 1940: 107). Oma hüpoteesi kinnituseks viitas Gadzjatski 15. sajandi lõpul koostatud Novgorodi maarevisjoni materjalidele, mille järgi Vadja viiendiku loodepoolseimad pogostid<sup>41</sup> Toldoga ja Opolje asusid “Tšuudimaal” (*в Чюди*; NPK: *col.* 892–933; vrd ptk 2.1). See enam kui kaks ja pool sajandit hilisem määratlus lubas Gadzjatskil seostada leetopissikatkes mainitud tšuudid, kes koos vadjalastega Novgorodi huvide reetmise pärast üles poodi, just nende pogostide elanikega. Vene uurija hüpoteesi arendas jõudsalt edasi Harri Moora, kelle tõlgenduse kohaselt ei kuulunud piirkond mainitud Toldoga ja Opolje pogostidest kuni Narva jõeni keskaegse Vadjamaa hulka. Selle territooriumi kohta kasutati Moora järgi Novgorodi allikais kuni 15. sajandini nimetust Tšuudimaa ning seal elanud loodevadjalasi (ja isureid) tähistati etnonüümiga *чудинцы*. Nii sobitub selline vahetegemine Moora esitatud vadja hõimude kolmikjaotusega, kus kirde- ja loodehõimu eristas erinev murre (Moora & Moora 1965: 188). Väga küsitav on Moora arutus, mille kohaselt “nimetatud pogostide elanikkonnal ei olnud üldiselt tuntud enesenimetust ega ka naabrite poolt antud nimetust, mispärast novgorodlased tähistasid seda soome-ugri hõimude üldnimetusega “tšuudid”” (Moora & Moora 1964: 196). Moora arvates võimaldas selline tõlgendus mõista eespool tsiteeritud leetopissikatket vadja ja tšuudi reeturitest, kelleks olid “ilmselt kohalikud ülikud, kes olid astunud sakslastega sobingusse” (samas).

Sama mõtet on arendanud ka Jevgeni Rjabinin, kes leetopissikatket tähtselt järgides kirjutas erilisest *чюдца*-nimelisest hõimust (tehes nii vahet muude leetopissis nimetatud tšuudidega, *чюдь*) elupaigaga Koporje ümbruses,

41 Pogost (< vn *нозост*) – külakogukondadest koosnev haldus- ja maksustuspiirkond.

kelle liikmed eristusid selgelt oma vadja naabritest (Rjabinin 1987: 89). See seisukoht on üldiselt üle võetud kaasaegsetesse piirkonna ajalookäsitlustesse (vt nt Nazarova 2001: 179–180), milles osutatakse ka sellele, et Vene ja Lääne-Euroopa allikates ei kattunud Vadjamaana tähistatud ala piirid. Lääne allikates hõlmas *Watlandia* suuremat piirkonda idapool Narva jõge, samas kui Vene allikates jagunes see territoorium Tšuudi-, Vadja- ja Luugamaaks, ning *Водская земля* oli oluliselt väiksem kui tema lääne ekvivalent (vrd Ligi 1993: 95).

Siiski näib antud juhul tegemist olevat tööst töösse korduva küllaltki küsitava allikatõlgendusega. See põhineb eeldusel, et koos sakslastega Koporjesse sõjaretkele tulnud tšuudid ning hiljem koos vadjalastest reeturitega üles poodud tšuudid, kellest leetopissikatkes kõneldakse, polnud ühed ja needsamad. Esimesi on uurijad valdavalt käsitlenud kui eestlasi (vt nt Linna 1989: 130; Selart 2002: 138), teistes – nagu eelpool esitatud tõlgendustest veenduda võisime – on nähtud loodevadjalasi, isureid või nn *чюдца*-nimelist hõimu. Siiski näib allikate lähemal lugemisel, et selline eristamine pole veenev.

Eitamata võimalust, et 9.–11. sajandil on Vana-Vene allikates tšuudidena nimetatud erinevaid läänemeresoome hõime, tundub – vaadeldes selle etnonüümi kasutamist Novgorodi esimeses leetopissis –, et Tšuudimaa ja tšuudidena kirjeldati selles allikas üsna järjekindlalt Eesti ala ja selle elanikke. Seda kinnitavad teadetes esinevad kohanimed ning samu sündmusi kajastavad Liivimaa allikad (vrd Selart 2002: 57, 59, 103–104). Nii on Novgorodi leetopissi muude teadetega kooskõlas pigem see, et annalist pidas koos vadja reeturitega mainitud tšuudide (nimetus *чюдца* võib olla lihtsalt kirjutusviga) all silmas neidsamu tšuude-eestlasi, kes koos Saksa Orduga Vadjamaale tungisid ning keda Aleksander kohtles mingil põhjusel karmimalt kui orduvendi. Võime vaid oletada, et sellisel vahetegemisel ja reeturiteks pidamisel võisid olla ka muud meile mitte teada olevad tagamaad, nt varasemad kokkulepped vürst Aleksandriga, millest selle sõjaretke käigus taganeti. Sellele võimalusele on muus ühenduses viidanud ka Anti Selart, kes leetopisside teateid käsitledes kinnitab, et need olid just “vürsti reeturid või Novgorodi reeturid ja mitte Vene või õigeusu reeturid, nagu neid mõnikord on tõlgendatud” (Selart 2002: 149).

## 1.5. Kristliku misjoni küsimus

Erinevaid hinnanguid on ajalookirjandus andnud ka paavst Aleksander IV tegevusele roomakatoliku piiskopi nimetamisel Vadjamaale 1255. aastal, mille kohta leiab andmeid tema Liivimaale saadetud bulladest. Piiskopi nimetamise vajadust mainiti paavsti kirjas 1255. aasta märtsis. Sellest selgub, et tema poole on pöördunud Riia ja Tallinna diotseesi aadlimehed Otto von Luneburg ja Dietrich von Kivel, kes andsid teada, et paganad nende maa naabruses soovivad “mitte vähesel hulgal” ristiisku pöörduda (Selart 2002: 200). 1255. aasta augustis välja saadetud kirjas andiski paavst Riia peapiiskopi Alberti palvel viimasele

loa nimetada piiskop “Vadjamaa, Ingeri ja Karjala paganatele” (*pagani Wathlandiae, Ingriae et Careliae*), et “peatada nende paganlikud kultusteremooniad ning lasta vastu võtta püha ristimine” (vrd von Köppen 1851: 22). See jäi siiski ilmselt suurel määral sümboolseks aktiks, sest uurijad on üsna üksmeelsed selles, et reaalselt Vadja- ja Isurimaal roomakatoliku piiskop sellel ajajärgul tegutsema ei asunud.

Nn patriootilise koolkonna ajaloolased Venemaal on piiskopi nimetamist nendele aladele tõlgendanud roomakatoliku kiriku jätkuvate pretensioonidena Vene alade suhtes ning kirjas mainitud naaberlade elanike soovi ristiusk vastu võtta Riia ja Tallinna vendade väljamõeldisena (Šaskolski 1978: 207; vrd Kirkinen 1991: 42).<sup>42</sup> Jevgenia Nazarova siiski ei välista ristiusu vastuvõtmise vabatahtlikkust, ja seda põhjusel, et 1241. aastal näitasid kohalikud vanemad üles valmisolekut koostööd teha liivimaalastega. Ta näeb koguni võimalust, et nimetatud Põhja-Eesti vasallid Otto von Luneburg ja Dietrich von Kivel lähe-tasid 1250. aastate alguses oma saadikud nende Vadjamaa vanemate juurde, kes polnud rahul Novgorodi poliitikaga, lubades neile toetust ja abi, ning et sellega kaasnes tõenäoliselt ka katoliku misjonäride tegevus teisel pool Narva jõge (Nazarova 2001: 189).

Eelpoolmainitud kirjadega ühenduses käsitletakse ajalookirjutuses reeglina ka lõiku Novgorodi esimeses leetopissis, milles on juttu 1256. aastal toimunud rootslaste, soomlaste, *Didmani* ja “tema rahva ning suure sõjaväe” retkest Vadjamaale (PSPR III: 81; Linna 1989: 135). Annalisti sõnul hakkasid sissetungijad ehitama linnust Narva jõele, kuid kui nad kuulsid, et novgorodlased saatsid Vladimiri-Suzdalimaale vürsti järele ning hakkasid koguma maakaitseväge, siis nad “põgenesid mere taha” (Šaskolski 1978: 214; Selart 2002: 201).

Leetopissis mainitud *Didmani* identifitseeritakse valdavalt Dietrich von Kivelina, ühe väljapaistvama Põhja-Eesti läänimehena, kes Paul Johanseni arvates võis kuuluda valdusesaajate hulka ka 1240. aasta Saksa Ordu sõjaretke ajal Vadjamaale. Linnus, mille rajamist 1256. aasta retke käigus alustati, asetses tõenäoliselt Narva jõe suudme piirkonnas – seda on lokaliseeritud Rosona jõe suudmesse, mis andnuks linnuse valdajale võimaluse kontrollida veeteed Pihkvasse ning Lauga kaudu Novgorodi (Selart 1998: 39; 2002: 202). Ala, kuhu linnus rajati, on seostatud ka tšuudidega (Gadzjatski 1940: 106–107).

Anti Selart peabki seda aktsiooni Soomest lähtunud ristosõja poliitikaga haakuvaks algatuseks, mida kasutasid ära mõned vasallid Põhja-Eestist oma võimuala laiendamiseks. “1255.–1257. a. leidsid Novgorodis ridamisi aset rahu-tused. Vadjalaste, isurite ja karjalaste ristimise katse ühes püüdega saada enda kontrolli alla kaubanduslikult oluliste jõgede suudmed võis tunduda sellel tausal täiesti teostatav. Novgorodi võim Koporje piirkonnas 13. sajandi teisel poolel küll tugevnes, aga küllap oli olemas ka reaalne võimalus, et vadjalaste ja karjalaste sõltlas- ja liitlassuhe Novgorodi suhtes ei jää püsima. See rünnak puutus

42 Igor Šaskolski järgi olid vadjalased, isurid ja karjalased selleks ajaks juba märkimisväärsel määral õigeusku ristitud (vt joonealune viide 32 samas).



niisiis Novgorodi kaubanduslikke huve ja ründas Novgorodi ja selle vürsti poliitilist võimu, kuid püüdest levitada katoliiklust kristlikus Venes ei saa siin kõnelda.” (Selart 2002: 202.)

Vadjalaste ristiusustamise kontekstis on mainimist leidnud rootslaste ja Didmani retkele järgnenud Aleksandri vasturetk sama 1256. (6764.) aasta talvel.

“Selle sama aasta talvel tuli [Novgorodi] vürst Aleksander ja koos temaga metropoliit; ja vürst läks teele koos metropoliidiga; ja novgorodlased ei teadnud, kuhu vürst läheb; mõned arvasid et ta läheb tšuidide vastu. Ja jõudes Koporjesse läks Aleksander hämelaste vastu, aga metropoliit läks Novgorodi ja mõned muud novgorodlased tulid Koporjest tagasi.”<sup>43</sup>

Tähelepanuväärne on teate puhul see, et ühes vürst Aleksandriga tuli Koporjesse ka kogu Venemaa metropoliit Kirill. Igor Šaskolski tõlgenduse kohaselt tuli metropoliit kuni oma valduste piirini; sõjakäigule hämelaste juurde, võõrale territooriumile, ta aga enam Aleksandriga koos ei läinud (Šaskolski 1978: 216).

Jevgeni Rjabinini järgi on põhjust oletada, et kirikupea ja teda saatva vaimulikkonna viibimine Vadjamaal aitas kaasa õigeusu misjoni intensiivistumisele ning kirikute rajamisele pogostikeskustesse. Sellega korreleeruvad ka samasse aega, 13. sajandi kolmandasse veerandisse dateeritud muutused matusekombestikus, mida iseloomustavad põletusele viitavate tunnuste täielik kadumine, lahkunu käte asetamine rinnale või kõhule ning hauapanuste vähenemine (vt Rjabinin 2001: 137–139). Seega, kui varasemal perioodil puudutas kristianiseerimine peamiselt vadja ja isuri ülikkonda, siis nende sündmuste järel hakkas ristiusk enamal määral levima ka lihtrahva hulgas.

Uurijad on oletanud, et kirjeldatud 1240. ja 1256. aasta sõjakäikude järel muutus Novgorodi-poolne taktika seni võrdlemisi lõdvalt seotud vadjalaste ja isurite alade allutamisel. Nii on osutatud võimalusele, et pärast neid sündmusi alustati Vene poolelt piirkonna teadlikumat kristianiseerimist, mis kajastub ühtlasi vadjalaste ja isurite ala arheoloogilises materjalis. (Vt Rjabinin 1997: 41, 81; Nazarova 2001: 187–188; Selart 2002: 139.)

Novgorodi mõjuvõimu tugevnemist kõnelauses piirkonnas 13. sajandi teisel poolel kinnitab vadjalaste ja isurite nimetamine Novgorodi maakaitseväge koosseisus 1269. ja 1316. aastal (PSRL III: 88–89; von Köppen 1851: 24; Gadzjatski 1940: 109; Linna 1989: 137). Samuti viitab samale tendentsile Koporjesse kivi-kindluse ehitamine ja selle mehitamine 13. sajandi lõpus (vt Selart 2002: 258). Sellest hoolimata tehti Rootsi poolelt 14. sajandil korduvalt vadjalaste ja isurite alale sõjakäike ning Novgorodi leetopissis on 1350. aasta kohta teade, mille

43 *В то же лето, на зиму, приеха князь Александръ, и митрополитъ с нимъ; и поиде князь на путь, и митрополитъ с нимъ; и новгородци не ведяху, где князь идетъ; дружи творяху, яко на Чюдъ идетъ. Идоша до Копорьи, и гоиде Александръ на емь, а митрополитъ поиде в Новъгородъ, а инши мнози новгородци въспятишася от Копорьи.* (PSRL III: 308–309; tõlget vt Linna 1989: 135.)

järgi rootslased ristisid vallutatud alade elanikke oma usku (vt Gadzjatski 1940: 114; Kirkinen 1991: 45). Selleks ajaks oli välja kujunenud Novgorodi ja Rootsi järjepidev vastasseis, mille puhul mängis olulist rolli ka usutunnistuse erinevus. Sõjakäikude põhjendustes asendusid osutused paganatele viidetega teiseusulistele-ketseritele, kuigi ristisõjale üleskutsuv retoorika jäi suurel määral samaks (Selart 2002: 254).

Vene pool kindlustab oma positsioone järgnevail kümnendeil Jaama (Jam)<sup>44</sup> kivikindluse rajamisega Lauga jõe, mille kohta leidub Novgorodi leetopissis sissekanne 1384. (6892.) aasta kohal (PSRL III: 371). Kindlustatud punkti oli vaja turvamaks jõe kaudu kulgenud kaubateed, mis kannatas pidevate sõjaliste konfliktide tõttu. Jaamast kujunes juba kümne aastaga arvestatav kaubanduslik keskus, kuhu koondus rohkesti elanikke ning kus lisaks kirikutele asus ka klooster (vt Winkler 1997: 18). Kloostri oli kindlasti täita tähtis koht õigeusu levitamisel ja juurdumisel vadjalaste alal.

14. sajandi jooksul hakkas Novgorodi võim nõrgenema, sest feodaalvabariik oli seotud maksukohustuse kaudu Tatar-Mongoli khaaniriigiga. Läänes laienes samal ajal üha enam Leedu vürstiriik ning Sise-Venemaal kasvas Moskva suurvürstiriigi osatähtsus sedavõrd, kuidas ta alistas väiksemaid Vene vürstiriike. Nii sõlmis Novgorod mitmel korral koalitsioonilepingu Leeduga, et seista vastu Moskva domineerimispüüetele, mis omakorda tõi kaasa Novgorodi valduste – ka vadjalaste ja isuritega asustatud ala – läänistamise Leedu vürstidele. (Kirkinen 1991: 46–48.) 1460. aastatel vallutas Moskva üksteise järel Novgorodi alad ning 1471. aastal tunnistasid novgorodlased Moskva suurvürsti ülemvõimu. Maa tõusis küll korra veel vastuhakule, kuid karmi karistusretke järel vandus Novgorod Moskvale lõplikult truudust 1478. aastal. (Kuujo 1969: 53–54.)

## 1.6. Peatüki kokkuvõte

Üks võimalikke seletusi selle kohta, miks vadjalaste ja isurite ristiusustamist kajastavaid allikaid on nii vähe, on idakiriku ala kristianiseerimise erinevus võrreldes läänekiriku territooriumil toimunud vastava protsessiga. On osutatud, et läänemeresoomlastega asustatud ala hõlvates tegid Vene vürstid need rahvad esmalt oma maksualusteks, kuid sellega ei kaasnenud ristiusustamist. Alles hiljem võeti läänekirikult üle käitumismuster, mis nägi ette allutatavate alade elanike ristimist. Sama seletusega haakuvad tõlgendused, mille kohaselt ristiusu levik nendel territooriumitel toimus võrreldes läänekiriku mõjusfääri kuulunud läänemeresoome rahvastega pigem rahumeelselt, sujuvamalt, vanemaid usundilisi arusaamu kristlikusse praktikasse kaasates ning neid uue usundilise süsteemiga kohandades (vrd ptk 2). Selle tulemusel ei olnud kristluse vormid, mis õigeusu mõjusfääris kujunesid, sugugi mitte ühtsed. Selles ühenduses on

---

44 Vene allikates *Ям, Яма*, hilisem Jamburg, praegune Kingissepp.

osutatud Novgorodi feodaalvabariigi alal kujunenud kristluse erijoontele ning sealsete kirikujuhtide seisukohtade lähedusele rahvalike arusaamadega.

Mõnevõrra üldistatult võib väita, et Vene ajaloolased on keskaegset Vadjamaad ja Isurimaad käsitleanud idaslaavi kultuurilis-poliitilisse mõjusfääri kuuluvatena. Selline seisukoht lähtub ajalookirjutuse traditsioonist, mis väärtustab tugevat keskviimu ning käsitleb lääne suunalt toimunud katseid vadjalaste ja isurite alal kanda kinnitada kui Vene riigi ja õigeusu vastaseid aktsioone. Soome ja rootsi taustaga uurijate hinnangul pole olnud ida-lääne kultuuriruumi, sh katoliku ja õigeusu uskkondade piir keskajal sugugi nõnda kindlalt paika pandud, mistõttu on käsitletud toona Vadja- ja Isurimaale ulatunud sõjaretki loomuliku jätkuna Liivimaa ja Soome kristianiseerimisele ning ühtlasi “vene ohu” neutraliseerimisena. Neid käsitusi võib vaadelda tuginevaina Rootsi võimu hilisematele pretensioonidele Ingerimaal, mille tulemuseks oli rootslaste kohalolu neil aladel Liivi sõja ja Põhjasõja vahelisel ajal.

Eesti ajaloolastel ja arheoloogidel on tulnud vastavalt poliitilisele korrale (ja uurijate orientatsioonile) eelpoolmainitud suundumuste vahel balansseerida. On ilmne, et Eesti uurijate huvi nimetatud ala vastu pole olnud kantud riiklikest ega poliitilistest ambitsioonidest, vaid tooni on andnud geograafiline ja keeleline lähedus. Keelesuguluse alusel saab vadjalasi vaadelda eesti hõimude jätkuna Narva jõest ida pool ja nii võib oletada, et eestlastest uurijad on olnud kantud ühtlasi rahvusromantilistest ideedest. Siiski võib näha ajalookäsitlusteski teatud dünaamikat – nii on pärast nn külma sõja lõppu toimunud eri koolkondade ja riikide uurijate seisukohtade ühtlustumine. Oluline on arvesse võtta, et Vadja ajaloo käsitlemisel kajastuvad uurijate seisukohtades nende etniline kuuluvus ja poliitiline maailmavaade ning ka üldisemad muutused ideoloogilisel ja poliitilisel tasandil.

Üldjuhul rajanevad sama teadustraditsiooni raames hilisemad tõlgendused varasematel, kusjuures eelnev seisukoht võetakse muutmatul või mõnevõrra modifitseeritud kujul üle. Erinevate teadustraditsioonide tõlgendused ei pruugi aga mitte sugugi alati kokku langeda. Nii vastandavad erineva taustaga uurijad end teadlikult või alateadlikult teiste (sageli erineva etnilise kuuluvusega ja teist teadustraditsiooni esindavate) uurijate seisukohtadega, diskuteerivad nendega, püüavad neid oma käsitlustes ümber lükata ning seeläbi uut paradigmat kehtestada. Vadjalaste ja isurite ajaloo alaseid uurimusi ja ülevaateid lugedes võib näha teatud tõlgenduste osas suurt järjepidevust ning ka teatavat inertsi; teisalt võib jälgida jätkuvat dialoogi ja konflikte erinevate lähenemiste vahel, mis kõiguvad täielikust eitusest diskreetsete osutuste ning oletusteni.

## 2. NOVGORODI PEAPIISKOPPIDE KIRJAD JA LEETOPISSID: VADJA VIIENDIKU ELANIKE PAGANLIKUD KOMBED 16. SAJANDI ESIMESEL POOLEL

Teises peatükis võtan lähema vaatluse alla neli teksti, mis vahendavad teavet vadjalaste ja isurite usuolude teemal 16. sajandi esimesel poolel. Analüüsitavateks allikateks on Novgorodi peapiiskoppide Makari ja Feodossi karjasekirjad<sup>45</sup> Vadja viiendiku<sup>46</sup> elanike paganlike kommete kohta ning nende dokumentidega seotud leetopissilõigud. Peapiiskop Makari kiri on dateeritud 25. märtsiga 1534. aastal ja sellele tuginev peapiiskop Feodossi kiri 8. juuniga 1548. aastal. Karjasekirjadest ajaliselt hilisemad<sup>47</sup> on vaadeldavad leetopissilõigud, mida tuntakse nimetuste all *Прибавления к Псковским летописям* ("Lisa Pihkva leetopissile"; 1534. aasta sissekanne) ja *Отрывокъ Русской летописи* ("Katke Vene leetopissist"; 1535. aasta sissekanne).

Need tekstid on pärinud uurijate suure tähelepanu, sest tegemist on allikatega, millega algab vadjalaste ja isurite usundi üksikasjalisem kirjeldamine. Kõnesolevad dokumendid vahendavad teavet Vadja viiendiku territooriumil elavate rahvaste juurde lähetatud munkpreestritest Iljast ja Nikiforist, kelle ülesandeks oli kristlikust vaatepunktist paganlikud kombesid välja juurida. Käesolevas peatükis arutlen usundi objektiivse kirjeldamise ja misjonireetoorika vahekorra üle nendes 16. sajandil kirja pandud tekstides. Lisaks tekstide omavaheliste seoste käsitletlen põgusalt nende loomise ajastukonteksti, samuti selle ajajärgu poliitilisi ja teoloogilisi suundumusi Vene riigis ja õigeusu kirikus, mis sisemisjoniit soodustasid.

Uurijana on minu ülesandeks teha "tagasitõlge", et mõista läbi mitme vahendaja minuni jõudnud tekstide seost etnograafilise ja usundilise tegelikusega. Lisaks ainese konteksti ja tekstide eneste esitlusele jälgin kirjeldustes korduvaid põhimotiive ja koode, mis loovad teksti tähendust ja modelleerivad

---

45 Peapiiskoppide venepärased nimekujud on *Макарий* ja *Феодосий*. Lääne allikates kasutatakse ka nimede ladinapäraseid vorme Makarius/Makarios ja Feodosius/Feodosios. Karjasekiri on piiskopi või mõne muu kõrgema vaimuliku poolt tema alluvatele kogudustele saadetud kiri, mis loetakse ette kõikides kirikutes jumalateenistuse käigus.

46 Vn *Водская пятна*. Viiendikud olid Novgorodi alade haldusjaotuses kasutusel 15.–18. sajandil; need kaotati kubermangu-jaotuse sisseviimisega Peeter I ajal 1708. aastal (vt Nevolin 1853).

47 Kõnealused leetopissikatked on kirja pandud pärast 1553. aastat (Kirikinen 1970: 130), mis osutab sellele, et vastavate sissekannete sõnastamisel kasutasid annalistid ilmselt karjasekirju.

teatud viisil tegelikkust (vrd Tamm 2003: 664). Samuti vaatlen uurijate poolt nende tekstide kohta esitatud tõlgendusi.

## 2.1. Vadja viiendik Moskva suurvürstiriigi koosseisus

16. sajandi alguses kasutusel olnud haldusjaotuse põhjal kuulusid vadjalaste ja isuritega asustatud alad sel ajajärgul peamiselt Vadja viiendiku koosseisu. See Novgorodimaa haldusüksus oli saanud nime vana Vadja tee järgi Novgorodis (Kirkinen 1991: 50), kuid hõlmas märksa suuremat territooriumi kui seda oli toonane vadjalastega asustatud ala või keskaegsete allikate Vadjamaa. Kõik Novgorodimaa viiendikud ulatusid nurkapidi Novgorodi linnani. Vadja viiendiku läänepiir kulges Novgorodist mööda Lauga (Luga) jõge Soome laheni, idapiir aga mööda Olhava (Volhovi) jõge Laadoga järveni. Sama viiendiku koosseisu kuulus ka Laadoga- ja Põhja-Karjala, mida viiendiku nn Lauga pooltest eraldas Siestarjõgi, hilisem Rajajõgi (kaarti vt Nevolin 1853: 661; Ränk 1960: 15).

16. sajandi alguse maksukatastrite (*писцовые книги*) järgi jagunes Vadja viiendik kuueks erineva suurusega ujezdiks<sup>48</sup>, mis olid omakorda jaotatud pogostideks ja stanideks. Täpsemat teavet piirkonna etnilise koosseisu kohta sellel perioodil maksukatastrites ei leidu, kuid hilisemat asustuspilti silmas pidades võib oletada, et toonase haldusjaotuse järgi elas vadjalasi Vadja viiendiku Jaama (*Ямской*) ujezdis<sup>49</sup> ning Kabrio (*Копорский*) ujezdi läänepoolsetes pogostides, samuti Jaama ja Narva vahelisele alale ulatava Šloni viiendiku (*Шелонская пятина*) põhjapoolsemates pogostides (vt Ernits 2003: 40). Isuritega asustatud ala hõlmas toona arvatavasti oluliselt suuremat piirkonda peamiselt Vadja viiendiku Kabrio ja Pähkinälinna (*Ореховский*) ujezdides.

---

48 Ujezd (*уезд*) oli Vene riigi peamisi administratiiv-territoriaalseid üksusi 16.–18. sajandil (termin ise esineb juba 12. sajandi allikates). Pogostideks (*погост*) nimetati 16. sajandi alguses külakogukondadest koosnevaid haldus- ja maksustuspiirkondi, samuti nende piirkondade keskusi. Hiljem hakati sõnaga pogost tähistama ka keskusesse ehitatud kirikut ja selle läheduses asuvat kalmistut. Eriti iseloomulik oli pogosti-jaotus Novgorodi valdustele. Stanid olid algselt kohad, kus keskvõimu esindajad kogusid makse ja viisid läbi kohtupidamist kohalike elanike üle. 16.–17. sajandil kujunesid neistki administratiivsed üksused ujezdide koosseisus. (Gladki 2001: 489; Platonov 2002: 630, 772, 826.)

49 Ilmselt just vadja elanikkonnale viitab 1500. aasta maksukatastri Jaama ujezdi Toldoga ja Opolje pogostide nimetustele lisatud täpsustus, et need asuvad Tšuudis (*Никольский Толоджский в Чюди* ja *Воздвиженский Ополецкий в Чюди*; NPK: col. 892–933). Toldoga pogosti alal asus 19. sajandil vadjalaste tuumala, mis jäi Kattila kirikuküla ümbrusse (vrd von Köppen 1851: 26; 1867: 6; Pantšenko 1992: 140; pogostide kaarti vt lisa 1).

Mainitud haldusüksuste elanike läänemeresoome tausta kohta annavad tunnistust 16. sajandi maksukatastrites leiduvad koha- ja isikunimed.<sup>50</sup> Sellel ajajärgul olid õigeusu mõjusfääri jäänud vadjalastel ja isuritel kasutusel peamiselt venepärased Ivan Petrovitš-tüüpi kristlikud nimed (vt Kirkinen 1991: 54–55), kuid siiski leidub maksukatastrites rohkesti ka ilmseid mitte-vene nimesid. Näidetena võib esile tuua Toldoga pogosti külade elanike nimesid nagu *Олексейко Чулуев* ja *Товасъ Сидковъ* Pihlaalas (*село Пилола*), *Тойвасъ Лемпиевъ* ja *Игамасъ Иваишовъ* Velikkäs (*село Виликино*), *Иваишо Чюлинъ* ja *Кондратко Иевль* Vana-Rudjas (*село Рудъела Старая*), *Няпуй Виллуев*, *Тялюй Микитинъ*, *Васко Вичасовъ* Kikin Bori külas (d. *Кикинъ Боръ*), *Ондрейко Тайгасовъ*, *Данилко Игавелевъ*, *Максимко Увинкасов* ja *Михаль Авусовъ* Raanalas (*село Ранола*), *Меллуй Тойватовъ*, *Илейка Лембитовъ* ja *Тошуй Кафушувъ* Valkovitsa külas (*въ селе въ Валговичяхъ*) jne (vt NPK: col. 906–912, vrd Ernits 2003: 44–48, kus on ära toodud ka mõnede nimede oletatavad läänemeresoomelised vasted). Kindlasti ei saa venepäraste ja läänemeresoomeliste nimede vahekorra põhjal teha järeldusi piirkonna elanike etnilise koosseisu kohta (vt Ernits 1996: 196; Selart 1998: 64),<sup>51</sup> küll aga võiks see osutada käimasolevale kristianiseerimisprotsessile. Osa inimesi oli ristiusu ja kristlikud nimed omaks võtnud, teised aga veel mitte.

## 2.2. Analüüsitavad tekstid ja vajadus neid üle lugeda

Lisaks administratiivsetele ümberkorraldustele tõi Moskva ülemvõimu kehtestamine 1478. aastal kaasa muutused Novgorodimaa kirikuvalu juhtimises. Keskvõim hakkas sellel ajajärgul senisest enam sekkuma kohalikku usuellu, mis leidis 1530.–1540. aastatel kajastamist mitmes kirjalikus allikas.

Novgorodi peapiiskoppide Makari ja Feodossi karjasekirjad on säilinud usaldusväärsete 16. sajandi koopiatena Peterburi avalikus raamatukogus (Kirkinen 1987a: 123). Kirjad avaldati esmakordselt trükis 18. sajandi lõpul seerias *Древняя Россійская Вивлиофика* (“Muistne Venemaa raamatukogu”), mille vahendusel jõudsid need 19. sajandi esimese poole uurijate töödesse. Sageli vii-

50 Maksukatastrisse märgiti majapidamise peremehe ja tööaliste meesliikmete nimed (vt Kirkinen 1991: 50–51 ja samas esitatud statistikat).

51 Just nimeloenditele toetudes on mitmed uurijaid jõudnud seisukohale, et enamuse piirkonna elanikest moodustasid sellel ajajärgul sisserännanud venelased (vt nt Gadzjatski 1940: 125–126; vrd Kuujo 1969: 57). See ei pruugi siiski nii olla, sest Moskva võimu all asustati küll Vadja viiendiku alale muude Venemaa piirkondade elanikke, kuid nende osakaal polnud algselt märkimisväärne. Osutatud on selleaegsele võimu ja valduste ümberjagamisele – maksukatastritest selgub, et endiste bojaaride, alamate kohalike maaomanike, kloostrite ja Novgorodi peapiiskoppide valdused anti Moskva bojaaridele ja muudele kõrgetele ametnikele, mis tõi kaasa peamiselt kõrgklassi kuuluvate inimeste juurdevoolu linlikesse asulatesse. (Vt Kirkinen 1991: 51.)

datavaks allikapublikatsiooniks on 1846. aasta väljaanne *Дополнения къ Актамъ историческимъ* (“Täiendused ajaloolisteel aktidele”). Käesolevas töös tsiteerin trükitehnilistel kaalutlusel siiski tänapäevast transkriptsiooni kasutavat 1941. aasta väljaannet *Материалы по истории Карелии XII–XVI в.в.* (“Karjala ajaloo materjalid 12.–16. sajandil”; edaspidi MIK).

“Lisa Pihkva leetopissile” publitseeriti esmakordselt 1820. aastate alguses ning kolm kümnendit hiljem avaldati see sarjas *Полное собрание Русских летописей* (“Täielik kogu Vene leetopisse”; edaspidi PSRL V: 73–74). 1535. aasta sündmusi kajastav “Katke Vene leetopissist” publitseeriti samas akadeemilises sarjas (vt PSRL VI: 295–296), mida kasutatakse tsiteerimisel ka käesolevas töös.

Peapiiskop Makari karjasekiri Vadja viiendiku vaimulikele on varaseim piirkonna läänemeresoome rahvaste usundi kirjeldus, mis ühtlasi dokumenteerib kiriku püüdeid võitluses õigeusuga konkureerivate usundiliste nähtuste vastu. Kahe karjasekirja võrdlus näitab selgelt, et hilisem Feodossi kiri põhineb Makari kirjal, milles leiduvat teavet on mõne teema osas täiendatud. Pihkva leetopissi lisana avaldatud tekst toetub ilmselt samuti Makari 1534. aasta karjasekirjale. Nn Vene leetopissi katkel on aga käsitletud teemade osas seosed peapiiskop Feodossi karjasekirjas ära toodud andmetega. Nimetatud tekstide vahel on seega kompleksed intertekstuaalsed seosed, mille lähem vaatlus aitab paremini neid tekste ja toonast ususituatsiooni mõista.

Oluline on siinpuhul arvesse võtta, et karjasekirjade ja leetopissikatke näol on tegemist erinevate tekstižanritega ja need on kirja pandud erinevaid eesmärke silmas pidades. Karjasekirjad on Novgorodi peapiiskoppide sisemisjoni alast tegevust otseselt vahendavad dokumendid, milles lubamatuid kombeid kirjeldatakse selleks, et need tuvastada ja seejärel välja juurida. Peapiiskoppide juhiste järgi läbi viidud misjoniretked leidsid kajastamist leetopisside iga-aastastes sissekannetes, mille kirjapanemisel kasutasid annalistid arvatavasti nii olemasolevaid dokumente kui ka suulist teavet. Karjasekirjad olid kõrgete vaimulike loodud ja levitatud tarbetekstid ning nendega otseselt seotud leetopissikatked olid samuti ilmselt kirikliku taustaga annalistide sõnastatud. Seejärel on põhjust arvata, et usukommete kirjeldused ei sisalda mitte üksnes tõepärast etnograafilist teavet, vaid neis leidub paganaid iseloomustavaid ajastuomaseid arusaamu ja kirjeldusmustreid.

Novgorodi peapiiskoppide karjasekirju ja vastavad leetopissikatkeid on tõlgendatud paljudes hilisemates käsitlustes Loode-Venemaa toonaste usuolude kohta.<sup>52</sup> Põhjusel, et uurijad on tekste kasutanud enamjaolt teisest allikate

---

52 Vt nt Karamzin VII: col. 115; Akiander 1849: 173–177; von Köppen 1851: 41–42; Krohn 1894: 57, 124, 171–173; Mansikka 1922: 226–229; Eisen 1922: 108–110; Ränk 1960: 17–18; Honko 1962: 29–30; Kirkinen 1970: 130–133; 1987a: 119–124; Pantšenko 1992; Konkova 1992: 73, 87–88; 104–105; Selart 1998: 69; Laitila 2000: 100–101; Survo 2001: 87–88; Siikala 2002a: 211–212; jne. Mainitud allikaid on kasutatud lisaks vadjalaste ja isurite usuolude kirjeldamisele ka karjalaste,

vahendusel, tsiteerides reeglina üksikuid kontekstist välja rebitud lõike, kordab enamik autoritest oma töödes samu tõlgendusi, ilma allikate tekstuaalsele ümb-rusele enamat tähelepanu pööramata. Samas on tehtud nende tekstide põhjal suuri üldistusi toonase usundisituatsiooni kohta, mis on sõltunud tõlgendaja enda poliitilistest ja rahvuslikest eelistustest (vrd ptk 1). Sedalaadi kirjade mõneti vasturääkiva kuvandi paremaks mõistmiseks vaatlen lähemalt tervik-tekstide struktuuri, vastastikuseid seoseid ja võimalikke muudele tekstidele osu-tavaid allusioone.

Tekstide ülelugemisel on siinkirjutajale kõige enam inspiratsiooni pakkunud Soome ajaloolase Heikki Kirkise käsitlused (nt Kirikinen 1970; 1987a; 1987b), kes on nimetatud allikaid vaadelnud esmajoones Karjala ajaloo ja nn Kalevala pärimusega seoses.<sup>53</sup> Karjala patrioodina vastandus Kirkinen ühelt poolt lääne orientatsiooniga ajaloolastele Soomes, püüdes näidata mitmete soome-karjala kultuurinähtuste idapoolset päritolu. Teisalt astus ta vastu nõukogude Vene patriootilise koolkonna uurijate seisukohtadele, mis ei arvestanud piirkonna kultuuriomapärasid. Kirkise vaateid neis küsimustes on mõjutanud kindlasti ka tema sümpaatia õigeusu suhtes, mistõttu pole tema käsitlustes vana Kalevala pärimust ja ristiisku vastandatud, vaid rõhutatud on paganliku ja kristliku päri-muse rahumeelset kooseksisteerimist (vt nt Kirikinen 1970: 125; 1987a: 121).

Laiemat tõlgenduste korpust vaadates on Kirkise käsitlus küllaltki erandlik, sest ta on arvesse võtnud allikate avaramat konteksti ja juhtinud tähelepanu nende sõnastamist mõjutanud teguritele. Olen ühte meelt Kirikisega (1987a: 125), kelle sõnul tuleb olla ettevaatlik paganluse kohta esitatud andmete üldistamisel ning arvesse tuleks võtta vaimulikest kirjutajate tendentslikkust. Siiski soovin siinses töös soome uurija seisukohtadega polemiseerida, sest mit-med Kirikise tõlgendused on Kalevala pärimuse ja Karjala-kesksed. Samuti pole ta mitte kõikidel juhtudel arvestanud vaimulikest kirjutajate potentsiaalset mõju paganluse kohta käivate andmete sõnastamisel.<sup>54</sup>

---

setude, venelaste ja saamide usundi uurimisel.

- 53 Kirkinen on oma uurimuses esitanud Makari karjasekirja ja kõnealuste leeto-pissikatkete tõlked soome keelde (vt Kirkinen 1987a: 128–133), mida olen kasuta-nud tekstide tõlkimisel eesti keelde. Kalevala pärimuse (*kalevalainen perinne*) all mõistab Kirkinen alates 19. esimesest poolest Soomes, Karjalas ja Ingeris dokumenteeritud Kalevala-mõõdulist runo- ja loitsukultuuri (vt ptk 6.2.2). Kir-kinen kombineeribki mitmes oma töös keskaja- ja Kalevala pärimuse uuringud.
- 54 Osutada võib isegi teatud ebajärjekindlusele Kirkise seisukohtades, mis on sõltu-nud sellest, kas tema kirjutised olid avaldatud õigeusklikule lugejaskonnale suunatud väljaannetes või akadeemilistes ajaloopublikatsioonide sarjades.



## 2.3. Tekstide ajaloolis-poliitiline kontekst

### 2.3.1. Muutused Novgorodimaa kirikukorralduses

Novgorodi peapiiskoppide karjasekirjades peegelduvad uued olud, millesse seni keskvoimuga küllalt vabades ja sõltumatutes suhetes olnud läänemeresoome elanikkond sattus pärast nende alade liitmist Moskva suurvürstiriigiga (vrd Ränk 1960: 17). Karjasekirjad kajastavad nii Moskva tsentraliseerimispoliitikat selle ajani autonoomses Novgorodi kirikus,<sup>55</sup> kui ka sisemisjoni ideoloogiat, mille eesmärgiks oli õigeusu mõjuvõimu tugevdamine ja kirikuelu korrastamine laienuvad territooriumitel. Iseäranis puudutas see piiriäärseid alasid, teiste hulgas vadjalasi, isureid ja karjalasi, kes olid olnud perifeerse geograafilise asendi tõttu uuendustele vähem vastuvõtlikud ja säilitanud vanemaid usundilisi arusaamu.

Paganlike kommete teema üleskerkimine selle ajastu dokumentides on mõneti sümptomaatiline kogu Euroopa kultuuriruumile, kus uusaja künnisel elavnes ratsionalistliku vaimu avaldumisvormina võitlus paganluse mitmesuguste ilmingute vastu (Kirkinen 1987a: 121). Ajastule omased jooned avaldusid ka Vene kirikus, mille sees püüti nii koguduseliikmete kui ka vaimulikkonna distsipliini parandada (vt nt *Domostroï...* 1995), kuigi seal olid muutused siiski mõnevõrra tagasihoidlikumad kui läänekiriku alal. On oletatud, et karjasekirja sünniloos ongi oma osa mänginud samal ajal Läänemere piirkonnas levinud reformatsioon, mis tingis ka õigeusus kiriku tegevuse tõhustamise selle alaga piirnevatel territooriumidel (Kirkinen 1991: 61).

Moskva ülemvõimu kehtestamise tulemusena kaotas Novgorod 1478. aastal õiguse oma valdustes ise kõrgeim kirikujuht ametisse nimetada. Siiski ei lõppenud selle muutusega seni iseseisvalt asju otsustanud piiskopkonna erimeelsused Moskva keskvoimuga, mille tulemusena kõrvaldati peapiiskop Serapion 1509. a kirikukogul ametist ning 17 aastat oli Novgorodi piiskopkond juhita (Karamzin VII: col. 115; Pantšenko 1992: 139). 1526. aastal määras metropoliit Daniil Novgorodi peapiiskopi ametisse Makari,<sup>56</sup> kes hakkas jõuliselt ellu viima Moskva-meelset kirikupoliitikat ning vastuolud Moskva ja Novgorodi vaimulikkonna vahel ületati. Makarit tõstetakse Vene õigeusu ajaloos esile kui kiriku unifitseerijat ja reformaatorit, kes juhtis 16. sajandi alguses kiriku sees toimunud uuendus- ja puhastusliikumist. Makari viis näiteks 1528. aastal piiskop-

55 Nt A. Pantšenko (1992: 139) on nende dokumentidega seoses tähelepanu juhtinud Novgorodi aladel kujunenud rahvapärase kristluse erijoonte.

56 Makari (snd 1481 või 1482) pühitseti mungaks Borovski Püha Pafnuti kloostri (asub praeguses Kaluga oblastis), kus ta teenis lugeja ja abidiakoni, diakoni ja preestrina. Alates 1523. aastast edutati ta Moskva lähedal asuva Možaiski kloostri arhimandriidiks. Novgorodi peapiiskopina tegutses Makari aastatel 1526–1542. Makari kanoniseeriti kui pühak 1988. aastal. Üksikasjalisemat käsitlust Makari elu ja tegevuse kohta vt Makari 1996 ja Makari 2002, kus leidub ka ulatuslik ülevaade tema kohta avaldatud kirjandusest.

konna kloostritesse sisse ühiselureeglid, keelates mh munkade ja nunnade elamise samades kloostrites (vt Makari 2002: 42–45). Seda, et Makari näol oli tegemist väga jõulise ja mõjuvõimsa vaimulikuga, kinnitab tema valimine 1542. aastal Moskva ja kogu Venemaa metropoliidiks. Ta oli noore Ivan IV<sup>57</sup> üks lähimaid nõuandjaid, kellele tsaar usaldas riigi juhtimise ajal, mil ta ise viibis sõjaretkedel (samas: 154–157). Makari patriarhiks olemise ajajärgul korraldati 1551. aastal Moskvas oluline Stoglavi kirikukogu,<sup>58</sup> mille tulemusena unifitseeriti kirikuseadused kogu Vene riigi territooriumil (vt nt Stoglav 1863).

Makari valitsemisajaga seostatakse kirikukirjanduse levikut ja sellealase tegevuse arendamist Venemaal. Juba Novgorodi peapiiskopi ametis olles alustas ta Venemaal leiduva vaimuliku kirjanduse koondamist. Makari osalusel valmis näiteks 1541. aastal 12-osalise pühakuelulugude kogumiku *Великие Минеи Четьи* (“Suur menaioni<sup>59</sup> lugemine”) esimene redaktsioon ning tema eestvõttel alustati Moskvas vaimuliku kirikukirjanduse trükkimist. Venemaa arhiivides ja raamatukogudes on säilinud osa tema kirjavaramust, mille hulka kuulub ka Vadja viiendiku vaimulikele suunatud karjasekiri (vt Makari 2002: 455).

### **2.3.2. Novgorodi peapiiskoppide misjonitegevus soome-ugri rahvaste hulgas**

Peapiiskop Makari elust ja tegevusest kirjutatud ülevaadetes mainitakse reeglina tema korraldatud misjonitegevust soome-ugri rahvaste hulgas. Pole sugugi üllatav, et aktiivse usu elu korraldaja ning reformijana tundis Makari huvi Novgorodi piiskopkonna äärealadel asuvate kirikute ja kloostrite, ja ühtlasi selle piirkonna elanike usu elu ja vaimuliku käekäigu vastu. Lisaks püüdlustele välja juurida õigeusu mõjusfääri kuulunud läänemeresoome rahvaste paganlike kombeid on teada ka tema seotus Koola saamide ristiusustamisega. Nii vahendab Novgorodi leetopiss 1526. ja 1532. aasta kohal pomooride ja saamide saadikute soovi, et neid ristitaks, mille tulemusena Makari saatis neisse piirkondadesse vaimulikud ristimist läbi viima (Makari 2002: 39). Vene õigeusu ajaloo uurijad on näinud saamide sellelaadses soovis juba selleks ajaks Karjalas tegutsevate kloostrite ja pühameeste mõju. Makari tegevus Vadja viiendiku suunal on mõnevõrra hilisem ning see arvatakse olevat sündinud tema enda initsiatiivist.

---

57 Ivan Vassiljevits (1530–1584; tuntud hiljem kui Ivan Julm) päris trooni 1533. aastal pärast oma isa Vassili Ivanovitši (Vassili III) surma, olles vaid kolmeaastane. Kuni 1544. aastani valitsesid riiki tegelikult regendid ja Ivan krooniti tsaariks 1547. aastal (vt ptk 3.1).

58 *Стоглавый Собор* – kirikukogu nimetus viitab sellele heaks kiidetud seadustekogu sajale peatükile. Seadused olid vormistatud vaimulikkonna vastustena tsaari küsimustele.

59 Menaion on aastaringne pühadetsükkel õigeusu traditsioonis. Makari vastav teos koondas pühakute elulugusid, mis olid liigendatud pühakute mälestuspäevade alusel kaheteistkümnesse kalendrikuusse.

Nagu selgub Makari karjasekirjast ja leetopissikatketest, lähetas ta vadjalaste, isurite ja karjalastega asustatud aladele oma õukonna vaimuliku, munk-preester Ilja, keda saatsid “bojaaripojad Vasjuk Palitsin ja Ivaška Ošmanajev” (MIK: 129). Makari karjasekiri ongi dokument, mille peapiiskop andis kaasa Iljale, kelle ülesandeks sai Vadja, Isuri ja Karjala aladel olevate paganlike palvepaikade hävitamine ning lubamatute usukommete väljajuurimine. Pöördumise lõpus on ka palve kohalikele vaimulikele sellest kirjast ümberkirjutus teha: “Ja kui olete selle kirja läbi lugenud, siis andke see tagasi preester Iljale, kuid teie juurde igasse pogosti käskige kiriku kirjutajal teha sellest kirjast ärakiri sõna sõnalt, viivitamata sellega mitte kuskil hetkegi”.<sup>60</sup> Karjasekiri sisaldab lubamatute kommete põgusaid kirjeldusi, et misjoniretkele saadetud kiriku- ja võimuesindajad (nii nagu ka kohalikud vaimulikud) teaksid, milliste kommete vastu tuleb astuda ning kuidas neid tuleb likvideerida.

Võib üsna veendunult väita, et kommete kirjeldused ei põhine Makari enese vaatlustel, sest mingeid andmeid tema seoste kohta nimetatud piirkonnaga pole teada (vt Makari 2002: 63–68). Suure tõenäosusega pärinesid tema teadmised kohapeal tegutsenud või sealt pärit vaimulikelt. Heikki Kirkise oletuse kohaselt võis olla piirkonna mitte-vene elanikkonna kohta käiv teave pärit sellelt samalt misjonitööle saadetud preester Iljalt, kes tegutses 1530. aastatel Makari õukonnavaimulikuna ning oli seega talle oluline ja lähedalseisev isik (Kirkinen 1987a: 125). Kirkise järgi leidub 17. sajandi allikates andmeid selle kohta, et Ilja oli varem teeninud Pihkva lähistel asuva Kröpetski kloostri Eufimi kiriku preestrina (sammas: 122–123). Nii on Kirkinen oletanud, et Ilja oskas tõenäoliselt mõnd läänemeresoome keelt või oli koguni ise sellest piirkonnast pärit. Kaas-aegsete kirjelduste kohaselt oli tegemist aktiivse ja printsiipiaalse vaimulikuga, kelle viibimist sisemisjoni retkedel on dokumenteeritud lisaks siinkäsitletavatele leetopissikatketele ka Trifon Petšenski pühakueluloos.<sup>61</sup>

Karjasekirjades ning kroonikakatketes paganlike kommete levikualana mainitud territoorium oli väga suur, mistõttu on tõenäoline, et Ilja retked 1534. ja 1535. aastal keskendusid ennekõike suurematesse pogostikeskustesse. Ilja retkede tõhususe osas lähevad uurijate arvamused lahku. Õigeusu kiriku ajaloolaste hinnangul oli Ilja tegevus väga tulemusrikas ning see kujutas olulist tähist “isurite ja laplaste” kristianiseerimisel (vt nt Makari 2002: 42). Kirikuringkondadega mitte seotud ajaloolaste arvates misjoniretked soovitud tulemusi ei andnud, mille tõenduseks on hilisemast ajast teada olevad paganluse ilmingud nende rahvaste juures (vt nt Ränk 1960: 18; Konkova 1992: 73 jt).

---

60 *А прочитая грамоту отдавайте священнику нашему Ильи назад, а у себя есте на всяком погосте велели диаком церковным с сей грамоты писати противни, слово в слово, не издерживая нигде ни часу* (MIK: 131).

61 Selles žitijes (vrd ptk 1.4) leiduvate andmete kohaselt ulatusid Ilja misjoniretked kuni Petsamoni (vt Kirkinen 1987a: 125, 133; samas on esitatud Ilja retke oletatav marsruut kaardil).

Reeglina osutatakse Ilja retke väheste tulemuste näitlikustamisel sellele, et Makari poolt esile tõstetud teemad olid aktuaalsed 15 aastat hiljem, mil järgmine Novgorodi peapiiskop Feodossi<sup>62</sup> lasi koostada analoogse karjasekirja. Selle alusel oli 1548. aastal samasse piirkonda paganlike kommetega võitlema lähetatud Novgorodi “Püha Sofia kiriku preester Nikifor koos bojaaripoegade Fedtsa Prokofjevi ja Senka Martjanoviga”.<sup>63</sup> Erinevalt Ilja tegevusest ei leidnud Nikifori misjoniretk kajastamist ei leetopissides ega muudes dokumentides, mistõttu lähemaid andmeid selle retke kohta uurijate käsutuses pole.

Kaasaegsete leetopisside põhjal on teada, et Novgorodi patriarhina järgis Feodossi aastatel 1542–1551 suurel määral sama joont, mis tema eelkäija. Feodossi tundis samuti huvi kohalike koguduste usuelu vastu ja seisis kirikuriituaalide ühtlustamise eest. Tema valitsemisajal ametlikustati Novgorodi peapiiskopkonna soome-ugri rahvastega asustatud piirkondades mitme varasemast ajast tuntud pühaku kultus, sh nt komide ala pühak Permi Stefan, endise merjalaste asuala Rostovi Avraam, vepslaste ala Belozero Kirill, Karjala suured pühakud Solovetski Sosima ja Savvati ning Sүväri Aleksander (Kirkinen 1987b: 135). Paremini tuntud ja dokumenteeritud on Feodossi tegevus Laadoga-Karjalas. Sellest annab tunnistust tema karjasekiri Käkisalmla vaimulikele, milles heidetakse kirikujuhtidele ette suurte kirikupühade puhul oluliste õigeusu rituaalide täitmata jätmist (vt MIK: 156–157, Kirkinen 1987b: 143–144).

## 2.4. Tekstide ülesehitus ja nende omavahelised suhted

Põhjusel, et enim tsiteeritud peapiiskop Makari karjasekirja tuntakse lühikeste katkete ja teiseste allikate vahendusel, kirjeldan lühidalt kõnealuse dokumendi ülesehitust ja võrdlen seda muude vaatluse all olevate tekstide struktuuriga. Makari kirjas võib eristada kaheksat temaatilist lõiku.

- I. Loetelu piirkondadest, mille vaimulikele karjasekiri adresseeriti.
- II. Loetelu Makarile teada olevatest kiriklikest normidest/tavadest, mida nende piirkondade elanikud ei järgi; paralleelselt on esitatud lubamatute kommete kirjeldused ning kohalike vaimulike noomimine selle eest, et nad üleastumistel toimuda on lasknud.

---

62 Feodossi oli varem teeninud munkpreestrina Moskva oblastis asuvas Jossif Volkolamski kloostri, kust ta edutati Novgorodi lähedal asuva Hutõni kloostri igu-meeniks (Kirkinen 1987b: 134). Feodossi kaotas peapiiskopi positsiooni 1551. aastal, kui oli sattunud suurvürst Ivan IV ebasoosingusse.

63 /---/ с софийским соборным священником с Никифором, а с тем священником с Никифором послал есми своих детей боярских Федчу Прокофьева сына да Сенку Мартьянова (MIK: 156).

- III. Makari vastusammude kirjeldus ja juhised olukorda parandama saadetavale preester Iljale ning kohalikele vaimulikele, kuidas paganlikke ukombeid likvideerida.
- IV. Loetelu kiriklikest tavadest, mille täitmist kohalike elanike poolt tuleb vaimulikel nõuda (kordab kirja II osas mainitud norme).
- V. Juhised vaimulikele ümberkäimiseks nendega, kes järgivad korraldusi, ning nendega, kes seda ei tee; paganlike palvepaikade hävitamise hädavajalikkuse veelkordne rõhutamine.
- VI. Lubamatute abielutavade kirjeldus ning õpetussõnad sellest, kuidas tuleb kristlikult koos elada.
- VII. Veelkordsed juhised vaimulikele ja preester Iljale ümberkäimiseks nendega, kes ei järgi korraldusi ja kristlikke tavaid.
- VIII. Manitsused kohalikele vaimulikele oma koguduste eest korraldust hoolitseda ning juhised, kuidas preester Iljad vastu võtta.

Hilisem Feodossi karjasekiri järgib üsna täpselt Makari kirja ülesehitust. Vaieldamatult on varasemat kirja hilisema kirja sõnastamisel eeskujuna kasutatud, millest annavad tunnistust mitmed sõnastuslikud kattuvused. Siiski leidub Feodossi kirjas mõningaid lisandusi, mida Makari kirjas pole. Näiteks on Feodossi kirja I ja II lõigu vahele lisatud osutus Makari varasemale kirjale ning preester Ilja tegevusele. Samuti on Feodossi kirja II lõigus välja toodud lubamatute kommete loendisse lisatud Makari kirja VI lõigus esitatud kirjeldus paganlike abielutavade kohta, mida on detailide osas oluliselt täiendatud. Sarnaselt on täiendatud Feodossi kirja IV lõik, kuhu on muude normipäraste kristlike kommete juurde lisatud “õigete” abielutavade kirjeldus. Feodossi kirja VI lõigus on aga esitatud täiendavaid andmeid lubamatute tavade kohta – mainitud on abielunaiste taunimisväärset kommet pea kiilaks pügada ning kanda suririitele sarnaseid rõivaid (vt ptk 2.4.4), mis langeb sisu osas kokku Vene leetopissikatkes sõnastatuga. Võrreldes Makari kirjaga on Feodossi kirjas mõnevõrra täiendatud VII lõiku, kus on täpsemalt kirjeldatud abinõusid, kuidas tuleb korraldust korrata.

Pihkva leetopissi lisas leiduv sissekanne Makari ja Ilja tegevuse kohta 1534. aastal on teistsuguse ülesehitusega. Selle järgi andis Novgorodi peapiiskop “ebajumalateenimisest” Vadja viiendikus teada suurvürst Ivan Vassiljevitšile (Ivan IV). Siingi – nii nagu Makari karjasekirja I lõigus – on esitatud Vadja viiendiku Lauga poole kohtade loend, mida on täiendatud viiendiku Karjala poolele jäävate veekogude loendiga. Erinevalt karjasekirjadest teeb leetopissikatke kirjutaja osutuse piirkonna elanikele, kes järgivad endiselt paganlike esivanemate kombeid, hoolimata sellest, et mujal Venemaal ristiusu vastuvõtmisel ebajumalate kummardamisest loobuti.

“/---/ nendes paikades on nähtamatu vaenlane kurat ära võrgutanud inimesed, kes on küll kristlased, kuid peavad kinni muistsete esivanemate kommetest. Ja nende vanemad olid siis veel ebajumalakummardajad, nii nagu oli kogu Venemaa kuni ristimiseni, kui me võtsime vastu püha suurvürst Vladimirilt püha ristimise: kogu Venemaal hävitati siis jõledad ebajumalate palvepaigad, aga Tšuudis, Isuris ja Karjalas ja paljudes eelpoolmainitud Vene paikades need jõledad ebajumalate palvepaigad jäid püsima kuni suurvürst Vassili Ivanovitši ja tema poja suurvürst Ivan Vassiljevitši, kogu Venemaa isevalitseja valitsemisajani ning kuni nende eestpaluja, Suure Novgorodi ja Pihkva pühitsetud peapiiskopi Makari valitsemisajani.”<sup>64</sup>

Pihkva leetopissikatkes on lisaks kohamääratlusele esitatud neil aladel pühaks peetud loodusobjektide ja taevakehade loend, mis on leidnud hilisemate uurijate töödes väga sageli refereerimist (vt ptk 2.4.5). Sellele järgneb ilmselt karjasekirjale toetuv lühikokkuvõte Makari ja Ilja tegevusest paganlike pühakohtade hävitamisel, mille lõpetab väljaarendatud imeteokirjeldus sellest, kuidas kohalikud inimesed ei julgenud esmalt pühapaikade hävitamisel kaasa lüüa, kuid imeväel asusid asja kallale juures olnud väikelapsed (vt ptk ptk 2.4.6).

Seega järgivad karjasekirjad sama malli ning valikuliselt esinevad neis leiduvad struktuurielemendid ka leetopissikatketes. Leetoipissikatked sisaldavad lisaks veel muud ainet, milles on misjoniretki kirjeldades kasutatud paganatevastast retoorikat ning imeteokirjeldustest tuntud motiive.

## 2.5. Tekstide esitus ja analüüs

### 2.5.1. Lubatud ja lubamatud kombed

Kõige enam teavet Vadja viiendiku elanike usukommete kohta sisaldavad Makari ja Feodossi karjasekirjade II ja VI lõik, milles vastavaid kombeid on mainitud lakooniliselt, neid normipäraste kristlike käitumisharjumistega kõrvutades. Tekstide parema jälgimise huvides olen need jooksvat numeratsiooni kasu-

---

64 /---/ *въ техъ мѣстехъ прелъщаеми человецы отъ невидимаго врага діавола суще христіань, а обычая держася отъ древнихъ прародителей. Еще же и родителемъ тогда идолопоклонникомъ быти, якоже и во всей Руской земли было до крещенія, еже мы пріяхомъ отъ святаго великого князя Владимира святое крещеніе: во всей Руской земли скверные молбища идолскіе разорены тогда, а въ Чюди, и въ Ижерѣ, и въ Корелѣ, и во многихъ Рускихъ мѣстехъ въ преждереченныхъ онехъ скверные молбища идолскіе удержашася и до царства великого князя Василія Ивановича и сына его великого князя Ивана Васильевича, всеа Русіи самодержцовъ, и до владычества богомолца ихъ пресвященнаго архіепископа Великого Новаграда и Пскова владыки Макарія. (PSRL V: 73.)*

tades liigendanud. Esitan tsitaatidena esmalt karjasekirjades ja seejärel leetopissides leiduvad usundialased kirjeldused.

Mõlema karjasekirja II lõigus on kajastatud järgmised teemad.

- [1] “Siin on mulle kõneldud, et teie aladel paljud ristitud on ühes naiste ja lastega eksinud tõelisest kristlikust ortodokssest usust: jumalikust kirikust ega kiriku seadustest ei pea [nad] lugu, kirikutes jumalateenistustel ei käi, ja teie, vaimulike isade, igumeenide ja preestrite juurde pihile ei tule, vaid kummardavad oma jõledates pühapaikades puid ja kive, kuradi sundusel;”<sup>65</sup>
- [2] “ja kolmapäeva, reedet ja pühi paastuaegu nad ei austa ega pea, ja peetripaastu ajal paljud söövad argitoitu, õgivad ohvrisööke ja jooavad jälkide kurivaimude auks, ja kutsuvad nendesse oma jõledatesse palvapaikadesse pahategijaid ususalgajaid tšuudi arbujaid;”<sup>66</sup>
- [3] “ja oma surnud panevad nad külades kurgaanidesse ja kalmudesse koos nendesamade arbujatega, aga kirikute juurde pogostidesse nad neid oma surnuid matmiseks ei vii;”<sup>67</sup>
- [4] “niisamuti kui mõni nende naistest sünnitab lapse, siis nad esmalt kutsuvad oma sünnitajate juurde neidsamu jõledaid arbujaid, ja need arbujad annavad lastele nimed omal viisil, aga teid, igumeenid ja vaimulikud, kutsuvad nad oma laste juurde hiljem;”<sup>68</sup>

---

65 *Здесь мне сказывали, что деи в ваших местех многие христиане з женами и с детми своими заблудили от истинныя христианския православныя веры: о церкви деи божий и о церковном правиле не брегут, к церквам к божественному пеню не ходят и к вам деи, к отцом своим духовным, ко игуменом и попом, на покаянье не приходят, а моляцца деи по скверным своим молбищом древесом и камению, по действию диаволю; (МІК: 128). Feodossi kirjas on algusfraas veidi teistsuguse sõnastusega: “Ja siin on meieni jõudnud kuuldused paljudelt usaldusväärsetelt tunnistajatelt, et praegu teie aladel...” (И zde нас слух дошел от многих достоверных свидетелей, что деи и ныне в ваших местех... МІК: 155).*

66 *и среды деи и пятка и святых постов не чтят не хранят, и в петров деи пост многие ядят скором, и жертву деи и питья жрут и пьют мерзким бесом, и призывают деи на те свои скверныя молбища злодеевых отступник арбуев чюдцких; (МІК: 128).*

67 *и мертвых деи своих они кладут в селах по курганом и по коломищем с теми ж арбуи, а к церквам деи на погосты тех своих умърших оне не возят съхраняти; (МІК: 128).*

68 *также деи у них у которые жены детя родитца, и они деи наперед к тем своим родилницам призывают тех же скверных арбуев, и те деи арбуи младенцем их имена нарекают свойски, а вас деи игуменов и священников оне к тем своим младенцем призывают после; (МІК: 128).*

- [5] “aga surnute mälestuspäevadel<sup>69</sup> kutsuvad nad kohale needsamad jõledad arbujad, ja need arbujad arbuvad siis nende mälestusandide kohal jõledate kurivaimudega ja kahjustavad nii oma autusega ristiisku.”<sup>70</sup>

Makari kirja VI lõigus lisanduvad kirjeldused sobimatutest ja õigetest abielutavadest.

- [6] “Ning veelgi teie paikades, Tšuudis ja Isuris ja Vadjas, paljud mehed elavad lahus oma abikaasadest seadusevastaselt koos naiste ja neidudega, niisamuti ka nende abikaasad elavad neist lahus seadusevastaselt koos teiste meestega, ilma laulatamata ning õnnistuspalveteta; ja teil tuleks neid kõiki käskida, et nad elaksid seaduslikult koos oma endiste abikaasadega; aga neil, kes pole abiellunud, aga elavad koos neidude ja naistega armastusest kokku liidetuna, neil noormeestel tuleks minna koos neidudega laulatusale, aga leskmehed ühes lesknaistega võtku vastu õnnistuspalved teilt, vaimulikelt isadelt; ning teil tuleks juhatada ja õpetada neid pühade apostlite ja pühade isade seaduste järgi.”<sup>71</sup>

Feodossi karjasekirjas on meeste ja naiste kooselu puudutavat kirjakohta mõnevõrra täiendatud ja lisatud see kirja II lõiku teiste kommete kirjelduste juurde. Ära on jäetud normipäraste käitumismallide lause, kuid lubamatute kooseluviiside kirjeldust on täiendatud mitme detaili osas.

- [7] “aga mõnedel kristlastel on enda juures neid ja lesed, keda nad hoiavad enda juures nädalat viis või kuus või kümme kuni pool aastat ja elavad nad nendega häbitult kõlvatutes tegudes, ning millise tüdruku või lesega tekib armastus, siis nendega nad laulavad ja võtavad õnnistuspalve, aga kui armastust ei teki, siis need saadavad nad enda juurest ära ja teised võtavad need tüdrukud ja

---

69 Н. Kirkise järgi (1987a: 230) tähendab *канун* lisaks püha eelpäevale ka surnute mälestuspäeva ja *канон* või *канун* tähistab neid toite, mida oli kombeks viia lahkunu mälestuseks kirikusse erilisele surnutele mõeldud mälestuslauale õnnistamiseks.

70 *а на кануны деи свои призывают оне тех же скверных арбуев, и те деи арбуи и над каноны их арбуют скверным бесом и смущают деи христианство своим нечестием;* (MIK: 128).

71 *Да в ваших же деи местех, в Чюди, и в Ижере, и в Вошкех, многие люди от жон своих живут законопреступно с жонками и с девками, также деи и жены их живут от них с иными людьми законопреступно, без венчания и без молитвы; и вы б всех тех наказывали, чтоб жили законно с своими предними женами; а которые не женаты, а живут з девками и з жонками по любви снявся, и те б отроки с девицами венчались, а вдовци бы со вдовами молитвы имали у вас, у отцов своих духовных; да исправливали бы есте их и поучали по правилом же святых апостол и святых отец.* (MIK: 130.)



lesed ja elavad nendega samades ebaseaduslikes tegudes, ja oma kõlvatuses ja pahategudes on nad suureks teotuseks tõelise ristiusu vastu võtnud õigeusklikule kristlusele.”<sup>72</sup>

Võrreldes Makari kirjaga on uut teavet Feodossi kirja VI lõigus, kus kirjeldatakse abielunaiste juustelõikamise ja sobimatute rõivaste kandmise tava, mida kirik taunib.

[8] “Ning nendes samades teie paikades, Tšuudimaal, abielunaised ja lesed pügavad pead, nii vanad kui noored, ja rätikuid oma peas ja rõivaid seljas kannavad, mis on nagu surirõivad, ja sellega on nende käitumine suureks alanduseks naissoole. Ja ma olen nüüd käskinud oma kiriku vaimulikku Nikifori nende kurjad nurjatud kombed hävitada, ja õpetada neid jumaliku pühakirja järgi, et kõik naised, nii noored kui vanad, oma juukseid mitte kunagi ei pügaks ja ei lõikaks, neiuõlvest kuni oma elu lõpuni, ja tüdrukud mehele minnes jätaksid oma juuksed kasvama, ja abielus olles oma pead kataksid ja riideid omal seljas kannaks, mis on kristlasele kohane.”<sup>73</sup>

Samalaadset teavet juustelõikamise ja sobimatute rõivaste kandmise osas vahendab lakooniliselt Vene kroonika katke 1535. aasta kohta, mis lubab konstateerida nende tekstide omavahelist seotust.

[9] “Sel samal aastal saatis pühitsetud peapiiskop Makari sellesama eel-pool mainitud preestri, munk Ilja, nendesse samadesse paikadesse, kus ta varem oli käinud, kinnitama veel enam õigeusku; ja kohtades, kus ta ei olnud [käinud], seal käskis käia ja hävitada tšuudi kombed, et nende naised ei lõikaks juukseid ega kannaks ei peas ega õlgadel rüüd nagu surnud, ja loobuksid oma nõidusest; sest sellised halvad kombed olid Tšuudis ja Isuris ja kogu Karjala maal, ja kõigis eel-pool kirjeldatud paikades; ja ta tegi seda kõike, tema pühaduse käsu

---

72 *а иные деи християне емлют к себе девки и вдовицы да держат деи их у себя недель пять или шесть и десять и до полугодю и живут деи с ними безстудно в блудных делех, да буде им которая девка или вдова по любви, и они деи с теми и венчаютца и молитвы емлют, а будет не по любви, и они деи отсылают их от себя да инде емлют девки и вдовицы и живут с ними теми же беззаконными делы, и в том их нечестии и злочинии велика поношения бывають истинные христовы веры православному христианству (МІК: 155).*

73 *Да в ваших же деи местех, в Чюдцкой земле, замужни жены и вдовы головы бреют, старые и молодые, и покров деи на главах и одежу на рамах носят подобно мертвечьим одежам, и в том их безчинии велико поругание женскому полу. И яз ныне велел своему соборному священнику Никифору сей злый безчинный обычей разорити, и поучати их по божественному писанию, чтобы жены все, молодые и старые, влас глав своих никакже не брили и не остригали, от девства и до окончания житья своего, а девицы бы ходили замуж власы главы своя отрастив, и замужем бы покрывали главы своя и одежу на себе носили якоже християном лепю. (МІК: 157–158.)*

ja jumalike seaduste kohaselt, kõik halvad tavad hävitas, käskis lasta juustel kasvada ja pead katta [õieti], ja kõikidele õpetades jumalikku Pühakirja, tegema nii nagu ristitule kohane.”<sup>74</sup>

Pihkva leetopissi lisas on annalist kohaloendi järel kokkuvõtvalt kirjeldanud seda, kuidas Vadja viiendiku elanikud peavad kinni esivanemate kommetest. Mainitud on küll karjasekirjade II lõigus esile tulevat arbujate teemat, kuid seda on täiendatud mitmete stereotüüpsete motiividega paganate ja teiseusuliste kohta.

[10] “Nende jõledateks palvepaikadeks on mets ja kivid ja jõed ja sood, allikad ja mäed ja künkad, päike ja kuu ja tähed, ja järved, ja lihtsalt kõneldes nad austavad ja kummardavad kõiki olendeid kui Jumalat, ja toovad vereohvritena kurivaimule härgi ja lambaid ja kõiksugu kariloomi ja linde. Samuti olen kuulnud, et *nemtsid*<sup>75</sup> tapavad salaja oma lapsi ning heidavad tulle pühasid ikoone, et kõigiti kuradile meelepärane olla, ja paljud teevad nõidust arvates, et kuradid kõnelevad nendega, ja tavalist inimest hoiavad nad endi juures ja austavad kui preestrit, nimetades teda arbujaks; tema sooritab kõik toimingud oma ahvatluse kohaselt ja annab lastele nimed.”<sup>76</sup>

Veel enam ornamenteeritud on Pihkva leetopissikatke järgmine lõik, milles kirjeldatakse peapiiskop Makari ja preester Ilja tegevust paganlike kommetega võitlemisel. Sellelgi lõigul on misjoniretke ettevalmistuste kirjelduse osas kattu-

74 *Того же лета посылать пресвященный архіепископъ Макарій того же священника прежеписаннаго, инока Илью, въ те же места, идеже преже шествовалъ, паче утвердити православный веры; и въ которыхъ местехъ не былъ, и тамо повеле быти и разоряти Чюдскія обычая, еже женамъ ихъ власовъ своихъ не постригати, и ризъ яко мертвечьихъ на главахъ и на рамахъ не носити, и кудесы своя прокляти; таково бо бы обычай злый въ Чюди, и въ Ижере, и во всей Корелской земли, и во всехъ прежеписанныхъ местехъ; онъ же сія вся, по повеленію своего святителя и по божественнымъ правиломъ, сія вся злыя обычаи разори, повеле власы растити и главы своя покрывати, и вся поучивъ божественному Писанію, творити якоже христیانомъ лепо (PSRL VI: 295–296).*

75 Selle määratlusega ei peetud ilmselt silmas mitte üksnes sakslasi, vaid ka rootslasi või laiemalt Liivi ordu ja Rootsi kuningriigi alamaid. Sõna mitmetähenduslikkuse kohta 13.–14. sajandi Novgorodi leetopissides vt Selart 2002: 34.

76 *Суть же скверные молбища ихъ лесъ и каменіе и реки и блата, источники и горы и холми, солнце и месяцъ и звезды, и езера, и проста реци всей твари поклоняхуся яко Богу, и чтяху и жертву приношаху кровную бесомъ, волы и овцы и всякъ скотъ и птицы. Слышахомъ бо, яко Немцы втай дети своя закалаху и образы святыхъ иконъ огню предаваху, всячески діяволу угажующи, и кудесы многи творяху, яко съ бесы беседовати имъ, и проста человека у себя держяху и почитаху яко священника, егоже нарицаху арбуемъ; сей вся приношая совершенія, по своей прелести, и детемъ имена нарицающа. (PSRL V: 73.)*

vusi karjasekirjaga. Ilja tegevust on iseloomustatud kui kuradi meelevalla alla sattunud inimeste päästmist. Üksikasjalisemalt on vahendatud pühakohtade hävitamist, mille puhul ilmneb kohalike elanike aupaklik suhtumine paganlikesse pühamutesse. Imeteokirjeldustele tunnuslikult on kristlike sõnumite vahendajateks siin nii väikelapsed kui demonlikud vaimolendid.

[11] “Ja seda kuulnuna riigipea suurvürst Ivan Vassiljevits, Venemaa isevalitseja, saatis heldinult oma eespalujale, Suure Novgorodi ja Pihkva Kristuse koguduse karjusele, pühitsetud peapiiskop Makarile sõnumi ning käskis tal välja juurida selline ahvatlus ja levitada jumalikku õpetust; ja Jumalat armastav peapiiskop Makari laulis palveid Püha Sofia peakirikus ja pühitses vett koos kogu pühitsetud vaimulikkonnaga, ja ühes selle pühitsetud vee ja ringkirjaga saatis ta oma preestri Kristuse Sünni kirikust, munk Ilja, kaotama kumiirlikku ahvatlust. Ta läks siis peapiiskop Makari õnnistusel, viibis neis paikades ja palvetades kõigeväelise Vabastaja ja kõigepuhtama Jumalasünnitaja ja tema kõigi pühakute poole, hakkas välja juurima kumiirlikku ahvatlust ja jõledaid palvepaiku, maha raiuma ja põletama metsi, vette heitma kive ja neid, kes pole ristitud, püha ristimisega valgustama; aga selles ahvatluses olnud vanematest ja keskealistest meestest ja naistest ei julgenud mitte ükski puutuda jõledate palvuspaikade hävitamisele, sest need palvepaigad olid kuradi söögipaigad, nii et kes neist seda kõige enne puutusid, need kurat hävitas ning saatis surma, selline oli neis vaenlase toime. Ja kui preester tuli ja piserdas püha vett ja palvetas, ja nad väga kartes hävitasid oma palvepaiga, ja mitte kellelegi sellest kahju ei sünninud; ja nähes seda imet, võtsid nad rõõmuga vastu Jumala sõna ja hülgasid oma ahvatluse, kuigi nad enne olid halba teinud preestri. Oh imet! Nende väikesed lapsed, nelja-aastased ja kolmeaastased ja nooremadki, kes vaevalt oskasid omal jalal kõndida, tulid omal algatusel ja panid käe külge nende jõledate palvepaikade hävitamisele ja võitlesid väga sündsuse eest; aga mõned lapsed olid ennustanud kolm päeva ja kaks päeva ja päev varem, öeldes: “meile tulevad külalised kive ja metsi põletama”, kuigi nad vaevalt oskasid kõnelda. Seda nähes ja kuuldes preester ja nende vanemad imestasid. Ja tänu Jumalasõna jutlustamisele Püha Vaim aitas preester Iljad, ja tänuks nende pöördumisele ja kahetsemisele näitas Jumal paljusid tunnusmärke ja imesid, nii et mitmed pimedad said nägijateks ja igasuguste taudide all kannatavad haiged tervenesisid, ja kuradid aeti inimestest välja tänu püha vee piserdamisele; ja tänu pühitsetud peapiiskop Makari palvetele pagesid kuradid neist jõledatest palvepaikadest kolm päeva ja kaks päeva ja päev enne preestri saabumist, karjudes ja kisendades, lausudes: “Nii meid siit ära aetakse, kus lootsime igavesti valitseda.” Ja seda [ebaju-

malakultust] välja juurides käis ta volostides<sup>77</sup> ja [muudes] kohtades lugematuid kordi edasi-tagasi, tuues nad põrgu pimedast põhjast jumalamõistmise tõelisse valgusse.”<sup>78</sup>

Viimati esitatud lõik pole reeglina vadjalaste ja isurite usundi kontekstis käsitlemist leidnud, sest selle kuulumine kristlikku kirjanduskaanonisse on liialt ilmne, et seda oleks võetud toonast tegelikku ususituatsiooni kajastava kirjeldusena.

---

77 Volost (волост) – administratiiv-territoriaalne üksus, ujezdi alamjaotus (Gladki 2001: 122; sõna varasemaid tähendusi vt ptk 1.3.1).

78 *И государь князь великий Иванъ Васильевичъ, самодержецъ Рускія земли, слышавъ сія, и посла своему богомолцу со умиленіемъ къ пресвященному архіепископу Макарію, пастырю Христова стада Великого Новаграда и Пскова, и повеле ему прелестъ ону искоренити и просветити божественнымъ ученіемъ; боголюбивый же архіепископъ Макарій во святей Софеи молебны пель и воду святиль со всемъ священнымъ соборомъ, и съ тою священною водою и своею посыльною грамотою послалъ своего священника съ сеной отъ Рождества Христова, инока Ілію, кумирскую прелестъ заронити. Онъ же, по благословенію архіепископа Макарія ехавъ, обрете места и воздавъ молитву все милостивому Спасу и пречистой Богородицы и всемъ угодникомъ его, нача искореняти прелести кумирскіе и скверныя молбища, леси сечи и огню предавати, каменіе же чье въ воду метати, и которые некрещены святымъ крещеніемъ просвещати; а состаревшіися и посредніи мужи и жены въ той прелести не смеяше ни единъ на разореніе скверныхъ молбищъ коснутися, понеже молбища оны діаволомъ блюдомы были, аще кто ихъ преже сего касашеся, и діаволь ихъ сокрушалъ и смерти предавалъ, тако бо въ нихъ врагъ действоваше. И егда пришедъ священникъ и священною водою окропиль и молитву сотвориль, и они велми страшашеся разоряли молбища своя, и ищемъ же неврежени быша; и видевише чюдо оно, слово Божіе съ радостью пріяли и ту прелестъ свою прокляша, а преже сего пакости деяху священнику. О чюдо! малые дети ихъ четырехъ летъ и трехъ летъ и нижайша, едва на ногахъ ходити могуще, самозванни притекаху и касахуся на разореніе скверныхъ оныхъ молбищъ, и велми побораху по благочестію; а инии младенцы пророчествоваху, за три дни и за два дни и за день глаголюще: “гости къ намъ будутъ каменіе и лесъ жечій”, едва глаголати могуще. Се же видевише и слышавше священникъ и родителіе ихъ, удивившася. И проповеди ради слова Божія Духъ святой помогаше Ілію священнику, и обращенія ради ихъ и покаяня многа показа Богъ знаменія и чюдеса, яко слепіи мнози прозреша, и всякими недуги одержими иецеленія пріяша, и бесы отъ человекъ отгоними бываху, священныя ради воды кропленія, за молитвъ иресвященнаго архіепископа Макарія; и отъ молбищъ оныхъ скверныхъ беси, дни за три и за два и за день до священникова пріезду, кричаще и вопіюще бежали, глаголюще, яко отселе прогнани быхомъ, идеже надеяхомся въ веки царствовати. И того искоренения по волостемъ и по местомъ, шествуя семо и овамо, кто можетъ исчести, преводя отъ темнаго dna адова на истинный светъ бого-*

## 2.5.2. Deemonid ja teiseusulised

Karjasekirjade utilitaarset suunitlust silmas pidades on ilmne, et vastavate kommete kirjeldused ei peegelda toonast usundisituatsiooni ja etnograafilist tegelikust erapooletult, vaid need on ornamenteeritud ajastuomast kristlikku retoorikat kasutades. Kirjeldused lubamatute kommete kohta on esitatud vaimulike vaatepunktist, mille järgi kõrvalekaldeid kristlikest normidest käsitleti saatanlike jõudude sekkumisena. Nende jõudude tähistamiseks on kirjeldajad kasutanud nimetusi *диаволь* ‘kurat’, *бесъ*, *бесы* ‘kurivaim, kurivaimud’, mille täienditena väljendavad negatiivset suhtumist adjektiivid *скверный* ‘jõle’ ja *мерзкий* ‘jälk’. Kuradi tegevuse või kohaloleku tulemuseks on karjasekirjades peetud mitte-kristlikes pühapaikades puude ja kivide kummardamist [1],<sup>79</sup> paastuaja reeglite eiramist, õgimist ja purjutamist [2] ning arbujate tegevust mälestusandide pühitsemisel [5]. Sellisena on neis tekstides kuradile osutatud kui abstraktselle omnipotentsse kristlasi ohustavale kurjuse kehastusele, kelle mainimine konkreetsetel juhtudel markeerib kristliku moraali seisukohalt lubamatuid usutavasid.

Samad retoorilised mudelid, mis paganlust kristliku demonoloogiaga seovad, korduvad mõnevõrra edasiarendatumalt Makari kirjale toetavas Pihkva leetopissi lisas. Annalisti järgi on “nähtamatu vaenlane kurat” Vadja viiendiku elanikud ära võrgutanud, mille tulemusena peavad nad kinni oma esivanemate kommetest. Eraldi on leetopissis nimetatud kurivaimule toodavaid vereohvreid, teiseusuliste poolt kuradi meelega toime pandud infantitsiide ja ikoonide põletamist, nõidumise ajal kurivaimudega kõnelemist [10] ning kohalike inimeste arusaama, et mitte-kristlikud pühapaigad on kuradi söögikohad [11].

Kaasaegse vaimuliku kirjanduse traditsiooni mõju tuleb neis kirjeldustes kujukalt esile lõigus, kus annalist mainib kuulduste põhjal piirkonna läänemeresoomlastest elanike kommetega ühenduses ka lapsetapmist ja ikoonirüüstet [10]. Ilmselt võib mõlemat motiivi pidada kirjeldajapoolseks lisanduseks, milles kajastub õigeusu kiriku paganlusevastane retoorika. Süüdistusi infantitsiidides on läbi aegade omistatud usulistele “teistele”, nt paganlikus Rooma impeeriumis levitati sedalaadi kuulujutte kristlike koguduste kohta, keskajal süüdistati kristlikes Euroopa maades vastsündinute tapmises aga juute (vt nt Pantšenko 2004: 30–34; Lotman 2007: 53–54, 152–153). Nii võib leetopissikatkes leiduvat mainingut tõlgendada teiseusuliste kohta käiva stereotüübina, mida annalist seostas *nemtsidega*, pidades sellega silmas arvatavasti luteri usu vastu võtnud Saksa või Rootsi alamaid. Sarnasel viisil on mõistetav osutus ikoonide põletamisele, milles võib näha sellel ajajärgul Läänemere ümbruses levinud luterliku reformatsiooni kajastust. Ilmselt jõudsid kuuldused protestantismiga kaasas käinud ulatuslikust pildirüüstest samal ajal Pihkvasse ja see leidis mõne-

---

*разумія*. (PSRL V: 73–74.)

79 Nurksulgudes on numbrid, mis viitavad eespool esitatud näitetekstidele, kus vastavat teemat on käsitletud.

võrra hiljem äramärkimist leetopissis. Pole seega tõenäoline, et sellised süüdistused vahendavad õigeusklike läänemeresoomlaste toonaseid usulisi praktikaid, vaid et tekstis tuleb esile teiseusuliste kirjeldamiseks kasutatud retoorika.

Lisaks lubamatute kommete markeerimisele võib kurat tähistada ka eelkristlikule rahvausundile iseloomulikke vaimolendeid, kelle täpsem identifitseerimine ei olnud vaimulike vaatepunktist oluline. Looduslikes pühapaikades või kalmistutel läbi viidud riituste adressaadiks või meediumiks polnud toonaste arbujate jaoks kindlasti kristlik kurat, vaid need riitused olid arvatavasti suunatud erinevate valdkondadega seotud haldjatele ning lahkunute hingedele (vrd Kirkinen 1970: 132).

Toonaste kirjeldajate hinnanguid saab vaadelda kui püüet tõlkida kaasaegne usundiline situatsioon õigeusu vaimulikkonnale arusaadavasse keelde ja tõlgendada seda kristliku demonoloogia võtmes. Uurijana, keda huvitavad 16. sajandi usuolud, on minu ülesanne teha nüüd omapoolne “tagasitõlge”, et mõista kirjelduste taga olevat etnograafilist tegelikkust. Võib näiteks oletada, et karjasekirjades ära märgitud peetripaastu-aegse<sup>80</sup> õgimise ja purjutamisega [2] on kirjeldaja viidanud rahvapärastele suvise pööriaaja pidustustele, mis sellistena õigeusu kirikukalendrisse ei sobinud. Kuigi karjasekirjad otseselt jaanipäeva tähistamist ei maini, nimetatakse lubamatuid jaanipäevakombeid, sh guslimängu ja rituaalset ujumist, 1551. aasta Stoglavi kirikukogu materjalides (vrd Kirkinen 1970: 133; Laitila 2000: 100). Samuti on 16. sajandil kirja pandud analoogseid andmeid naaberaladelt. Viidata võib siin nt Pihkvamaa elanike mitte-kristlike jaanipäevakommete kirjeldusele (vt Karamzin VII: col. 116).<sup>81</sup> Karjasekirjades mainitud paastuaegset joomist ja õgimist “kurivaimude auks” tõlgendas Heikki Kirkinen oletamisi koguni külakogukonna ühiste pidustustena, seostades rituaalseid jootusid hilisematest kirjeldusperioodidest teada olevate *vakkove*-pidude<sup>82</sup> ja *Ukko*-vakkadega (Kirkinen 1970: 131).

### 2.4.3. Arbujad ja arbumine

Vaatlusalustes allikates on märkimisväärset tähelepanu pööratud “tšuudi arbujatele”, kelle aktiivne tegevus ja koguni rivaliteet õigeusu vaimulikega võis olla üks olulisi misjoniretkede korraldamise põhjusi. Selle teema sage esilekerkimine 16. sajandi dokumentides osutab konkurentsile läänemeresoome rahvaste teadja-institutsiooni ja õigeusu vaimulikkonna vahel, mida kiriku ühtsust taotlevad peapiiskopid ei saanud kuidagi aktsepteerida. Arbujate rolli erilisusest ja sobimatusest kristlikusse mõistesüsteemi annab tunnistust nii karjasekirjades

80 See on neljakümnepäevane paast enne peeterpaulipäeva (29.06).

81 Eesti alalt võib paralleeliks tuua Balthasar Russowi vahendatud teabe jaanipäeva tähistamise kohta sajandi teisel poolel (vt Russow 1993: 97).

82 Vrd 19.–20. sajandi kirjeldusi ja tõlgendusi *vakkove* kohta (nt ptk 6.3.2; ptk 7.2.2). Eesti alal 16. sajandil tuntud vakusepidusid mainis ühtlasi Russow (Russow 1993: 85–86; Ligi 1968: 48–50, 79–80).

kui ka Pihkva leetopissi lisas esinev läänemeresoomeline arbuja-nimetus (sg *арбуѣ*, pl *арбуѣ*, kasutatud on ka verbe, *арбуѣюм*; vt näitetekst 5).<sup>83</sup> Arvatavasti sai sõna paganlike kommetega ühenduses laiemalt tuntuks, sest tšuudi arbujad (*Арбуѣ въ Чюди*) leiavad äramärkimist näiteks ka 1551. aastal vastu võetud Stoglavi kirikogu seadustes (vt Stoglav 1863: 46).<sup>84</sup> Karjasekirju lugedes saab selgeks, et misjoniretkedele saadetud munkpreestrite ülesandeks oli kuradiga läbikäimises süüdistatud arbujuate mõjuvõimu kohalike elanike hulgas piirata ning nad kogukondliku elu juhtimisest kõrvaldada. Vaimulike käsitluses olid arbujad pahategijad ja ususalgajad, keda iseloomustati sarnaselt demonlike jõududega adjektiividega “jõle” ja “jälk”. Kristliku demonoloogia vaatepunktist olid arbujuate toimingud seotud kuratlike jõududega ning nõidusega tegelejad ise kuradi meelevaldas (vrd Valk 1995: 161–162).

Arbujuate näol oli nähtavasti tegemist kohalike kogukondade usuliste liidritega, kellel oli täita keskne roll mitmesugustes privaat- ja avaliku sfääri riitustes. Karjasekirjades on arbujuaid nimetatud ühenduses paganlike pühapaikade austamisega [2], nimede andmisega vastsündinuile [4], surnute matmisega kalmetesse [3] ning lahkunutele mõeldud mälestusandide pühitsemisega [5]. Pihkva leetopissi lisas märgib annalist, et arbujuat austatakse kui preestrit, kes viib läbi mitmesuguseid toiminguid ja annab lastele nimed [10]. Arbujuatega võib seostada ka samas leiduvat märkust, mille kohaselt nõidumisega tegelejad arvavad, et kurat nendega kõneleb. Viimane maining on eriline selle poolest, et kirjutaja omistab arusaama kirjeldatavatele endile – nii võiks see kajastada osaliselt rahvapärast vaatepunkti.

Uurijad on kuraditega kõnelemise motiivis seetõttu näinud enamat kui vaid kohalike teadmameeste-naiste<sup>85</sup> institutsiooni ajastuomast kristlikku tõlgendust. Heikki Kirkinen on käsitlenud seda kirjakohta kinnitusena toonaste arbujuate šamanistlikust tegevusest, kinnitades, et see sobib nõia kohta, “kes lovesse langenuna ja ärganuna kõneleb teispoosusest saadud sõnumitest kuulajatele” (Kirkinen 1970: 132). Kirkinen vaatleb kogu toonast arbujuate institutsiooni täiel määral läbi šamanistliku prisma, viidates paralleelina saami teadja-institutsioonile. Ta oletab, et arbuja nimetuski tuleneb riitustel kasutatud nõia-trummist: “Nõid võis laulda maagilisi runosid või loitsusid; ta põristas trummi, kutsudes vaime appi, ja langes transiolekusse, millest ärgates hakkas arbuma, tõlgitsedes trumminahal olevaid märke” (samas: 131). Julgelt allikmaterjali

83 Tegemist on varaseima vadjalaste ja isurite usundialase terminiga vanavene allikates. Seda on seostatud soome sõnaga *arpoja* ‘ennustaja’ (Vasmer I: 84; Pantšenko 1992: 140). Sarnane sõnakuju on tuntud nii vadja kui isuri keeles, vt *arpoja*, *arponikka*, *arpuli* ‘arbuja, ennustaja; (küla)tark, posija; nõid’; *arpoa* ‘ennustada’ (VKS I: 122), *arpoja*, *arpuja*, *arpuli* ‘nõid; isik, kes vaatab kaartidelt, mis on viga; unede seletaja’ (Nirvi 1970: 19–20); vrd ka *arpa* ‘liisk, liisupulk’ (VKS I: 122).

84 Stoglavi kogumikus mainitakse arbujuaid seoses armulaualeiva valmistamisel ette tulevate seaduserikkumistega (vrd Pantšenko 1992: 140).

85 Seda, kas arbujuatena peeti silmas ennekoike mehi või naisi, allikatest ei selgu.

põhjal “tagasitõlget” tehes jõuab Soome uurija võrreldes omaaegse vaimulikust kirjeldajaga lausa vastupidisele tulemusele. Kirkise järgi oli arbuja ülesandeks üleminekurituaalides “tõrjuda pahade jõudude mõju vastsündinu elust” ning vältida lahkunu ebasoovitavaid kokkupuuteid Manala elanikega (samas).<sup>86</sup>

Karjasekirjades mainiti korduvalt ka vastuabinõusid, mida vaimulikel tuleb ette võtta, et “arbujate ja nende õpilaste, ebajumalateenijate” lubamatut tegevust lõpetada. Seegi on esitatud vastandusena, kus esmalt kirjeldatakse käitumist nendega, kes vanadest kommetest loobuvad, ja seejärel soovitatakse, mida ette võtta tõrkujatega.

“Ja neid arbujaid ja nende õpilasi, ebajumalateenijaid, kes oma jõledatest tegudest loobuvad ja hakkavad kahetsema teie, vaimulike isade ees, et edaspidi nad ei ole sellised, neid kõiki te juhtige pühade apostlite ja pühade isade seaduste järgi; aga need arbujad ja nende õpilased, kes ei hakka teid, vaimulikke isasid kuulama ega tule teie juurde õppima, neist kõigist sõnakuulmatutest te kõnelge ja andke teada neile bojaaripoegadele, missugused kristlased millise bojaari-  
poja juures elavad, et nad need seaduserikkujad kinni võtaksid ja saadaksid meie juurde Suurde Novgorodi.”<sup>87</sup>

Feodossi kirjas on juhendit veel enam täpsustatud ning selles mainitakse kahe arbuja (ja paari-kolme põetud peaga naise) saatmist igast pogostist peapiiskopi palge ette.<sup>88</sup>

Põnevaid allusioone usukombeid puudutavate andmete kogumise “tehnik” kohta pakub karjasekirjades leiduv vaimulikele antud juhised nüüdsama ja ka edaspidi kirjalikult peapiiskoppi lubamatutest kommetest teavitada.

“Kuid need kristlased, kes rikuvad valitseja ja suurvürsti käsku ja meie nõuandeid ning kes laiskusest ja tahtmatusest ei hakka kuulama teie, vaimulike isade õpetust ega kuuletu teile kõiksugustes raskes-

---

86 Kirkinen teeb osutusi vastavateemalistele Kalevala-lauludele. Šamanistliku teadja-institutsiooniga seotult on neid andmeid arbujate kohta kasutanud ka Anna-Leena Siikala (2002a: 211–212).

87 *И которые арбуи и их ученици, идолопоклонница, от своих скверных дел престанут и учнут каяться вам, отцом своим духовным, что вперед им таким не быти, и вы б всех тех исправляли по правилом святых апостол и святых отец; а которые арбуи и их ученици, идолопоклонници, вас, отцов своих духовных, не учнут слушати и на поученье к вам приходити, и вы б о тех о всех не послушницех сказывали и возвещали тем детям боярским, которые христиане за которыми детьми боярскими живут, чтоб оне тех законопреступников имали и к нам присылали в Великий Новгород* (MIK: 130; vrd MIK: 157).

88 *Vt. /---/ изо всякого погоста арбуев человека по два, а из Чюдцкой земли из погоста жонки также по две или по три, которые бриты, да и всех ослушников и законопреступников, которые вам священником не учнут о своих согрешениях каяться /---/* (MIK: 158).



timõistetavates hinge ja keha asjades, neist kõigist sõnakuulmatutest ja nende häbitustest tuleks teil kirjalikult teatada üksikasjaliselt minule, peapiiskopile, nüüdsama meie preester Ilja vahendusel, ja ka edaspidi tuleks sellest meile kirjalikult teada anda /---/.”<sup>89</sup>

Sellist peapiiskopi-poolset üleskutset võib vaadelda kui “epistolaarse etnograafia” algelist vormi, mis on küll rakendatud usukommete väljajuurimise teenistusse.

#### 2.4.4. Paganlikud *versus* kristlikud kombed

Vadja ja isuri rahvausundi alastes käsitlustes on 16. sajandi alguse allikaid toodud sageli näiteks selle kohta, et need läänemeresoome rahvad olid tollal küll vormiliselt ristitud, kuid sisuliselt veel täiel määral paganad. Makari ja Feodossi karjasekirju on toodud näiteks misjonitegevuse vähese mõju kohta ja iseloomustatud Vadja viiendiku toonaste elanike usundilisi arusaamu kui sügavale juurdunud paganlust (Konkova 1992: 73). Sedalaadi paganlikke ja kristlikke algeid vastandavale lähenemisviisile on oponenteerinud Heikki Kirkinen (1991: 58–61). Alliktekstide lähem vaatlus võimaldab tõesti väga kontrastseid vastandusi mahendada. Lubatud ja lubamatute tavade kirjeldusi analüüsid tuleb ilmekalt esile see, et tegemist ei pruukinud olla alati teineteist välistavate tavadega, vaid et paganlikud kombed täiendasid kristlikke ja vastupidi.

Karjasekirjades ja leetopissides kirjeldatavad identifitseerisid end ilmselt sel ajajärgul juba õigeusklikena ja järgisid kristlikke tavasid, kuid paralleelselt olid käibel mitmed eelkristlikud kombed. Kõige otsesemalt kajastub selline olukord tekstis vastsündinutele nimede panemisest, mille puhul on mainitud tava kutsuda **esmal** lapse juurde kohalik teadja, kes talle nime annab, ja alles **seejärel** minna kirikusse last ristima [4]. Seega ei välistanud arbuja sooritatud riitus preestri sooritatud riitust ning need ei pruukinud asjassepuutujate jaoks olla vastandlikud. Samal moel olid kiriklikud ja paganlikud tavad põimunud meeste ja naiste kooselu puhul, kus “prooviabelule”<sup>90</sup> võis kirjeldaja sõnul järgneda kristlik laulatus ning õnnistamine [6, 7]. Heikki Kirkinen viitas eri algete põimumisele ka lahkunutele adresseeritud mälestusandide “õnnistamise” toimingus [5]. Nii on tema arvates siinpuhul tegemist kombega, milles “vana paganlik tava oli juba saanud kristliku ligimesearmastuse ideesisu ning kristliku vormi” (Kir-

89 *А которые христиане государя великого князя заповедь и наше наказание преступят, ваше отцов своих духовных поучение, леностию и нерадством, не учнут которые слушати и повиноватись вам о всяких недоумеемых делех духовне и телесне, и вы б о всех о тех непослушницех и о безчинстве их отписывали ко мне к архиепископу подлинно ныне с нашим священником с Ильею, да и вперед бы о том к нам отписывали /---/.* (MIK: 130.)

90 Uurijad on näinud sellegi arhailise tava peegeldusi 19.–20. sajandil dokumenteeritud rahvapärimuses, mis sedastab vabadusi noorte abielu-eelsetes suhetes (Konkova 1992: 85).

kinen 1970: 133), kuigi allikteksti on võimalik tõlgendada sellisenagi, et pärast arbuja poolt läbi viidud riitust polnud andide kirikusseviimine enam vajalik.

Külakalmistutele matmise lõigus [3] nimetatakse allikates korduvalt *курганы*- ja *коломище*-nimelisi matusepaiku. Kui esimesega tähistatakse piirkonnale iseloomulikke kurgaan-matuseid (vt Uino 1991: 21–23), siis teist sõna on peetud läänemeresoome-mõjuliseks ja seostatud alates M. Akianderist (1849: 174) soome sõnaga *kalmisto* (ka *kalma*; vrd Vasmer II: 295; Konkova 1992: 73). Paiguti võidi rangemate nõuetega mõningast edu endiste kalmistute hülgamisel saavutada, sest 17. sajandi Ingerimaa luterlikest visitatsioonimaterjalidest on teada kohalike elanike pöördumine toonase kirikujuhi poole, et Rootsi võimud lubaksid taas matta surnuid “kalmetesse ja saludesse” (vt ptk 3.5.3). Hilisemad andmed kinnitavad, et õigeusu kirikuvõimud aktsepteerisid pogosti-keskustest eemale matmist, millest annab tunnistust vадja ja isuri küladele 20. sajandilgi iseloomulik kohalike külakalmistute võrk.

Erinevate arusaamade vastasseis tuleb kujukalt esile kirjeldustes kohalike abielunaiste juukselõikamise ja sobimatute rõivaste kandmise kohta [8, 9]. Läänemeresoome rahvaste juures tuntud rituaalne juustelõikamise tava oli vastuolus õigeusu kiriku normiga karvakasvu mitte piirata (Averintsev 1993: 302). Hoolimata tava vastu suunatud sanktsioonidest – ka selles seoses on Feodossi kirjas nimetatud korraldust üleastujad Novgorodi saata – püsis komme vадjalaste hulgas pulmakombestiku osana kuni 19. sajandini (vt lähemalt ptk 5.3.4).

Taunitava peapügamise kombega ühenduses on dokumentides nimetatud mõlemal juhul ka naiste sobimatuid peakatteid ja rõivaid [8, 9], mida karjasekirjas koguni surirõivastega võrreldakse. 18.–19. sajandist teada olevate rõivakirjelduste põhjal on uurijad püüdnud ära arvata, missugused rõivaesemed vaimulike meelepaha äratasid. Gustav Ränga järgi võis kirjeldajate tähelepanu köita abielunaiste *päästäs*-nimeline kõrge koonusekujuline peakate, mille all oli õlgadele ulatuv valge *paikas*-pealina (Ränk 1960: 30). Elina Öpik polnud oma kümmeaastat hiljem ilmunud uurimuses Ränga tõlgendusega nõus ning pidas vähetõenäoliseks, et värvikirev *päästäs*-müts, hoolimata selle all kantavast valgest pealinast, võis tekitada assotsiatsioone kooljarüuga. Öpik oletas omakorda, et kirjeldajate poolt ära mainitud riideese võis olla valged linasest riidest sõbataoline üleviskerätik, mis oli 18. sajandi lõpul tuntud kui *õlkalina* (*оелкалина*; Öpik 1970: 153). Kumbki uurija pole siiski püüdnud anda vastust küsimusele, miks just need riideesemed vaimulike halvaksapanu ära teenisid. Arvatavasti osutab võrdlus suririidetega ebasobivate rõivaste valgele värvile. Valgeid rõivaid on ka hilisematel kirjeldusperioodidel kasutatud rituaalsetes toimingutes (vt ptk 5.3.4), mis võis olla ühtlasi põhjuseks, miks need köitsid 16. sajandil kristlike vaimulike tähelepanu.

### 2.4.5. Pühapaigad ja loodusobjektide kultus

Paganlikud pühakohad ja nende hävitamine preester Ilja poolt märgitakse ära Makari ja Feodossi karjasekirjade II lõigus lubamatute tavade loendis ja III osas, kus on antud juhised munkpreestritele ning kohalikele vaimulikele. Samuti leiab teema ulatuslikku käsitlemist Pihkva leetopissikatkes. Karjasekirjade järgi kummardavad usust kõrvalekaldujad palvepaikades puid ja kive “kuradi sundusel” [1] ning kutsuvad neisse palvepaikadesse arbujaid [2]. Pihkva leetopissi lisas on sama idee edastatud pikema kultusobjektide loendina, kusjuures annalist on ebajumalakummardamist lähemalt avades kasutanud stereotüüpseid kujundeid [10].

Võib arvata, et needki teated on tegelikkusega seost omavad kristlikku retoorikasse rüütatud tõdemused. Puudele ja kividele suunatud kultuslikud toimingud leiavad vadjalaste ja isurite usundi kirjeldamisel kajastamist ka mitmel järgneval uurimisperiodil (vrd ptk 4.3.3; ptk 5.3.3; ptk 6.3.3). Mõnevõrra küsitav on Heikki Kirkise tõlgendus, mis seostas tekstides nimetatud puid ja kive ohvrimetsade ja hauatähistega: “Metsad tähendasid kahtlemata ohvrisalusid *karsikko*-puudega,<sup>91</sup> ja kivikangrud viitavad kurgaanidele või lahkunute hauaküngastele, mida on säilinud rauaajast saati” (Kirkinen 1970: 131). Järgnevate uurimisperiodide kirjeldused selliseid seoseid siiski päriselt ei toeta. Enamikel juhtudel on tähelepanu pööratud küll kultusesse kaasatud üksikpuudele, kuid *karsikko*-puude tähistamist pole kordagi mainitud. Samuti pole andmeid selle kohta, et kividele suunatud kultustoiminguid oleks seotud kalmistutega.

Eraldi väärib käsitlemist Pihkva leetopissi lisas leiduv loend Vadja viiendiku elanike “jõledatest palvepaikadest” ja vereohvrite toomisest [10], mille puhul tuleb esile tõsta kristliku retoorika osatähtsust. Nimelt on paljudes vadjalaste ja isurite usundi käsitlustes vastavat lauset mõistetud sõnasõnaliselt, osutades otse sõnu nimetatud loodusobjektide (mets, kivid, jõed, sood, allikad, mäed, künkad, järved) ja taevakehade (päike, kuu, tähed) kultusele (vt nt Karamzin VII: col. 116; von Köppen 1851: 40; Kuujo 1969: 58–59; Konkova 1992: 87). Mõningate reservatsioonidega on suhtunud annalisti sõnadesse Heikki Kirkinen, kes tõlgendab loodusobjektide loendit kui kajastust “soomesugu rahvastele tunnuslikust haldjausest” ning seostab taevakehade nimetamise müütiliste runode motiivide ja rahvaastronoomiaga (Kirkinen 1970: 132). Ta näeb vastavat kultusevormi soome-ugri rahvaste ühtse pärimusena ning viitab oma seisukohtade kinnituseks samast ajastust pärit poolaka Matvei Mehovski Venemaa reisikirjeldusele, milles on esitatud ühenduses “Permi, Jugra ja Karjalaga” analoogne kultuslike objektide loend (samas: 131–132).

Kristliku kirjavara ja paganatekirjelduse avaramas kontekstis võib nimetatud loendite selliseid tõlgendusi siiski pidada mõnevõrra ühehülgsedeks. Nimelt leidub loendile rohkesti analooge kristlike autorite töödes, mis tegelevad

---

91 *Karsikko*-puud tähistati okste murdmise või puu koore vigastamisega. Sellisel viisil puude tähistamine oli Soomes seotud surnute tõrjega (vt Vilkuna 1992).

paganate, hereetikute või teiseusuliste teemaga. Sarnased *topos*'ed esinevad näiteks varakristlike kirikuisade kirjutistes. Nimetada võib 4. sajandi kreeka kirikuisa Aleksandria Athanasiose<sup>92</sup> kirjutist "Paganate vastu" (*Contra Gentes*), milles on kirjeldatud mitte-kristlastele iseloomulikku kultust.<sup>93</sup>

"/---/ nad andsid tänu Jumalale au esmalt taevale ja päiksele ja kuule ja tähtedele, pidades neid mitte ainult jumalateks, vaid muude, neist madalamate jumalate põhjustajateks. /---/ nad kandsid pühaliku ja üleloomuliku Jumala nime viimaks isegi kividele ja kaljudele, ja roomavatele asjadele nii maas kui vees, ja mõistusetu metsikutele loomadele, osutades neile kõigiti püha austust ja pöördudes [ära] õigest ja ainukesest tõelisest Jumalast, Kristuse Isast."<sup>94</sup>

Analoogsed loendid on ka 4. sajandi Süüria kristliku kirikuisa Afraatese (Afrahati) teostes ja 9. sajandi Bütsantsi õpetlase Püha Kyrillose töödes (vt *Demonstrations* XVII: 6; Galkovski 1913: 52) ning need sisaldavad allusioone kirja-kohtadele piiblis, milles on hoiatud ebajumala teenimise eest.

"Hoidke seepärast väga oma hingi, sest te ei näinud mingit kuju, siis kui Issand rääkis teiega Hoorebil tule keskelt, et te ei tee pahasti ega valmista enestele nikerdatud kuju, mõnda jumalakuju, mehe või naise kujutist, mõne maapealse looma kujutist, mõne taeva all lendava tiivulise linnu kujutist, mõne maad mööda roomaja kujutist, mõne kala kujutist, kes on maa all vees, ja et sa mitte, kui sa tõstad oma silmad taeva poole ja näed päikest ja kuud ja tähti, kogu taevaväge, ei lase ennast eksitada kummardama ja teenima neid, mis Issand, su Jumal, on andnud kõigile rahvaile kogu taeva all." (5 Ms 4: 15–19; vrd 2 Ms 20: 3–4.)

Esitatud väited lubavad annalisti kirjeldustki vaadelda ennekõike kui kristlike stereotüüpide kogumit, mida ei saa võtta sõnasõnalise etnograafilise kirjeldusena.<sup>95</sup> Tegelikult kajastav etnograafiline teave on sellesse küll kätketud,

---

92 Aleksandria Athanasios (kasutusel ka nimekuju Athanasios Suur, ladinapäraselt Athanasius; 298–373) oli üks olulisimaid varakristlikke kreeka kirikuisasid. Tema juhtimisel loodi dogmaatiline ortodoksne õpetus, mis sai aluseks nii katoliku kui ka õigeusu kirikule. (Athanasios *s.a.*)

93 Järgevalt on kasutatud kirikuisade teoste ingiskeelseid tõlkeid Calvin College'i digitaalraamatukogust aadressil <http://www.ccel.org/>.

94 /---/ they gave the honour due to God first to the heaven and the sun and moon and the stars, thinking them to be not only gods, but also the causes of the other gods lower than themselves. /---/ they transferred the divine and supernatural name of God at last even to stones and stocks, and creeping things both of land and water, and irrational wild beasts, awarding to them every divine honour, and turning from the true and only real God, the Father of Christ. (*Contra Gentes* XX: 1–2.)

95 Vrd Marek Tamme tõdemust, et suur osa 12.–13. sajandi allikatest toonitab Ida-Baltikumi rahvaste paganlikke tavasid, kuid sageli on tegemist kristlike stereotüü-

kuid kirjutaja on seda ilmselt vahendanud kas teadlikult või alateadlikult talle teada olevate eeskujude ja kirjeldusmuustrite abil. Kirjelduste seos tegelikkusega on üsna komplitseeritud, mida peaks arvesse võtma ka kõnealuste allikate tõlgendustes.

#### 2.4.6. Pühapaikade hävitamine

Ootuspäraselt on kristlikusse retoorikasse rüütatud ka need kohad kirjeldustes, milles on juttu paganlike pühapaikade hävitamisest. Karjasekirjades on antud juhised, kuidas seda teha, ning Pihkva leetopissi lisas leidub sellega ühenduses konkreetsem kirjeldus munkpreester Ilja tegevusest.

Makari karjasekirja III lõigus on peapiiskopi poolt Iljale antud juhised “ebajumalateenimise” väljajuurimiseks.

“/---/ ja olen käskinud teie paikades kõikide kristlaste juures olevad jõledad palvepaigad lõhkuda ja hävitada ja tulega põletada, aga nende alade kristlasi olen käskinud preester Iljal nuhelda ja õpetada tõelist õigeusklikku kristlikku usku. Ja kui meie preester Ilja saabub meie juurest teie juurde selle pühitsetud veega, siis teie, igumeenid ja preestrid ja diakonid ühes preester Ilja ja nende bojaaripogadega, käskige kohe oma kogudustes kõiki õigeusklikke kristlasi koguneda kokku, et üksmeelselt ja hoolega, kõikidel nendel Tšuudi ja Isuri aladel, külades ja asulates ja metsades, need jõledad palvepaigad, kivid ja puud, kõikjal lõhkuda ja lõplikult hävitada ja tulega põletada, aga arbujaid ja nende õpilasi, ebajumalateenijaid, käskige tulla selle meie preestri Ilja juurde õpetust saama ja kuuletuma kõigis tema õpetustes; ja mis pogostides ja valdades need jõledad palvepaigad lõhutakse ja tulega põletatakse, nii olen käskinud kõikides nendes pogostides kirkutes preester Iljal laulda palveid Issandale Jumalale ja kõigepuhtamale Jumalasünnitajale ja suurtele imetegijatele koos kõigi teie igumeenide ja preestritega, samuti olen käskinud pühitseda vett; ja kui olete pühitsenud vee, siis segage ühte see püha vesi, mille olete pühitsenud, ja see püha vesi, mis saabub teile meilt, ja minge kõikidesse kogudustesse, asulates ja külades, ja piserdage sellega kõiki õigeusklikke kristlasi suurtest väikesteni ja kõiki nende elupaiku ja hooneid.”<sup>96</sup>

---

pidega (Tamm 2001: 880). Sarnased loetelud ei ole iseloomulikud mitte ainult idakiriku autoritele, neid leidub keskaegsetest dokumentides Ida-Baltikumi rahvaste ristiusustamise kohta (vt Tamm 2001, 2003). Ajaliselt lähemast perioodist võib nimetada nt 16. sajandi keskel liivimaalaste kombeid kirjeldanud Sebastian Münsteri teost *Cosmographie* (“Kosmograafia”; vt Münster 1995: 506).

96 /---/ а приказал есми им у всех христиан, в ваших местех, те скверный молбища велел разоряти и истребляти, огнем жеици, а христиан тех мест велел есми священнику Или наказывати и поучати на истинную православную

Ilmselt käitusidki sisemisjoni retkele saadetud preestrid patriarhide juhiste kohaselt. Pühakohtade likvideerimise olulisust markeerivad juhistes korduvad fraasid, mis kombineerivad verbe “lõhkuda—hävitada—tulega põletada”.<sup>97</sup> Lõigu lõpuosas on nimetatud kõigi elanike ja nende eluasemete ristiveega piserdamist, mille puhul on tegemist õigeusu pühade tähistamise juurde kuuluva puhastusrituaaliga.

Pühapaikade hävitamist on käsitletud ka Pihkva leetopissi lisas, mille algusosas leidub ilmseid misjoniretoorika *topos*’eid. Annalist on leetopissi ebatraditsiooniliselt põiminud hagiograafia žanrisse kuuluva, preester Ilja tegevust heroiseeriva imeteo kirjelduse, mille järgi ei julgenud täiskasvanud esmalt hävitustöös kaasa lüüa, kuid sellesse sekkusid imeväel paariaastased lapsed [11].

Lisaks eespoolmainitud hävitustööd iseloomustavatele korduvatele fraasidele on selles katkes nimetatud ebajumalakummardamise väljajuurimist, metsade maharaiumist ja põletamist, kivide vetteveeretamist ja paganate (“neid, kes pole ristitud”) ristimisega valgustamist. Erinevalt karjasekirjadest, milles mainitakse pühakspeetud puid, on leetopissis juttu metsade maharaiumisest ja põletamisest; samuti on erinev kohalike elanike paganateks pidamine.

Üksikasjalist pühakohtade hävitamise kirjeldust võib vaadelda ühelt poolt kui toonase misjonitegevusega kaasnenud asjaolude tutvustust. Teisalt järgib kristliku kirjanduse eeskujude alusel loodud imeteo kirjeldus vastavat žanrikaanonit, mis heroiseerib pühamehe-misjonäri – nii ideelise suunaja (Makari) kui suuniste ellurakendaja (Ilja) – tegevust. Kujutatud on ühelt poolt kohalike elanike suurt respekti paganliku pühapaiga suhtes – sellisena näib katke viitavat hoiatusmuistendile, mille järgi pühakoha rüvetamine põhjustaks surma või hai-

---

*христову веру. И как наш священник Илия с тою святою водою от нас к вам придет, и вы б, игумены и священники и диаконы, с нашим священником с Ыльею и с теми нашими детми боярски[ми] часа того, по всем своим приходом всем православным Христианом велели сбираться, купно всем им, единодушевно и тщателно, по всем теи чюдцким и ижерским местом, в селех и в деревнях и в лесех, те скверные молбища, камение и дресеса, везде разоряти и истребляти вконец и огнем жещи, а арбуем бы есте и их учеником, идолопоклонником, к тому нашему священнику Илии велели на поучение приходити и поучения от него слушати во всем; и как где в которых погостех и уездех те скверный молбища разорят и огнем выжгут, и яз в всех тех погостех по церквам велел своему священнику Илии пети молебены господу богу и пречистой богородици и великим чюдотворцом с всеми вами игумены и з священники, да и воду святити; и как воду освятите и вы б тое святую воду, которую сами освятите, с тою святою водою, которая от нас к вам придет, совокупляя в едино, ездили по всем своим приходом, по селом и по деревням, и кропили всех православных христиан от мала и до велика и где места и жилища их. (МІК: 129.)*

97 Vrd analoogseid juhised ebausukommetega võitlemisel 18. sajandi algusest (vt ptk 4.2.1; ptk 4.2.2).

guse.<sup>98</sup> Imeteokirjeldus aga oponentidele siin kristlikust vaatepunktist võltspühadusega, näidates, kuidas pühakoha lõhkumisega ei kaasne kardetud tagajärgi. Sarnaselt ilmutuslugudele on kristlikku sõnumit ja sündmuse “imelisust” edastavateks agentideks väikelapsed, kes erinevalt vanematest ei kõhkle paganlike pühakohtade hävitamise õigsuses. Omal moel kajastub siin kristlik arusaam väikelaste puhtusest ja enamast avatusest jumalikule (vrd Christian 1989: 81). Sel viisil on lapsed vastandatud vanadest kommetest kinni hoidvatele vanematele, kes imeteokirjelduse žanrile omaselt siiski veenduvad munkpreestri sõnumi paikapidavuses. Laste suhu on annalist pannud isegi ennustuse, mille kohaselt tullakse nende juurde “kive ja metsi põletama”, kuigi alaealised ei osanud varem õieti kõnelda.

Pühakohtade hävitamise kirjeldus sisaldab ka viiteid samas aset leidnud imelistele tervenemistele ning vaimulike poolt läbi viidud eksortsistlikele toimingutele. Vaimulike vaatepunktist oligi misjoniretke eesmärgiks kuradi mõjuvõimu vähendamine ja eemaletõrjumine erinevate kristlike riituste abil. Sama ideoloogiat kannavad annalisti tehtud osutused paganlikele pühapaikadele kui kuradi söögikohtadele, kust deemonid munkpreester Ilja sekkumise ajal lahkuvad. Nii rõhutatakse jumaliku alge ülimumuslikkust, mille eest kuratlik tingimusteta peab taganema.

Pihkva leetopissi lisa kajastab nõnda vahetult misjoniretke käigus läbi viidud mitte-kristlike pühapaikade vastaseid aktsioone. Samas ei pruukinud “lõhkumine—hävitamine—põletamine” tähendada nimetatud pühapaikade hülgamist, vaid kaasamist kristlikku kultusesse. Võib arvata, et kui ka osa kultuslikku tähelepanu pälvinud puid ja kive tõesti likvideeriti, siis säilis koha pühadus ning see kandus samas ja/või läheduses kasvanud uutele puudele. Järjepidevust rõhutavad hilisematest kirjeldusperioodidest teada olevad andmed pühade puude ja kivide juures asetsenud kultusristidest ja kabelitest, mis tähistasid loodusobjektide kuulumist kiriku poolt aktsepteeritud usuvormide valdkonda (vt ptk 4.3.3; ptk 5.3.3; ptk 7.1.2).

## 2.5. Peatüki kokkuvõte

Silmas pidades töö sissejuhatuses püstitatud küsimuseasetust, mis puudutab kirjeldaja ja kirjeldatava dialoogilist vahekorda, võib 16. sajandi allikaid selles mõttes pidada ühepoolseteks – kirjeldaja ja kirjeldatava dialoogi õieti ei toimu. Teadmisi ei ammutata otse kirjeldatavatelt – need on kirjeldajateni jõudnud vahendajate kaudu. Kirjeldusi sõnastades toetuvad kirjeldajad varasematele, kristlikust traditsioonist teada olevatele eeskujudele. Nii toimub nende tekstide kaudu dialoog varem kirja pandud tekstidega, mitte konkreetsete inimestega,

---

98 Sedalaadi lood on tuntud ka hilisemast ajast pärit folklooriüleskirjutustes ning reeglina on need üle võetud kristlikusse traditsiooni (vt Pantšenko 1998: 121–126, 249–252; Nikitin 2004: 338).

keda kirjeldatakse. Esile tuleb tõsta sellel kirjeldusperioodil seega teiseste allikate olulisust usukommete kirjelduste sõnastamisel.

Allikates figureerivad Tšuudi, Isuri, Vadja ja Karjala ala elanikud abstraktse rühmana, koordineerimise ja "kristlased" (*христиане*), kellest mõnel puhul tõstatatakse esile konkreetsed soo- või vanuserühmad (mehed, abielunaised, tüdrukud, lapsed). Otsene kõne on pandud väikelaste suhu, mille tingib teksti loomisel kasutatud imeteokirjelduse žanr.

Kõiki mainitud tekste iseloomustab läbipõimitus kristliku retoorikaga; neis tulevad esile paganate kirjelduse juurde kuuluvad stereotüübid. Ornamenteeritus avaldub sõnastuslikul tasandil (halvustavad adjektiivid arbutate iseloomustamisel, hävitamisega seotud fraasid), nii tõlgenduslikes konstruktsioonides (kuradi mainimine erinevates seostes) kui ka kirjelduse süzeeliinis (imeteokirjeldus). Kristliku demonoloogia vaimus on kohalikele elanikele inkrimineeritud üldine kuradiusk ja elamine demonlike olendite võimuses. Kuradiga otsesemas suhtes on sellelt seisukohalt vaadates arbutajad, kelle rivaliteet õigeusu vaimulikega kirjeldustes jõuliselt esile tuleb.

Nii karjasekirjad kui leetopissid olid sõnastatud kristlike vaimulike positsioonilt. Karjasekirjade sõnastajad kirjeldasid usukombeid selleks, et neid ära tunda ja seejärel nende vastu võidelda. Annalistide eesmärgiks oli teha igaaastased sissekanded asetleidnud tähtsündmuste kohta, mida võidi samas täiendada vastavalt kirjutaja sümpaatiatele ja antipaatiatele mitmesuguste lisandustega. Eelnevast johtuvalt varieerub erineva žanrikuuluvusega tekstide suhe oletatava etnograafilise tegelikkusega. Karjasekirjades on see seos teksti utilitaarset eesmärki silmas pidades ilmsem. Seos kirjeldatuga erineb tuntuvalt ka ühe žanri piires, mida näitlikustab kahe vaatlusaluse leetopissikatke erinev suhe alustekstiga – Pihkva leetopissi lisa on Vene leetopissi katkega võrreldes märksa ornamenteeritum ja edasiarendatum.

Tekstide kõrvutamise tulemusel julgen arvata, et neis allikates leidub kirjeldusi, mis vahendavad üsna adekvaatselt toonaste läänemeresoome rahvaste usundilisi arusaamu ja kombeid. Seda kinnitavad hilisematel perioodidel tehtud üleskirjutused, milles tulevad esile samad teemad ja motiivid.

Vähe leidub hilisemaid vadja ja isuri ajalooülevaateid või usundikäsitlusi, milles Makari ja Feodossi karjasekirjad ning Ilja ja Nikifori misjoniretked mainimist ei leia. Tegemist on vadjalaste ja isurite (samuti karjalaste) kultuurikirjelduse klassikaga, millele samalaadsete allikate vähesuse taustal on osaks saanud võrdlemisi suur tähelepanu. Peamiselt on tähelepanuavaldused piirdunud allikate valikulise refereerimisega või tsiteerimisega, mille põhjal on tehtud üldistavaid järeldusi kogu toonase ususituatsiooni kohta: rõhutatud on seda, et vadjalased ja isurid olid siis veel täiel määral paganad, et nende misjoniretkede tulemusel toimus murrang nende rahvaste usundilistes arusaamades ja aset leidis tõeline ristiusu omaksvõtmine, või vastupidi, et misjoniretkedest hoolimata jäid vadjalased ja isurid endiselt paganateks.



Kindlasti olid vadjalased ja isurid selleks ajaks juba ristitud ja nad olid tuttavad ristiusu põhitõdedega. Kirjelduste analüüs lubab väita, et tekkinud oli kohalik rahvapärane kristluse vorm, milles ristusu arusaamu täiendasid varasemad mitte-kristlikud arusaamad. Selline olukord oli saanud tekkida Novgorodi riigi äärealal, suhtelises sõltumatuses võimukeskustest.

### 3. LUTERIUSU KÕRGVAIMULIKE SÕNASTATUD DOKUMENDID: SEGREGATSIOONIPOLIITIKA ROOTSIAEGSEL INGERIMAAL

Selles peatükis vaatlen vadjalaste ja isurite usundi kirjeldamist 17. sajandi Rootsi luteriusu kõrgvaimulike ja muude võimukandjate sõnastatud dokumentides. Nimelt läksid vadjalaste ja isuritega asustatud alad 1617. aastal pärast mitmeid Vene–Rootsi sõjalisi konflikte ligi sajandiks Rootsi riigi koosseisu. Seda perioodi iseloomustavad Rootsi võimude katsed kohalikku õigeusklikku elanikkonda luterlusse suunata. Püüe lähtus Rootsi riigi riigiõiguslikest põhimõtetest – protestantlikul kirikul oli riigikiriku staatus ning usuline ühtsus oli vajalik toona oma suurimad piirid saavutanud kuningriigi kooshoidmiseks. Samuti toimusid siis Ingerimaa kubermangus<sup>99</sup> – selline oli uue administratiivse üksuse ametlik nimetus – muutused rahvastiku etnilises koosseisus, sest sõjasündmuste ja usulise vaenamise tõttu lahkus arvukalt õigeusklikke Venemaale ning tühjenedes piirkondadesse tulid uusasukad luterlikelt aladelt Soomest ja Eestist.

Peatükki alustan 16. sajandi teise poole ja 17. sajandi esimese poole ajaloo-sündmuste ülevaatega, millega loon kontekstuaalse raamistiku õigeusklike vadjalaste ja isurite ümberusustamise käsitlemiseks. Allikatena kasutan peamiselt Eesti, Soome ja Rootsi ajaloolaste töid, kelle positsioon toonases usukonfliktis on selgelt Rootsi poolt toetav. Jälgin, kas ja kuidas on ajaloolaste uurimustes kajastatud vadjalaste ja isurite usuküsimus Vene–Rootsi vastasseisus ning missuguseid hinnanguid sellele on antud.

Toonase ususituatsiooni kohta vahendavad teavet muuhulgas Ingerimaa kirikujuhtide kirjavahetus ilmalike võimukandjatega Rootsis, luteriusu pastoritele antud juhised õigeusklike elanike ümberusustamiseks ning Ingerimaa kindralkuberneril selleteemalised avalikud teadaanded. Käsitluse põhirõhk langeb nn Rootsi aja lõpuperioodil välja töötatud segregatsioonipoliitikale, sest just siis sõnastati luteriusu vaimulike poolt esimene teadaolev seisukoht vadjalaste ja isurite päritolu ning keele kohta (Öpik 1970: 17–18). Rootsi võimud käsitlesid vadjalaste ja isuri keeli kui soome keele erikujusid, mis lubas nende keelte kõnelejad õigeusklikest venelastest eristada ja vaadelda üheskoos Ingerimaale tulnud luterlastest uusasukatega.

Vastavaid segregatsioonitoiminguid, mille alusel “soomlased” “venelastest” eraldati, viis läbi toonane Ingerimaa superintendent Johannes Gezelius noorem. 1684. aasta suvel toimunud ulatuslikust visitatsioonist vadjalaste ja isuri küladesse annab ülevaate Gezeliuse koostatud aruanne *Diarium Visitationis Inger-*

---

99 Rootsi aja dokumentides esinevad nimekujud *Ingermanland*, *Ingermannland*, *Ingermannelandh* (Ariste 1956a: 32; Grünthal 1997: 173).

*Wadiacae* kuningas Karl XI-le. Lähemalt analüüsingi peatüki viimases osas seda dokumenti, mis heidab valgust toonaste usuolude kohta ning kajastab end sellel ajal õigeusklikena identifitseerinud vadjalaste ja isurite suhtumisi usuvahtesse.

Toonases usuteemalises diskussioonis ja sellest lähtuvates menetlustes, millega luterlikku usutunnistust Ingerimaal õigeuskliku elanikkonna hulgas kehtestada püüti, olid väga huvitaval viisil seotud keele, päritolu, usu ja võimu küsimused. Ilmnevat konflikti võib vaadelda seega kui Rootsi võimukandjate konstrueeritud etnilisuse diskursuse vastasseisu kohaliku eneseteadvusega. Kitsamalt võib antud situatsiooni käsitada kui rivaliteeti Rootsi võimude toetatud protestantliku usutunnistuse ja rahvapärase õigeuskliku usutunnistuse vahel.

### **3.1. Vene–Rootsi sõjad 16.–17. sajandil ja demograafilised muutused Ingerimaal**

Kui 16. sajandi esimest poolt on vadjalaste ja isurite ajaloos peetud rahuperioodiks, siis sajandi teisel poolel, mil valitsema asus tsaar Ivan IV,<sup>100</sup> teravnesid Venemaa suhted Rootsi, Liivimaa ja mõnevõrra hiljem Leedu–Poola riigiga (Kirkinen 1991: 61). Järgnesid mitmed sõjalised konfliktid: Suur Rootsi–Vene sõda (1554–1559), Liivi sõda (1558–1583), nn 25-aastane sõda (1570–1595) ja Ingeri sõda (1610–1617), mis puudutasid otseselt ka vadjalaste ja isuritega asustatud alasid.

Nii on teada, et 1555. aastal piirasid rootslased suure väega Pähkinälinna (Orešek)<sup>101</sup> kindlust ja hävitasid taandudes mitu Neeva kaldal asunud isuri küla; vadjalasi aga oli näiteks Saksa ordu alamate või teenrite hulgas Vasknarvas, kus 1558. aastal Vene vägedele alistusid “lihtrahvas, lätlased ja vadjalased ja eestlased” (Selart 1998: 65).

Kui Liivi sõja käigus vallutas Vene pool esmalt enamuse Vana-Liivimaast, sekkus peagi maadejagamisse Soome suunalt ka Rootsi. Rootsled tegid 1577. aastal Herman Flemingu juhtimisel hävitusretke Karjala kannase kaudu vadjalaste ja isuritega asustatud Kabrio (Koporje, Kaprio) piirkonda ning järgneval aastal Henrik Horni juhtimisel üle Soome lahe Lauga jõe kallast mööda kuni Jaamani (Jama)<sup>102</sup>, mille tulemusel nende alade tsiviilelanikud suurt kahju kandisid (Kirkinen 1991: 63). 1581. aastal õnnestuski rootslastel vallutada kogu Narva, Jaama ja Kabrio piirkond, mille kuulumine Rootsile fikseeriti Liivi sõda lõpetava Pljussa (Pliusa) rahulepinguga 1583. aastal, kusjuures uus võim tõi

---

100 Ivan IV krooniti tsaariks 1547. aastal. Ivan oli esimene, kes lasi end Bütsantsi eeskujul nimetada tsaariks.

101 Hilisem Nöteborg ja Schlüsselburg. Kasutan siin ja järgnevalt vadja-, soome- ja eestipäraseid kohanimed. Vene- ja rootsipäraseid nimed on lisatud vajaduse korral sulgudes.

102 Hilisem Jamburg, praegune Kingissepp.

sealsetele vadjalastele ja isuritele kaasa lisaks sõjakaotustele kohustused rootsi väge üleval pidada (vt Kuujo 1969: 60). Siiski ei kestnud seekordne rootslaste valitsusaeg kuigi kaua, sest 1590. aastal vallutasid venelased piirkonna tagasi, millele järgnes järgmisel aastal uus rootslaste sõjaretk. 1595. aastal sõlmitud Täyssinä (Tyavzino, Teusina) rahulepingu järgi jäi Jaama ja Kabrio piirkond siiski Venele ning taastati Liivi sõja eelsed piirid.

Järgmine suurem Vene–Rootsi militaarkonflikt, nn Ingeri sõda, puhkes 1610. aastal, mil Rootsi üksused Jakob de la Gardie juhtimisel vallutasid üksteise järel Käkisalme (Korela, Kexholm)<sup>103</sup>, Novgorodi, Kabrio, Jaama ja Ivangorodi. 1617. aastal sõlmitud Stolbovo rahulepingu alusel läks kogu vadjalaste ja isuritega asustatud ala pikemaks ajaks Rootsi riigi koosseisu. Just sellel ajal sai laiemalt tuntuks Ingerimaa nimetus, millega lepingujärgselt hakati tähistama Venemaalt võidetud piirkonda. Vastav administratiivne üksus pealinnaga Narvas kandis nimetust Ingerimaa kubermang ning seda valitses kindralkuberner. Ala jaotati varasemat haldusjaotust arvestades neljaks erineva suurusega lääniks, millest väiksemad olid läänepoolsed Ivangorodi ja Jaama lään ning märksa suuremad Kabrio ja Pähkinälinna lään (vt Ranta 1991: 108).<sup>104</sup>

On ilmne, et kohalikule elanikkonnale ja nende usuelule oli pikk sõdade periood laastavalt mõjunud. Nii nagu seda näitavad Rootsi-aegsed esimesed maksukatastrid, oli piirkond mitmel pool tühjaks jäänud – elanikkond oli kas sõdades hukka saanud või pagenud Vene aladele. Just kõnesolevat 16. sajandi lõpu ja 17. sajandi alguse sõdadeperioodi on loetud isurite ja vadjalaste rahvaarvukuse vähenemise seisukohalt kriitiliseks, sest see mõjutas oluliselt piirkonna hilisemaid demograafilisi arenguid (Kuujo 1969: 60–61; Kirkinen 1991: 65). Sõdade tõttu tühjenenud piirkondadesse hakkas Rootsi ajal tulema luterlastest uusasunikke. Vadjalaste ja isuritega asustatud aladele saabus vähesel määral luteriusulisi talupoegi nii Soome kui Eesti alalt juba 25-aastase sõja jooksul ajavahemikus 1570–1595. Stolbovo rahu järgselt, aastatel 1623–1643, tuli soomlastest uusasunikke suuremal määral Ida- ja Põhja-Ingerisse (vt statistikaid Saloheimo 1991: 70–76).

Kui esmalt polnud teiseusuliste talupoegade sissevool veel märkimisväärne, siis pilt muutus oluliselt 17. sajandi teisel poolel pärast aastatel 1656–1658 toimunud järjekordset Vene–Rootsi sõda, mis arenes Ingeris ja Karjalas usuliseks vastasseisuks. On andmeid selle kohta, et kohalik õigeusklik elanikkond läks konfliktis üle venelaste poolele. Pärast seda, kui sõjaline edu kaldus taas rootslaste poolele, lahkus suur osa piirkonna õigeusklikust elanikkonnast koos taanduvate vene vägedega Venemaale.<sup>105</sup> Kogu Ingerimaa õigeusklike arv

---

103 Hilisem Priozersk.

104 Järgnevalt käsitletlen peamiselt kolme esimesena mainitud jaotuse demograafilisi andmeid, sest just seal asus põhiosa vadjalasi ja isureid. Pähkinälinna lääni karjalased praegu vaatluse alla ei kuulu.

105 Jätan siinpuhul pikemalt käsitlemata küsimuse, kas õigeusklikud elanikud lahkusid vabatahtlikult või leidis aset vägivaldne küüditamine. Ühe või teise seisukoha poolt

vähenes sõjasündmuste ajal kolmandiku võrra. Arvuliselt kannatasid kõige enam vadjalastega asustatud Kabrio lääni Toldoga ja Kargali pogostid ja Jaama lääni Opolja pogost. Toldoga kaotas 784, Lääne-Kargali 383 ja Opolja ligi 1400 inimest (Saloheimo 1991: 79). Et toonast rahvaarvu silmas pidades olid kaotused võrdlemisi suured, seda kinnitab Rootsi-aegsete hingeloendite põhjal tehtud statistika, mille järgi vähenes Jaama läänis rahvaarv 60% (2586 inimest), Kabrio läänis 23% (3504) ja Ivangorodi läänis 12% (176) võrra (samas: 76). Enn Ernitsa hinnangul võis olla lahkunud vadjalasi 300–500 peret, isureid kolm korda rohkem (Ernits 1996: 194).<sup>106</sup>

Järgnevate aastate jooksul asus nendele aladele kõige suuremal hulgal luterlikke talupoegi Savo ja Äyräpää kihelkondadest Ida-Soomes. 1675. aasta hingerevisjoni põhjal koostatud statistika alusel (Saloheimo 1991: 81) asus arvukalt soomlasi piiriäärsetesse pogostidesse Põhja- ja Ida-Ingeris, kus luterlased moodustasid enamuse juba 17. sajandi keskel. Märkimisväärselt tuli luterlastest asunikke ka Kesk-Ingerisse, kuid läänepoolsetes pogostides jäid õigeusklikud elanikud siiski enamusse. Vadjalastega asustatud Toldoga ja naabruses asuv Rätšina kihelkond oli – otsustades statistika põhjal – sõjasündmustest ja sisse-rändest hoolimata pea täielikult õigeusklike päralt. Erinevuseks on vaid see, et Rätšina elanike arv oli vähenenud enam kui poole võrra, samas kui Toldogas oli vähenemine alla 10 protsendi. Vähesel määral oli luterlasi tulnud rannikuäärsetesse Lääne- ja Ida-Kargali pogostidesse.

Kirjeldatud etnilised ja usulised vahekorrad õigeusklikest vadjalaste-isurite ja luterlastest ingerisoomlaste vahel olid alles ka ligi kakssada aastat hiljem – ajal, mil Ingeris hakkasid kogumisretkedel käima rahvaluule uurijad ja -kogujad (vt ptk 6). Äyrämöised ja savakod ehk Äyräpäält ja Savost välja rännanud uusasunikud moodustasid ingerisoomlaste hulgas veel 19. sajandilgi kaks teineteisest selgelt eristuvat hõimurühma oma keeleliste ja etnograafiliste iseärasustega (vt Sihvo 1991).

### 3.2. Kaks rootsiaegset konverteerimiskatset

1617. aasta Stolbovo rahulepingu kohaselt ei olnud õigeusklikel talupoegadel õigust riigist välja rännata. Rootsi võimu jaoks oli asustuse säilimine ja selle taastamine Ingerimaal elulise tähtsusega eelkõige piirkonna majanduslikku toi-

---

ja vastu on esitatud vastakaid argumente, mis on sõltunud kirjutajate etnilisest taustast ja poliitilistest oludest. Sellest, et tegemist oli vähemalt osaliselt kohalike elanike deporteerimisega, annavad tunnistust Venemaale sattunud luterlased (vt Saloheimo 1991: 76).

106 Kabrio piirkonnast välja rännanud isurid asustasid sõdade perioodil tühjaks jäänud külad Oredeži jõgikonnas Ingerimaa ja Novgorodi vahel. Nende külade elanikud said hiljem tuntuks kui isuri keele oredeži murde kõnelejad (vt Laanest 1960; Selin 2004: 45–46). Võimalik, et vadjalasi ja isureid sattus ka nn karjala keelesaartele Valdai, Tihvini ja Djorža piirkonnas.

mimist silmas pidades. Samas peeti Rootsis alates 16. sajandi lõpukümnest luterlikul usutunnistusel põhinevat religioosset ühtsust ametlikult riigiõiguseks põhimõtteks, mille alusel polnud riigis muude usukommete täitmine lubatud, ning alates 1630. aastast oli luteri usust loobumine surmanuhtluse ähvardusel keelatud (vt Lotman 2005: 65–66). Selle vastuolulise olukorra parandamiseks – uues kubermangus elas rohkesti õigeusklikke Rootsi riigi alamaid – nägid võimud lahendust sealse elanikkonna ümberusustamises.

Vaatlengi järgnevalt kahte katset Ingerimaa elanikkonda luteri usku suunata, vastavalt 17. sajandi esimesel ja teisel poolel. Esimesel juhul käsitlen Ingerimaa kirikujuhi Heinrich Stahli tegevust õigeusklike ümberusustamisel, teisel juhul on põhirõhk superintendent Johannes Gezelius noorema seisukohtadel ja tema poolt rakendatud meetmetel. Kasutan nii varasemate uurijate töid kui ka allika-publikatsioone, milles vajjalased ja isurid mainimist leiavad.

### 3.2.1. Vadjalased ja isurid kui venelased

Ingerimaa esimene (Viiburis asunud) piiskop Olaus Elimaeus sai 1618. aastal valitsuselt ülesandeks tegeleda “ebausulisse ebajumalateenistusse vajunud ja meie kristliku usu vastu võitlevate venelastega Käkisalmla läänis ja Ingerimaal, et nad pöörduksid oma eksimusest ja saaksid võidetud Jumalale ja jääksid temasse püsima” (tsiteeritud Väänänen 1991: 83). See aktsioon nägi ette hästi ettevalmistatud ja haritud pastorite saatmist piirkonda ja luterlike kirikute ning pastoraatide kiiret rajamist. Siiski ei leitud uue võimu esimestel aastakümnetel Ingerimaale küllaldaselt motiveeritud pastoreid ja esialgu ei olnud sedalaadi tegevusel erilist edu.

Usuvahetuse teema muutus aktuaalseks 1641. aastal, mil Ingerimaal loodi oma superintendentuurkond.<sup>107</sup> Selleaegne konverteerimisprogramm oli kavandatud algul olemuselt hariduslikuna. Ingerimaa esimese superintendendina tegutses aastatel 1641–1657 Heinrich Stahl<sup>108</sup>, kes nimetati sellesse ametisse tõenäoliselt tänu tema suurtele kogemustele eestikeelse vaimuliku kirjanduse levitamisel (Lotman 2005: 66). Stahli ülesandeks sai õigeusu vaimulike ning ka koguduseliikmete ümberõpetamine, mille tarbeks ta korraldas visitatsioonid kogudustesse ja sinode õigeusu vaimulike harimiseks. See ei olnud sugugi lihtne ülesanne, sest õigeusklikud ei olnud nõus vabatahtlikult oma usulistest põhimõtetest ja kommetest loobuma. Vastasleeri esindasid teiste hulgas Ivangorodi venekeelsed elanikud, kellele Stolbovo rahuleping jättis õiguse kinni pidada õigeusklikust usutunnistusest ja õigeusu rituaalidest (Isberg 1973: 28).

107 Superintendentuurkond oli Rootsi luteri kiriku haldustüksus vallutatud territooriumil, mida juhtis superintendent.

108 H. Stahl (u 1600–1657; kasutatud ka nimekujusid Henricus Stahlius, Heinrich Stahell) oli baltisaksa pastor, keda peetakse eesti protestantliku kirikukirjanduse rajajaks ja eesti kirjakeele loojaks (vt Väänänen 1991: 84; Pahtma 1998).

Teoloogilised erimeelsused puudutasid ennekõike ristimissakramenti – õigeusu vaimulikud ei pidanud luterlike pastorite ristimistalitust kehtivaks ning nende ristitud lapsed tuli tavapärasest keerulisema tseremoonia abil uuesti ristida.<sup>109</sup> Oluliseks küsimuseks oli ka erinev vaimulike ordineerimine – kuigi Stahl soovis saada õigust ise Ingerimaa usujuhina õigeusu vaimulikke pühitseda, jäi see saavutamata. Uusi preestreid riiki ei lubatud, samuti ei olnud Rootsi võim huvitatud kohalike õigeusklike saatmisest Venemaale eesmärgiga saada preestriks pühitsemise sakramenti. Õigeusu usutraditsioonide säilimise eest Ingerimaal kandsid sellel ajajärgul hoolt Venemaal ordineeritud preestrid, kes tulid Rootsi poolele ja tegutsesid seal salaja. (Lotman 2005: 69; vrd Mikkola 1932a: 23–28.) Seega oli õigeusu kirikute tegevus oluliselt piiratud ning paljud kogudused jäid sellel perioodil ilma vaimulikuta.

Luterluse leviku soodustamine ja õigeusklike järjest halvenev olukord väljendus kujukalt pühakodade, koguduste ja vaimulike suhtarvus. Kui 1630. aastal oli Ingerimaa maapiirkondades õigeusu kirikuid 48 (preestreid oli järel veel 17) ja toimivaid luterlikke kirikuid oli vaid kaheksa (teenis kuus pastorit), siis 1650. aastatel oli õigeusukirikuid jäänud tegutsema 19 (neis 10 preestrit), samas kui luteriusu kogudusi oli selleks ajaks juba 58, kirikuid 36, milles kokku teenis 42 pastorit (vt Kuujo 1969: 78–79; Isberg 1973: 29; Väänänen 1991: 91).

Stahli arusaamade kohaselt oli õigeusk vähese hariduse ning piiblitundmise tulemuseks, mida oli võimalik vältida kirikukirjanduse levitamise ja luterliku katekismuse õpetamise jms abil. Kuninganna Kristiinale 1642. aasta kevadel adresseeritud kirjas sõnastas Stahl selle mõtte järgnevalt.

“Venelased tunnistavad *Symbolo Niceno*<sup>110</sup> ja peaksid seetõttu õigesse religiooni kuuluma. Aga nende pimedus ja teadmatus on nii suur, et nad ise oma usust midagi ei tea ega mõista, millest tuleneb ka, et nende preestrid ja kooliõpetajad ei tea midagi, peavad ainult paavstlike tseremooniaid. Piiblitundmise ja õige usu pärast nemad muret ei tunne ja ei käi ise õndsakssaamise teel, ega juhi ning suuna sinna ka oma kogudust.” (Lotman 2005: 68.)

Nii võrdles Stahl õigeusklike pimeduses viibijatega, keda võib sellest puudusest vabastada kirjasõna õpetamise ja luterlike usutõdede omaksvõtmise kaudu. Samuti samastas ta luterlikult positsioonilt õigeusku ebausuga. Tema seisukohtadele on tunnuslik järjepidev õigeusklikest kui venelastest kirjutamine – vadjalasi ja isureid ta oma kirjades pole maininud –, mis näib lähtuvat Stahli eeldusest, et kõik piirkonna õigeusklikud ongi venelased.

Stahli aruannetest kuningannale tema poolt läbi viidud visitatsioonide teemal selgub üht-teist õigeusu kiriku olukorra kohta maapiirkondades, sh ka isurite ja vadjalastega asustatud aladel. Nii mainis Stahl 1642. aasta sügisel oma

109 Vt Lotman 2005: 69 esitatud õigeusu ristimistoimingu kirjeldust.

110 Stahl peab silmas Nikaia kirikukogul (325. aastal) vastu võetud usutunnistust, mis on ühine nii lääne- kui idakristlusele.

kirjas, et ta käis väikese Jelissei kloostris juures, milles hulk venelasi väljasurnud ja ilma ainsagi mungata pühakojas oma “ebajumalateenistusi” pidanud (Isberg 1973: 56). Stahl palus kuningannalt luba klooster maha lõhkuda, üksiti soovis ta kloostrist ära tuua raamatud, et need inventeerida (Lotman 2005: 70). Tema huvi venekeelse vaimuliku kirjasõna vastu ja soov seda konsistooriumi juurde koondada leidis nimetamist samuti tema teistes aruannetes, muuhulgas pidas ta väga oluliseks raamatute äratoomist Kattila kihelkonnas asunud mahajäetud kloostrist (samas: 68).<sup>111</sup>

Siiski ei edenenud luterliku õpetuse, kirjasõna ja hariduse levitamine õigeusklike hulgas nii libedalt kui Stahl seda oleks soovinud. Superintendendi katsed 1642. aasta sügisel Ivangorodi õigeusu kirikus jutlust pidada tekitasid sealse venekeelse elanikkonna hulgas tõsiseid rahutusi (vt Isberg 1973: 56–63). Seda käsitleti õigeusklike usuvabaduse otsese piiramisena, kuigi Stahli eesmärk oli näidata õigeusklikele, et nende usu ja luterluse vahel ei ole suuri erinevusi. Mõne aasta möödudes loobus Rootsi valitsus aktiivsest õigeusklike konverteerimisplaanist; loobumine oli tingitud diplomaatilisest survest Venemaa poolt (vt Lotman 2005: 72).

### 3.2.2. Vadjalased ja isurid kui soomlased

Teine aktiivsem õigeusklike ümberusustamise aktsioon leidis aset aastatel 1681–1689 superintendent Johannes Gezelius noorema valitsemisajal.<sup>112</sup> Selle perioodi ilmalike ja vaimulike võimukandjate seisukohad õigeusklike alamate asjus on dokumenteeritud nii kuninga poolt vormistatud seadustes, superintendendi juhistes vaimulikele kui ka toonase kindralkubeneri Göran Sperlingi<sup>113</sup> teadaannetes.

Selle ajajärgu dokumentides tuleb esile huvitav muutus. Kui 17. sajandi esimesel poolel oli ümberusustamisega seotud seisukohavõttudes juttu Ingerimaa õigeusklikest, kelle etnilisi erisusi esile ei toodud ning kes üldisemalt samastati venelastega, siis sajandi teise poole allikates leiame hulganisti maininguid piirkonnas elavate vadjalaste ja isurite kohta. Selle põhjal näib, et Rootsi kirikujuhid teadvustasid Ingerimaa etnilist mitmekesisust, seal asuvaid “mitte-vene”

---

111 Tegemist võis olla Kargali pogosti alale jäänud Pühale Iljale ja Jumalaemale pühendatud kloostriga, mille kohta on andmeid 1500. aasta maksukatastris (vt Kuujo 1969: 58).

112 Johannes Gezelius noorem (1647–1718) oli Ingerimaa kaheksas superintendent, hiljem tegutses Turu piiskopina (vt Väänänen 1991: 86).

113 Kuningas Karl XI kinnitas Göran Sperlingi (1630–1691) Ingerimaa kindralkuberneriks 1683. aastal. Selles ametis oli ta elu lõpuni, pöörates oma valitsemisajal mh suurt tähelepanu piirkonna kiriklikele oludele. Sperling nõudis ka avalikkusele suunatud ametlike seisukohavõttude (plakatite) avaldamist Ingerimaal soome keeles (vt Ranta 1991: 121–123).



rahvarühmi ja nendevahelisi erisusi alles pärast aastate 1656–1658 usulist vastasseisu, mille ajal muutus ka ametlik ümberusustamispoliitika.

1680. aastatel sõnastati esimene teadaolev seisukohavõtt vadjalaste ja isurite etnilise kuuluvuse ja päritolu kohta (Öpik 1970: 17–18). Vastav anaonüümne dokument, mis ilmselgelt lähtus Rootsi riigi poliitilistest ja ideoloogilistest huvidest, on hoiul Rootsi riigiarhiivis ning see on tehtud huvilistele kättesaadavaks Julius Mägiste allikapublikatsiooni vahendusel (vt Mägiste 1956). Vadjalasi on selles ja muudeski 17. sajandi teise poole Rootsi dokumentides nimetatud *watialaiser*, *wadialaiser* või *wadiakor* (ainsuses *watjak*, millest oli tuletatud ka omadussõna *wadjalsk*); isureid tähistati etnonüümiga *ingrikor* (ka *Jngrikor*), millega oli seotud omadussõna *ingersk* (Mikkola 1932b: 26; vrd Mägiste 1956: 206–207).<sup>114</sup>

Tundmatut identifitseeriti selles ideoloogiliselt laetud seisukohavõttus selgelt tuntu vahendusel. Nii oli dokumendi kirjutaja järgi isuri keel soome keele rikutud vorm, vadja keel aga soome keele murre (Mägiste 1956: 203). Vadjalased ja isurid kuulusid selle käsitluse kohaselt kokku soomlastega sama või sarnase keele alusel ning eristusid oma keelekasutuselt selgelt venelastest õigeusklikest.

Kuigi nii 1617. kui ka 1661. a rahulepingud nägid ette, et Ingerimaa õigeusklikud elanikud saavad takistamatult järgida oma usukombeid, ei laienenud Rootsi võimude seisukohavõttude kohaselt need lepped isuritele ja vadjalastele. Selline tõlgendus põhines arusaamal, et eelpoolmainitud rahvarühmad ei ole mitte Vene alamad, vaid varem sellele territooriumile siirdunud elanikud Soomest ja Eestist, seega luterlikku usutunnistust järgivatest piirkondadest.<sup>115</sup> Anonüümse kirjutise autor läks oma argumentatsioonis veel kaugemale, osutades, et vadjalased ja isurid olid alles aastatel 1656–1658 toimunud Vene–Rootsi sõja käigus õigeusku pöördunud – selle vaate kohaselt olid nad pagened sõja ajal Soomest ja Eestist Ingeri kaudu Venemaale ning võtnud vastu õigeusu selleks, et Ingerisse naastes neid ära ei tuntaks, vaid peetaks venelasteks. (Mikkola 1932a: 1; Mägiste 1956: 204.)

Õigeusklike konverteerimise legitimeerimisel oli oluline seega just keele ja päritolu küsimus, millega omakorda oli tihedalt seotud vastava käsitluse teoloogiline aspekt. Protestantliku õpetuse järgi ei saanud vene keelt mitte oskavad isurid ja vadjalased võõrkeelse jumalateenistuse kaudu õieti kristlikku õpetust mõista ning nii oli soome keeles luterliku jumalasõna jagamine ainuke võimalus nende hingede eest hoolitsemiseks (Väänänen 1991: 86). Seega põhjendati 1680. aastatel riiklikul tasandil vadjalaste ja isurite ümberusustamist nende

---

114 Samas tekstis on esitatud ka nende etnonüümide vene vasted: *Schuddi* (tšuudi) ja *Jsora*. Kirjatöö anonüümne autor on seostanud vadjalaste etnonüümi ekslikult vandaalidega (*wadler*, *wandler*, *wandaler*). (Vt Mägiste 1956: 207.)

115 Sellele näis viitavat isurite ja vadjalaste peamine asuala Lääne- ja Kesk-Ingeris, samas kui venelased asustasid suuremal hulgal Ingerimaa idaosa (Mägiste 1956: 203).

keelelise lähedusega soomlastele ning asuti neid ühise päritolu aksiooni kaudu samastama luterliku taustaga uusasunikega.

### 3.3. Superintendent Gezeliuse segregatsioonipoliitika

Vadjalaste ja isurite ümberustamist hakati ellu viima nn segregatsioonipoliitika abil (rootsikeelsetes dokumentides esineski selles tähenduses vastav verb *segregeras*), mille alusel tuli isurid ja vadjalased venelastest ja vene preestrite usutoimingutest eraldada. Seadusliku aluse sai Gezeliuse ettevalmistatud konverteerimisprogramm 1683. aasta kevadel kuningas Karl XI poolt välja antud määrusega. Kuninga pöördumises oli visandatud konkreetne strateegia, kuidas õigeusklikud isurid ja vadjalased tuleksid ilma sunnita luteriusu kirikutesse jumalateenistustele, kus pastorid saaksid neid “õndsuse teele juhatada”. Selleks, et kaotada vadjalaste ja isurite hirmu luteri kiriku ees, nägi kava ette laialdast pastoritepoolset selgitustööd luterlike põhitõdede õpetamisel. Kuninga määrusega keelati õigeusu preestritel kirikumaksu nõudmine isureilt ja vadjalastelt, samas kui luteri usku pöördunud vabastati maksust 60 aastaks. (Öhlander 1900: 124; Mikkola 1932a: 2; Väänänen 1991: 86–87.) Nimetatud määrus oli küll sõnastatud üsnagi ettevaatlikult, rõhutades õigeusklike elanike vabatahtlikkust luteriusu kirikuga liitumisel, kuid tegelikkuses oli isurite ja vadjalaste usuvabadus järgnevatel aastatel suurel määral piiratud.

Sama aasta sügisel sõnastatud täiendavates juhistes<sup>116</sup> selgitas Gezelius täpsemalt kohalikele pastoritele, kuidas nad peaksid vadjalasi ja isureid soome keeles õpetama. Nendes külates, kus õigeusklikke oli suuremal määral, tuli elanikud jagada väiksemateks rühmadeks nii, et iga rühm saaks osaleda õpetustunnis vähemalt kord kuus. Külates, kus vadjalasi ja isureid oli vähem, tuli kogunemisi korraldada igal kolmandal nädalal, kuigi soovitav oli luua tingimused selleks, et tundides oleks võimalik osaleda igal pühapäeval. Sobivate paikadena olid Gezeliuse juhistes esile toodud külates olevad õigeusu kabelid, millest nende toimingute abil tuli ühtlasi “eemaldada ebausku”. Huvitava nüansina oli pastoritel keelatud pärast kogunemisi koguduseliikmete juurde koju minna, et ära hoida pakutava meelega andmist (Mikkola 1932a: 3–4; Isberg 1973: 93–94). Viimane viitab ilmselt vastavatele tavadele, mis olid tunnuslikud kohalike elanike käitumisele õigeusu preestrite suhtes.

Selle programmi teostamiseks oli vaja tugevat ilmaliku võimu toetust. Iga-külget toetust konverteerimisprogrammi osas näitas üles Ingerimaa kindralkuberner Göran Sperling, kes avaldas segregatsiooni teemal 1684. aasta kevadel

---

116 Dokument kannab pealkirja “Kuidas jumala kartuses korraldada isurite ja vadjalaste soome keeles õpetamist evangeelsesesse usku” (*Huru man i Herrans fruchtan skall anställa Ingrikornes och Watialasiernes underwijsning pa finska till den Evangelinska religionen*; Isberg 1973: 83).

plakati<sup>117</sup>. Ametlikule ideoloogiale iseloomulikult oli selleski väidetud õigeusklike isureid ja vadjalasi elavat “paganlikus armetuses ja väärdõpetuses”. Mõnes mõttes oli Sperling usualastes küsimustes veelgi radikaalsem kui Gezelius. Plakatis keelas Sperling otsesõnu õigeusklikel läänemeresoomlastel võtta osa muude kirikute jumalateenistustest ja veenis neid viima lapsi luteriusu pastorite juurde ristida, matma lahkunuid luterlike tavade kohaselt ning sooritama pastorite osavõtul muid kiriklike toiminguid. Kindralkuberneri ettekirjutuse kohaselt tuli praostidel ja pastoritel oma praostkondades ja kihelkondades ringi liikuda ning küsitluste abil välja selgitada, mis keelt ühes või teises piirkonnas kõneldi. Kõik õigeusklikud, kes oskasid vene keelt, võisid oma usu juurde jääda, samas kui kõik need, kes vene keelt ei osanud – arvatavasti kuulus nende hulka ka suur hulk vadjalasi ja isureid –, tuli lugeda ilma eranditeta luterlasteks. Viimatimainitutel oli rangete karistuste ähvardusel keelatud venelaste jumalateenistustel ning kirikupühade (*prasniker*) tähistamisel osalemast. Samal viisil ei tohtinud õigeusu preestrid meelitada “soome keelt” kõnelevaid õigeusklikke “venelaste” kirikutesse ja võtta neilt vastu kirikuande. (Mikkola 1932a: 4–5; Väänänen 1991: 87.)

Sperlingi avalikkusele suunatud plakatid täiendasid omakorda kaks sama kuupäevaga (12.05.1684) dateeritud superintendent Gezeliusse memorandumit vaimulikele, milles olid antud üksikasjalised juhised, kuidas segregatsioonipoliitikat praktikas ellu rakendada (vt Mikkola 1932a: 5–8). Memorandumite ideoloogilist suunitlust ja toonast väljenduslaadi kajastavad kujukalt nende pealkirjad: “Juhiseid evangeelsele vaimulikukonnale Ingerimaal, kuidas tuleb soodustada ja läbi viia eksiteele juhutatud soomlaste, nimelt isurite ja vadjalaste venelastest eraldamine tema kõrguse kindralkuberneri plakati kohaselt...”<sup>118</sup> ja “Lisamärkused, mis antud vaimulikukonnale Ingerimaal, mida tuleb hoolega silmas pidada 1683. aastal välja antud, eksiteele juhutatud soomlaste valgustamist puudutava määruse ja lisaks nüüd samal päeval segregatsiooni puudutavate juhiste kõrval”<sup>119</sup>.

Esimesena nimetatud juhiste järgi (vt Öhlander 1900: 132–134) pidi praost või kirikuõpetaja, kelle ülesandeks “soomlaste” eraldamine “venelastest” määrati, kohaliku kihelkonna luteriusu pastorile vastavast kogunemisest kaks nädalat varem teada andma. Kohalik pastor pidi omakorda sellest teavitama

117 Plakat – nähtavasse kohta kleebitud või üles riputatud avalik kubermanguvalitsuse teadaanne, mida loeti ka kirikus ette (vt EE 7: 341).

118 *Instruktion för reverendo ministerio evangelico i Ingermanland huru de skola å sin sida befordra och verkställa de förförde finnars nämligen ingrikor och watalaisers separation och skilland ifrå ryssarna efter hans excell:tzes herr general och guvernörens plakat å H. K. M:ts vår allernådigste konungs vägnar, utgivet den 12 maj 1684* (Öhlander 1900: 131).

119 *Vidare påminnelser, som gifvas reverendo ministerio i Ingermanland, hvilka jämte den instruktion, som 1683 är gifven om de förförde finnars information, jämväl den som af detta dato gifves om deras segregation ifrån ryssarne, noga skola iakttaas* (sammas).

mõisnikku, nimismeest, kivaltääri<sup>120</sup>, ning juhul kui piirkonnas tegutses õigeusu kirik, kutsuma ka sealse preestri. Kohale pidid tulema kõik õigeusklikud talupojad, kellest esimesena võeti ette need, keda teati venelased olevat. Selleks, et välja selgitada külaelanike emakeelt, oli vaja teada saada, mis keeles pereliikmed omavahel suhtlevad. Kui mõni teenijatest väitis, et oskab paremini vene keelt kui soome keelt, tuli uurijatel panna ta ristiusu põhitõdesid lugema mõlemas keeles. Ning kui tõesti selgus, et väitja vene keele oskus oli parem, võis ta jääda truuks õigeusule. Kui vene keele kõneleja esitas mingeid vastuväiteid, tuli talle meelde tuletada, et tema kohustus on “liikuda koos praeguse ülemvõimuga taeva teel, mitte aga minna oma pimedate esiisade kombel pörgusse” (tsiteeritud Mikkola 1932: 6). Kirjeldatud eraldamisküsitluse lõppedes tuli luteriusu pastoril koostada uutest koguduseliikmetest nimekiri ning samuti üles märkida nende nimed, kellel oli õigus jääda õigeusku. Edaspidi tuli eri konfessionidesse kuuluvad talupojad usutoimingutes üksteisest rangelt lahus hoida. (Samas: 7.)

Gezeliuse teises memorandumis õhutati pastoreid hoolitsema selle eest, et segregatsiooni käigus eraldatud talupojad ei hakkaks uuesti käima venelaste kirikutes ja kirikupühadel. Samuti ei tohtinud nad osa võtta õigeusklike kirikutesse ja muudesse pühaks peetud paikadesse tehtavatest palverännakutest, mille sihtpunktidenä märkis Gezelius ära “kirikud, salud ja kivikangrud” (*kyrkor, lundar och steen rässior*; Öhlander 1900: 134). Viimatimainitute puhul oli ilmselt tegemist hilisematel uurimisperioodidel kirjeldatud puude ja kividega, mille juures viidi läbi riituslikke toiminguid.<sup>121</sup> Esitatud põgusa märkuse alusel võib järeldada, et puud ja kivid, millele pöörati kultuslikku tähelepanu, olid 17. sajandil kaasatud õigeusu kirikupraksisesse. Samas ilmneb toonaste luteriusu vaimulike suhtumist iseloomustav tendents võrdsustada õigeusule ja eelkristlikule usundile omaseid ilmingud.

Sama memorandum esindas kujukalt luteriusu kiriku juhtide vaateid õigeusklike ikoonide suhtes. Gezelius nimetas pühapilte “endise ebausü viljadeks”, mille kummardamine on hingele kahjulik. Ikoonide äravõtmist vajjalastelt ja isuritelt pidas ta siiski liiga ohtlikuks ettevõtmiseks; tema käsitluse kohaselt oluaks parem, kui jõukamad inimesed need üles ostaksid ja seejärel hävitaksid. Pastoritel tuli võidelda ka venepäraste riietumistavade vastu, sest superintendendi arvates takistas seegi kaudselt konverteerimistegevust. Samas soovitas ta leppida õigeusklike hõbedaste või messingist kaelaristidega, sest nende kandmisest võõrutamist pidas ta liiga raskeks ettevõtmiseks. Veenmise abil tuli isureid ja vajjalasi juhtida paastumisest loobuma. (Öhlander 1900: 135.) Gezelius rõhutas memorandumis, et luteri usku pöördunuile tuleb teha mitmeid soodustusi ilmaliku elu vallas. Nii ei pidanud nad näiteks maksma maaomanikele (mõisnikele) mõrsjaluna ja olid vabad luteriusu kirikupühadel ja palvapäevadel,

120 Nimismees – kohaliku võimu esindaja rootsiaegsetes administratiivüksustes.

Kivaltäär – korrakaitsja, kordnik, vanem nimetus politseiniku kohta.

121 Vrd ptk 4.2.2; ptk 5.3.3; ptk 7.3.2.5.

samas kui õigeusklikud pidid nendel päevadel tööd tegema (Mikkola 1932a: 7–8; vrd Isberg 1973: 96–97).

Eespool kirjeldatu oli ideestik, millest luteriusu vaimulikud konverteerimistegevuses lähtuma pidid. Märksa vähem on andmeid selle kohta, kuidas nimetatud suuniseid tegelikkuses ellu viidi. Paikkonniti oli selles osas kindlasti erinevusi ning ümberustamise edukus sõltus suuresti kohaliku vaimuliku initsiatiivikusest.

Kõigiti ootuspäraselt tekitas segregatsioonitoimingute läbiviimine ägedaid konflikte. J. Mikkola esitatud näidetest ilmneb, et õigeusklike talupoegade ja luterlastest võimuesindajate vahel tekkis näiteks vastasseise nende kardinaalselt erineva suhtumise ajal pühapiltidesse. Tyrö (*Tyris*) kihelkonna<sup>122</sup> alal läbi viidud segregatsioonimenetluse käigus puhkes äge riid komisar J. Hendriksoni ja isur Timoi Kusmo vahel, kui viimane tõrkus luteriusu tõekspidamisi tunnistamast ning tegi pühapildi ees ristimärgi. Komisar ägestus seejärel sedavõrd, et rebis ikooni põrandale, trampis sellel jalgadega ning käskis saabunud politsei esindajal hävitada kõik pühapildid kihelkonnas. (Isberg 1973: 97.) Samalaadne teade on Ida-Ingerist, kus Inkere kihelkonna luteri kiriku pastor heitis ühes elumajas pühapildi põrandale ning temaga kaasas olnud sõjaväelane tallas selle puruks. Sedalaadi ägedad vastasseisud ei leidnud siiski ametlikku heakskiitu ja ikoone rüvetanud pastorid said Narva konsistooriumilt hoiatuse. (Mikkola 1932a: 8–9.)

Tarmuka segregatsiooniprogrammi elluviijana on uurijad esile toonud Nevanlinna (Nyen)<sup>123</sup> pastorit ja praosti Jacob Langi, kes peatas Neeva jõe kaldal asuva Spasski õigeusu kabelis jumalateenistuse ja nõudis selles osalenud isurite lahkumist (Kuujo 1969: 76–77). Tähelepanuväärne on asjaolu, et Lang sekkus jumalateenistusse pärast seda, kui isurid olid risti ette löönud. “Soomlaste” osavõttu õigeusu jumalateenistusest peeti sedavõrd tõsiseks üleastumiseks, et 3–4 teenistusel osalenud isurit ning preester Isidor vangistati (Mikkola 1932a: 8; Isberg 1973: 98). Aktiivne oli ka Kosemkin (Narvusi) pastor Johan Schoppius, kelle raporti järgi maksid vadjalased ja isurid kirikumaksu õigeusu papile; samuti on andmeid kohtuvaidluse kohta, millest ilmneb, et luterlik pastor ei tunnistanud ristimistalitust, mille oli läbi viinud õigeusu vaimulik (vt Kuujo 1969: 77).

### **3.4. Gezeliuse visitatsioon 1684. aastal**

#### **3.4.1. Visitatsiooniaruanne ja retke marsruut**

1684. aasta suvel viis superintendent Gezelius läbi visitatsiooni vadjalaste ja isuritega asustatud külades eesmärgiga kontrollida, kuidas segregatsioonitoimingud on edenenu. Sellest retkest annab ülevaate Gezeliuse koostatud *Dia-*

122 Varasem Dudorovski pogost.

123 18. sajandi alguses alustati samal kohal Peterburi linna rajamist (vt ptk 4.1).

*rium Visitationis Ingro-Wadiacae Anno 1684* (“Isuri-Vadja visitatsiooni aruanne aastal 1684”),<sup>124</sup> mis oli adresseeritud kuningas Karl XI-le ning dateeritud kuu-päevaga 21.11.1685. Tegemist on kõrgvaimuliku sõnastatud päevikulaadse üle-vaatliku aruandega usuolude kohta vadjalaste ja isuritega asustatud alal, kirjeldatud on rahva meelsust ning suhtumist luteriusu õpetusse. *Diarium*’ist saame teada, et Gezeliuse visitatsioon kestis kuu aega, 25. juulist 25. augustini, mille käigus ta külastas isiklikult koos vaimulikest saatjaskonnaga suurt osa Lääne- ja Kesk-Ingeri vadjalaste ning isuritega asustatud külasid. Tõenäoliselt suhtles Gezelius visitatsiooni käigus ka ise nende rahvarühmade esindajatega ning siin-puhul toimus otsene kontakt “uurija” ja “uuritava”, kirjeldaja ja kirjeldatava vahel. Nii võib arvata, et see dokument annab vahetumat teavet vadjalaste ja isurite usuolude kohta kui seda tegid 16. sajandi Novgorodi peapiiskoppide kar-jasekirjad (vrd ptk 2).

*Diarium*’is on andmed esitatud visitatsiooni kulgu arvestades ajalises järg-nevuses asulate ja külade kaupa.<sup>125</sup> Gezeliuse delegatsioon liikus suuremaid kiri-kukülasid ja kihelkonnakeskusi pidi, kuid peatusi tehti ka teele jäävates väikse-mates kohtades. Nii saame aruandest teada, et visitatsioonidega alustati Kattila (*Cattila*) kirikukülas ja liiguti edasi Novasolkka (*Novasolka*) kihelkonda. Pärast umbes nädalast pausi, mil seltskond oli arvatavasti Narvas, jätkati 9. augustil visitatsiooni Lauga jõe äärsesse Kosemkina (*Cosemkina*) kihelkonnas, kust lii-guti edasi Soikkola (*Soickina*) ja Kabrio (*Caporie*) kihelkondadesse. Lühikest aega viibiti 16.–17. augustil rannaäärses Hevaa kihelkonnas (*Hæwa*), kahel järg-misel päeval Tyrö (*Tyris*) kihelkonnas ning seejärel põgusalt Ropsu (*Ropso*) kabeli alal. 21. augustil otsiti kohta uuele kabelile Uusi-Puura (*Novabura*) kihel-konna idaosas ja sealt edasi töötati Klopitsa (*Globitz*) kihelkonna külades. 24. augustil pidas Gezelius teenistuse Kabrio kirikus, kust liikus edasi Unaditsa (*Unaditza*) kihelkonda ning lõpetas visitatsiooni Moloskovitsa (*Moloscovitz*) külades (kaarti retke oletatava marsruudi kohta vt lisa 2).

Ära on märgitud kuupäev, millal superintendent koos saatjaskonnaga konk-reetses külas või asulas viibis, mis küladest sinna rahvas kokku oli kutsutud ning milline oli nende suhtumine luteriusu õpetuse jagamisse. Näiteks olgu too-dud katke visitatsiooniaruande alguseosast, milles on kirjeldatud visitatsiooni toimumist vadjalastega asustatud Kattila kirikukülas.

---

124 Dokument on hoiul Rootsi riigiarhiivis (vt Isberg 1973: 98). Rootsikeelne origi-naaltekst on tervikuna avaldatud soome ajaloolase J. Mikkola asjakohase artikli lisana (Mikkola 1932a: 31–43).

125 Tegemist on ühtlasi dokumendiga, mis fikseeris esimest korda vadjalaste ja isurite asumise konkreetsetes külades. Nii on vadjalasi nimetatud mitmes sellises külas, kus hilisematel uurimisperiodidel enam vadja keele kõnelejaid või end vad-jalastena identifitseerinud inimesi pole elanud (vt nt Kosemkina ja Pustomerža; Ernits 1996: 196). Lähemalt on visitatsiooniaruandes leiduvaid andmeid vadja ja isuri külade kohta käsitlenud J. Mikkola (1932b).

“25. juuli oli jakobipäev, pärast jumalateenistuste pidamist Kattilal teatati meie kolmele külale, Pihlaalale, Pummalale ja Kattilale, õpetuse jagamisest Pihlaalas ja foogt saadeti sinna rahvast kokku koguma; aga suurem osa neist hoidis sellest eemale ja üksnes kuni 30 inimest tuli kohale, kes rahumeelselt laule ja palveid kuulates kristlikke õppetükke esitasid ja kordasid ning õnnistuste ja tänusõnadega oma teed läksid. Kõikjal alustati ja lõpetati seda tööd laulude ja palvetega, mida täiendati tavapärase litaaniaga ning millele pärast päevast aega lisati hommiku- või õhtupalve. Kogudus manitseti alati tähelepanu ja vagadusega kuulama ja pärast lasti minema innustusega jumalakartlikkusele ja evangeelses usus püsimisele.”<sup>126</sup>

Gezeliuse visitatsiooniaruanne annab ettekujutuse sellest, kuidas vadjalased ja isurid usuvahetusse suhtusid. Kindlasti tuleb dokumendis esitatud teabesse suhtuda teatud reservatsioonidega, sest lähtusid need ju toonase luterliku kõrgvaimuliku positsioonilt ja olid adresseeritud kõrgeimale ilmalikule võimukandjale. Seega võisid visitatsiooniaruande sissekanded anda mõnevõrra ilustatud pildi toonastest usuoludest, st need kujutasid asja sellisena, nagu Rootsi võimud seda näha soovisid. Ideoloogilistest ettekirjutustest lähtuvalt võiksid olla ornamenteeritud need kirjakohtad, kus on juttu ülevoolavast rõõmust, mis valdas õigeusklikke, kui nad luterlikku õpetust said, ning hiljem veel lisa nõudsid. Rohkesti võib leida sellistele seisukohavõttudele vastavat usulist retoorikat. Näiteks võib tuua Gezeliuse kirjelduse Pustomerža (*Pustamerse*) küla kohta.

”Samal päeval [27.07.1684] Pustomeržas, mida Jumal oli õnnistanud [rahva]rohkusega, kust vadjalased ja isurid tulid, et hea tahte ja südame häält kuuldes hoolega laule ja palveid kuulata, samuti et järele lugeda kristluse põhipeatükke ja paljude märkidega näitasid nad välja, kui suure rõõmuga suhtusid nad evangeelsesesse õpetusse, et sõnade ja väljasirutatud kätega tänasid õpetuse eest.”<sup>127</sup>

---

126 *Den 25 Julij war Ja(c)obi dagh, efter håldne Gudztienster i Cattila, woro trenne byar, Pillala, Pomala, och Cattila ansagde at sikh ställa under information i Pillala, bleff och amptmann dijt sänd att them tillhoopa skaffa; men största deelen drog sig undan och allenast till een 30 Personer sig sisterade, huilcka med stillheet åhörde sången, böner och våra Christendoms stycker framställas och repeteras, och sedan med lyckönskningar och förmaningar gingo sin wägh. Allestädes begyntes och slötz detta arbetet med sånger och böner till dhetta wärcket lämplige samt almenne Litanien, och effter dagsens tijdh, antingen morgon eller affton böner. Meenigheeten bleff altijdh med förmaning beredd till attention och devotion och sedan efter åth dimitterad medh upmuntring till gudzfruchtan och stadigheet i den Evangeliske läran.* (Mikkola 1932a: 32–33.)

127 *Dito i Pustamerse, hwarest Gudh gaff den ansenligh myckenheten, som där aff wadialaiser och Ingrikor framkom, ett willigt och lydigt hiertta, ät andächteligen anhöra sången och böner; samt och att läsa effter våra Christendoms hufwud stycken, och genom många tekn gofwo tillkänna hurudan lust dhe hade till*

Samalaadseid kirjeldusi leidub aruandes veel mitme teise külaga ühenduses ja nii ei saa tõesti välistada, et isurid ja vadjalased uude usku ka soosivalt suhtusid. Puhuti tuleb esile dünaamika suhtumistes: inimesed, kes esmalt olid tõrksad, muutusid “harjutuste” käigus uue usu suhtes tolerantsemaks ning soosivamaks. Visitatsiooniaruande sissekandeid analüüsid jääb mulje, et isurid olid ümber-usustamisele paremini häälestatud kui vadjalased (Mikkola 1932b: 29). Siiski olid mõlemad – nii soosiv kui tauniv suhtumine uude usku – esindatud kõikides visiteeritud piirkondades.

### 3.4.2. Õigeusklike tõrjuv hoiak usuvahetuse suhtes

Arvestades 17. sajandi teise poole ususituatsiooni Ingerimaal, oli ootuspärane, et visitatsiooniaruandes leidis kajastamist vadjalaste ja isurite tõrjuv hoiak luteri usku ja selle esindajatesse. See avaldus allumatuses, vastuhakkudes, luterlike kogunemiste ignoreerimises ning mitmesugustes kohalike talupoegade pöördumistes superintendendi poole. Kõigi eelduste kohaselt edastavad selleteemalised kirjeldused kõrgvaimuliku tekstis vahetumalt vadjalaste ja isurite “häält” ja nende usualaseid suhtumisi.

*Diarium*'is on enamjaolt osutatud isuritele ja vadjalastele kui eraldiseisvate etniliste rühmade esindajatele. Mõnel puhul on nimetuste kaudu eristatud mingi küla elanikud (nt *Kotkoiske* – Kotko küla elanikud, *koskoliske* – Koskolova elanikud). Tihemini on dokumendis juttu konkreetsest külast kohale kutsutud soo- või earühmadest – meestest, naistest ja lastest, noortest ja vanadest. Olu-lisel määral on eraldi tähelepanu pööratud lastele ja noortele õpetuse andmisele, sest noorema põlvkonna ümberkasvatamine oli segregatsioonipoliitika puhul tähtsal kohal. Kirjeldustes mainitakse ka vastuhakanud üksikisikuid, kuid mitte nimepidi. Üksikisikute subjektsust on nendel juhtudel markeeritud ametinimetuse ning kohaga, kust inimene oli pärit.

Mitmel juhul püüdsid vadjalased ja isurid kokkupuuteid luterlike vaimulikega üleüldse vältida. Nii on Koslova (*Gastilofwa*) küla kohta märgitud, et kui Gezeliuse saatjaskond sinna 14. augustil läks, siis “enamik sellest rahutust külast oli jooksnud metsa” ning alles jäid vaid mõned vähesed pered (Mikkola 1932: 37). Samal viisil käitusid õigeusklikud kümme päeva hiljem Varpola (*Arbala*) külas, kus “nii suured kui väikesed jooksid metsa ja neid ei saanud kokku koguda”, ning ka kogunemise kohta *Lousana* külas on märges, et igal korral, kui luteriusu pastor oli tulnud külasse, olid elanikud ennast ära peitnud (samas: 42; 43). Metsa põgenemine kui teatavat laadi kriisikäitumine oli tunnuslik ennekõike sõjaolukordadele<sup>128</sup> ja nii võib oletada, et kohalikud elanikud tõl-

---

*Evangelii kundskap, medh ord och handsträckning tackandes för denna underwijsning.* (Mikkola 1932: 33.)

128 Vt nt Vene–Rootsi sõda kajastavad muistendeid 20. sajandi vадja folklooriüleskirjutustes (Ariste 1977: 17).



gendasid visitatsioonide ja konverteerimiskoosolekute läbiviimist agressioonina.

Väga sageli leiab Gezeliuse aruandes mainimist luterlikele “harjutustele” kogunenud külaelanike vähene hulk ning see, et kohaletulnud olid tõrksalt häälstatud. Väga terav oli olukord näiteks Kotko (*Kotkoa*) külas, kus kogunemisele tuli vähe inimesi, kes käitusid väljakutsuvalt. Nende meelsuse muutmiseks tuli ühele isikule vastuhaku agiteerimise pärast ihunuhtlust anda.

“Samal päeval Kotko külas oli kohal üsna vähe mehi ja üks naine, mitte ühtegi last, ja need, kes olid kohale tulnud, olid õpetuse jagamise ajal kärarikkad ja ei tahtnud järgi lugeda. Ja siis oli mitmega nendest vaja riielda ja meelde tuletada neile, kes ei osanud vene keelt, mis on nende kohustus: seal oli üks rahutu hing (pastor kahtlustas teda juba enne tema halbade omaduste pärast), kes kogu aeg segas vahele ja agiteeris teisi tõrksusele, seepärast sai ta kepiga karistatud /---/.”<sup>129</sup>

Konfliktsituatsioon kujunes ka näiteks Kabrio (*Coporie*) kiriku juures, kust tuli korrakaitstjate abil “ära ajada suur hulk isureid ja vadjalasi, kes tahtsid samal päeval tegeleda oma ebausuga vene kirikus”. Samas võeti kinni kaks õigeusu diakonit, kes keelust hoolimata pidasid Kabrio kirikus teenistust. Ühele preestrile anti ihunuhtlust, teine vaimulikest pääses hoiatusega.<sup>130</sup> *Diarium*’st leiame märke veel selle kohta, et Soikkola mõisa ümberkaudsetes isuri külades tuli küll kokku suurel hulgal naisi ja lapsi, kes “kuulasid tähelepanelikult ja vaikselt õpetust”, kuid pärast kogunesid mõned, kes “hakkasid nautima oma endist vene usku, mis arusaadavatel põhjustel ära keelati”. Ka sellega ühenduses oli dokumendis mainitud üht-kaht inimest, kes teisi allumatusele ässitasid. (Mikkola 1932: 35–36.)

---

129 *Dito i Kotkoa by hwarest ganska fåå Mans personer woro till städes, och een qwinna, men inga barn, de som kommo, woro bullersamme under information, och owillige att läsa effter. Och då man med åthskillige behöfde at strijda och hålla dem som ingen Ryska kunde till sin plicht: war dher een oroligh (som elliest för sin ondska är af Pastore misstänckt) den altijdh föll i tahlet, äggiandes de andra till hårdheet, derfore han då bleff med een käpp tuchtad /---/.* (Mikkola 1932: 34.)

130 *Den 15 Augustij lätt man genom Landz-Schultzen affhålla den stoora myckenheet aff ingrikor och watialaiser, som å samma dagh will wedh Ryska kyrckian i Coporie drijfwä sin wedskepelse: så och fast taga twenne Diaker; den ena ifrån Ilicesck, som utan läff, och den andra ifrån Nougorden som emot förbod giorde dienst i Caporie Kyrckia; och där på den Ilicke (som den fremmande, warandes hans broder, hade hijt in medh sigh förtd, Consistorio owitterligit) bleff pijskad, och den fremmande slap med fruchtan: Dito blefwo åthskillige casus företagne och affhulpne.* (Mikkola 1932: 38.)

### 3.4.3. Õigeusklike katsed tagasi pöörduda endise usu juurde

Eelpool toodud näited illustreerivad fakti, et vadjalastel ja isuritel oli selleks ajaks välja kujunenud õigeusklik eneseteadvus. Otsesõnu annavad sellest tunnistust need sissekanded, milles külaelanikud palusid luba jääda “endisesse vene usku”. Niisugune teade on nt kirja pandud Kerstovas (*Kirstowa*) olnud kohtumehe kohta Lähtekylästä (*Lähtekylä*)<sup>131</sup>, samasisulise palve esitasid Iivana-isi (*Iwannovski*) vadjalased, sest nad olevat sugulased vene kodanikega Narvas<sup>132</sup>. Sarnane on teade ka Mahu (*Mauho*) “vana vadjalase” kohta, kes “palus nii siin, kui hiljem, et pääseda meie juurest tagasi, sest tema vennad olid jäetud nende vene usku”.<sup>133</sup> Leidub ka üks vastupidine teade, kus Podosvanje vadjalane, kel oli segregatsiooni käigus lubatud oma usu juurde jääda, palus end luterlaste sekka arvata, sest nii oli toimitud tema vendadega.<sup>134</sup> Nii võis segregatsioon tähendada usupiiride tekkimist pere sees või sugulaste vahel, mis põhjustas tavaelus kindlasti rohkesti probleeme.

Gezeliuse aruandes leiavad kajastamist omalaadsed vahevormid. Nii teatatakse Tyrö kihelkonna Ühimäe (*Yhimäki*) ja Asiakkala (*Asicala*) külade isurite kohta, et nad “lugesid hästi järele, kuulasid vagalt õpetust ja kordamisi” ning olid muul viisil soodsalt häälestatud uue usu suhtes, kuid küsisid samas, kas nad võiksid oma risti kaela jätta. Sissekandes on ühtlasi kajastatud superintendendi seisukoht, et parem oleks, kui nad vabatahtlikult loobuksid kaelaristidest, mis tähendas, et palutud järeleandmine soovijaile ka tehti (Mikkola 1932: 39).

Varasemad uurijad on Gezeliuse visitatsiooniaruannet esile tõstnud kui olulist etnograafilist allikat (nt Mikkola 1932b). Dokumendis on paar kirjak kohta, mis viitavad võimalikele vanematele usundilistele arusaamadele.

Rahvausundi seisukohalt tähelepanuväärne on näiteks sissekanne Novabura kabelikihelkonna alale jäänud külade isurite kohta, kes pöördusid visiteerijate poole palvega lubada endiste tavade kohaselt “surnuid matta oma endistesse saludesse ja kalmetesse”.<sup>135</sup> Võime oletada, et kasutatud väljendiga (*lunder och Calm*) osutati endistele külakalmistutele – siingi, nagu 16. sajandi Novgorodi peapiiskoppide karajasekirjades (vt ptk 2.4.4), kasutasid kirikuvõimud läänemeresoomelist kalmu tähistavat keelendit. *Diarium*’is mainitud “salud” võiks selles ühenduses samuti viidata lokaalsetele puudesalu-tüüpi külakalmistutele,

131 /---/ *doch vår här een gammal Nämbedman i från Lähtekylä ganska eenträgen att blifwa wed sin förra Ryska religion* (Mikkola 1932a: 33).

132 *Någre till oss congregerade wadiakor, anhöllo inständigt, ät få blifwa wed sin Ryska troo, i ty dhe till een deel woro slächt med Ryske borgare i Narwen* (Mikkola 1932a: 37).

133 *En gammal wadiak begärte och här och sedan effter, att slippa ifrån oss tillbakars, effter hans brödher woro lemnade i sin Ryske religion* (Mikkola 1932a: 37).

134 /---/ *ibland desse war een, som wed Segregation hade fått tillstånd at blifwa wed sin Ryska troo; men hade sielffwilligt trädt till vår troos bekännelsse, effter hans brödher måste hålla sigh till oss* (Mikkola 1932a: 38).

135 /---/ *begräfwä sina lijk i sine förre lunder och Calm* /---/ (Mikkola 1932a: 140).

mis olid tunnuslikud vadjalaste ja isuritega asustatud territooriumile nii keskajal kui ka märksa hiljem.<sup>136</sup> Mõnevõrra üllatav on dokumendis ära toodud vastus talupoegade selleteemalistele palvetele:

“neid manitseti, et nad kannaksid hoolt oma hinge pärast ja neile vastati, et need, kes olid kirikule lähedal, võiksid matta meie kirikuaeda, aga niikaua kui need on meie koguduse hooletuse tõttu veiste ja sigade jalgade all, ei ole võimalik sundida neid tooma oma surnuid pika maa taha kirikuaeda”.<sup>137</sup>

Nii kinnitab Gezeliuse *Diarium* luterlike kirikute ja kabelite juures asuvate kalmistute vähesust ning halba toimimist sellel perioodil, mis ilmselt võimaldas vadjalastel ja isuritel tagasi pöörduda või jääda oma endiste tavade juurde.

Surnute matmise küsimus võeti visiteerijatega suheldes üles samuti Klopitsa (*Globitz*) kihelkonnas, kus kogunenud rahvas küsis, “kas nad võivad oma endiseid rõivaid alles hoida”. Ka reaktsioon sellele palvele oli huvitav, sest küsijaile anti “soovitus, et nad peaksid enam muret tundma selle pärast, kuidas kaunistada oma hinge ja südant Jumala ees.”<sup>138</sup> Kuna vadjalaste ja isurite venepäraseid riietumistavasid taunis Gezelius vaimulikele antud juhistes segregatsiooni läbiviimise kohta (vt pkt 3.3), on ootuspärane, et see teema rahvaga suheldes üles kerkis. Kas ka siin kõitis vaimulike tähelepanu vadjalaste ja isurite venepärane rõivastus või mida selle all usujuhid silmas pidasid, pole üheselt selge.

Huvitav on visitatsiooniaruande andmete puhul see, et nii endistele kalmistutele matmise kui ka varasemate rõivaste kandmise teema leidis käsitlemist üksiti 16. sajandi Novgorodi peapiiskoppide karjasekirjades (vrd pkt 2.4.4). Kõnealuste tavade järjepidev mainimine mõlemal uurimisperioodil ärgitab nende tähenduse ja tähtsuse üle arutlema.

Ühe võimaluse kohaselt õnnestus Moskva ülemvõimu perioodil, mille kohta on meil mõningaid andmeid 16. sajandi esimesest poolest, õigeusu kiriku vaimulikel külakalmistutesse matmise ja teatud riiete kandmise komme kaotada, ja Rootsi ajal, võimu vahetudes, tehti katse endiste tavade juurde naasta. Sellist tõlgendust toetab rahvausundile iseloomulik tendents pöörduda poliitiliselt (või

---

136 Vadja traditsioonis olid 20. sajandil sellised kalmistud tuntud puudesalusid tähistavate nimetustega – *tammizikko* ‘tammik’, *pihkuzikko* ‘männik’ (vt Västriik 1998: 139–140).

137 /---/ *då de förmantas at hafwa mäste bekymbrat om siälarne och swarades, att the som äro när till Kyrckian måge heller i våra Kyrckiogårdar begraffwas, doch så länge desse äro genom våra församlingars försummelse under fää- och swijnfooth, så kan man ej aldeles twinga dem till att bära sine lijk långwägade till våra Kyrckiogårdar* (Mikkola 1932a: 140–141).

138 /---/ *lydige frågandes allena om dhe sinas begrafningar, och om dhe skulle få behålla dhe förra klädebonaden, då man dem i sådan myckenheet gaff det råth at the skulle wara bekymbrade om Siälarnas och Hiertats prydnung in för Gudh* (Mikkola 1932a: 41).

sotsiaalselt ja majanduslikult) ebastabiilsetel aegadel (nt sõjaolukorras) tagasi varasemate ja arhailisemate arusaamade juurde (vrd ptk 4.3.1). Tõenäolisem on siiski teine tõlgendus, mille kohaselt külakalmistutesse matmine püsis vene kirikuvõimude sekkumisest hoolimata ning Rootsi kirikujuhid pöörasid sellele kui sobimatule kombele tähelepanu sarnaselt õigeusu ametivendadele. Selle teema tõstatamist isurite poolt võib vaadelda kui soodustuste nõudmist, mida kohalikud elanikud soovisid saada vastutasuks õigeusust loobumise eest. Nii võisid isurid ja vadjalased formaalset usuvahetust võtta kui kauplemist, millega sooviti saavutada järeleandmisi muudes valdkondades, nt matmiskommete ja riietumistavade osas.

### 3.5. Peatüki kokkuvõte

17. sajandi Rootsi luteri kiriku juhid tegelesid omal viisil vadjalaste ja isurite usukommete küsimusega. Sellel perioodil ei olnud kirikujuhtide tähelepanu suunatud mitte eelkristlike usutavade vastu võitlemisele (nii nagu see avaldus 16. sajandi allikates), vaid eesmärgiks oli vadjalaste ja isurite võõrutamine konkureeriva konfessiooni, vene õigeusu mõjusfäärist. Rootsi ilmalikud ja vaimulikud võimud võrdlesid õigeusklikke paganate ning väärdõpetuse järgijatega.<sup>139</sup> Luteriusu vaimulike arusaama kohaselt olid õigeusklikud “eksiteele viidud” ning nad tuli eri meetmete abil taas õigele teele juhatada.

Usuvahetuspoliitika põhines 17. sajandi viimasel veerandil sõnastatud arusaamal, mille järgi vadjalased ja isurid olid “soomlased”, kes tuli “venelastest” eraldada. Seejuures käsitletakse Rootsi aja erinevatel etappidel Ingerimaa õigeusklikku elanikkonda erinevalt. Kui esmalt leidsid mainimist vaid “venelased”, millega ilmselt peeti silmas kõiki piirkonna õigeusklikke, siis sajandi teisel poolel eristati õigeusklike hulgas iseseisva (hõimu)identiteediga läänemere-soome rahvarühmi, seda ennekõike nende soome keelele lähedase keelekuju alusel.

Rootsi aja dokumendid näitavad kujukalt, kuidas usuküsimus oli sellel perioodil politiseeritud ja seotud riigikorralduslike püüdlustega. Vadjalaste ja isurite konverteerimisprogramm lähtus Rootsi riigi vajadusest kindlustada piirkonnas võim ning luua kogu riiki hõlmav ideoloogiline ühtsus. Usuvahetust

---

139 Vt ka Gezeliuse sõnastatud soomekeelset pöördumist *Uscollinen manaus Nijille cuin Suomenkielä puhuwat, mutta cuitengin tähän asti heitäs pitänät Wenäjän Kirkoain ja Pappein tygö* (“Usuline pöördumine nende poole, kes soome keelt kõnelevad, kuid keda on praeguseni hoitud Vene kiriku ja pappide juures”), milles ta veenab isureid ja vadjalasi käima luterlikus kirikus, sest vaid seal on võimalik jumalasõna kuulata neile arusaadavas keeles. Selles manitsuspöördumises on mainitud ka vene pappide arusaama, mille kohaselt “Isurid on kui paganad” (*Ingerikot owat nijncuin Pacanat*; Kuujo 1969: 78). Vastavat dokumenti trükiti ja levitati aastatel 1686–1687 (teksti vt Grotenfelt 1912: 113–123).

põhjendati vadjalaste ja isurite keelekuju lähedusega soome keelele, millele lisaks osutati sarnasusele riietuses ja kommetes.

Konverteerimise läbiviimiseks ja selle kontrollimiseks korraldas J. Gezelius visitatsiooni vadjalaste ja isuritega asustatud aladele. Sellel retkel külastas superintendent isiklikult paljusid vadja ja isuri külasid ning suhtles otse kohalike elanikega. Nii annab selle retke tulemusel kirja pandud visitatsiooniaruanne mõningast teavet sealsete elanike usulistest veendumustest ja üldisest usulisest meelsusest. Need teadmised on sõnastatud luteri vaimulike vaatepunktist ja sisaldavad andmeid konkreetsete, nimeliselt ära mainitud külade kohta.

Gezeliuse *Diarium* osutab veenvalt, et vadjalased ja isurid identifitseerisid end selleks ajaks selgelt õigeusklikena. Selle avaldumisvormidena võib näha erinevaid rahvapäraseid strateegiaid sunniviisilise luteri usu kehtestamise vastu astumisel – olgu selleks siis ignoreerimine ja põgenemine metsadesse, kauplemistaktika vanade tavade juurde naasmisel, veenmistaktika ja ässitamine, et leida võimalusi harjumuspäraste usupraktikate juurde jäämiseks.

Rootsi võimude jõuline konverteerimistegevus vaibus Gezeliuse lahkumisega Ingerimaa superintendendi kohalt 1689. aastal, pärast Vene poole korduvaid kaebusi õigeusklike tagakiusamise ja sunniviisilise ümberusustamise kohta. Usuline konverteerimine võis soodustada mõnes isurite ja vadjalastega asustatud piirkonnas elanike soomestumist, millele osutab järgnevatel uurimisperiodidel dokumenteeritud ingerisoomse isurimõjuline keeleline ja etnograafiline aines (vt nt Raudalainen 2004). Põhiosa vadjalastest ja isuritest säilitas ilmselt siiski õigeuskliku eneseteadvuse. Poliitiliselt segased ajad, mille tulemuseks oli õigeusu vaimulikkonna vähenemine, kirikute sulgemine ning jumalateenistuste ebakorrapärane korraldamine, soodustasid ilmselt veel enam rahvapärase ristiusu kujunemist, mille kohta leidub andmeid vadjalaste ja isurite usundi järgnevatel kirjeldusperiodidel.

#### 4. ÕIGEUSU SINODI PROTOKOLLID: EBA- USUKOMBED 18. SAJANDI ALGUSE PETERBURI KUBERMANGUS

Selles peatükis on vaatluse all usundikirjeldused 18. sajandi esimesest poolest, mil vadjalaste ja isuritega asustatud alad olid pärast ligi sada aastat kestnud Rootsi ülemvõimu läinud tagasi Vene riigi koosseisu. Analüüsitavateks tekstideks on õigeusu sinodikohtu protokollid, mis kajastavad talupoegade paganlike kommete ja ohverdamiste kohta esitatud kaebusi. Sinod kui õigeusu kiriku kõrgeim võimuorgan menetles neid juhtumeid koos teiste tema kompetentsi kuuluvate kohtukaasustega, saatis kohapeale tutvuma vaimulikest uurijad ning määras süüdimõistetutele karistused. Vastavad dokumendid pole allikate vähese tuntuse tõttu seni vadjalaste ja isurite usundi uurimisel käsitlemist leidnud, mis õigustab tekstide ning neis leiduva usundilise ainese üksikasjalist tutvustamist.

Analüüsivad 1730. aastete alguse sinodikohtu protokollid on avaldatud 19. sajandi lõpus seeria *Полное собрание постановлений и распоряжений по Ведомству Православного Исповедания Российской Империи* (“Täielik kogu Vene Impeeriumi õigeusu ametkonna määruseid ja korraldusi”) seitsmendas ja kaheksandas köites (edaspidi PSPR VII ja PSPR VIII). Siinkirjutajani jõudis teadmine nende allikate kohta Aleksandr Lavrovi monograafia *Колдовство и религия в России: 1700–1740 гг.* (“Nõidus ja religioon Venemaal aastatel 1700–1730”; edaspidi Lavrov 2000) vahendusel, milles autor käsitles asjakohaseid kirjeldusi 18. sajandi Venemaa usundisituatsiooni kontekstis.<sup>140</sup> Vene ajaloolane ei seostanud protokollides leiduvaid andmeid samast piirkonnast teada olevate hilisemate sarnaste kirjeldustega vadjalaste ja isurite kohta, mis sunnib Lavrovi tõlgendusi kriitiliselt üle vaatama. Nii polemiseeringi selle peatüki lõpuosas Lavrovi seisukohtadega ning arutlen kristlike ja ristiusueelsete usundielementide vahekorra üle protokollides kirjeldatud kultuslikes toimingutes.

Sarnaselt eelnenud uurimisperioodidele on selles peatükis analüüsivad sinodiprotokollid sõnastatud vaimulike poolt, kes võitlesid talupoegade sünkretistlike usukommete vastu. Sinod saatis kohapeale preestritest uurijad, kes küsitlesid ja kuulasid üle mitme küla elanikke. Protokollidest selgub, et talupoegi süüdistati paganlike kommete (*языческие обычаи*) ja ebaususe (*суеверие*) järgimises, mille kõige silmapaistvamaks avaldumisvormiks olid erinevatel kirikukalendri tähtpäevadel läbi viidud ohverdamised (*жертвоприношения*). Käsitletavat tekstid vahendavad seega unikaalset teavet vadjalaste ja isurite usundi kohta, täiendades nii oluliselt hilisematest uurimisperioodidest pärinevaid sellealaseid teadmisi.

---

140 Olen väga tänulik Aleksandr Pantšenkole, kes mind selle raamatu juurde juhatas.

## 4.1. Peterburi kubermang ja Kõigepüham Valitsev Sinod

Vormiliselt lõpetas sajandivahetusel alguse saanud Põhjasõja Uusikaupunki rahu 1721. aastal. *De facto* oli Vene võim piirkonnas kehtinud selleks ajaks juba rohkem kui 15 aastat ning 1710. aastal oli alus pandud Peterburi kubermangule, mis hõlmas kogu Rootsilt tagasi võidetud territooriumit. Võrreldes Rootsi aja eelse perioodiga oli Venemaa 18. sajandi alguseks oluliselt muutunud. Lääne-meelne tsaar Peeter I<sup>141</sup> oli algatanud rea riigikorralduslikke reforme ja teisene- nud oli üldine kultuuriline orientatsioon.<sup>142</sup> Peeter I soovis “raiuda akent Euroo- passe” ning rajas peamiselt läänemeresoomlastest elanikkonnaga asustatud alale Venemaa uue pealinna.<sup>143</sup> Uue metropoli rajamine tõi kaasa kümnete tuhandete uusasukate saabumise Peterburi kubermangu paljudest Venemaa piirkondadest. Peterburi ümbruse lähemad ja kaugemad valdused jaotati õukonna liikmetele, kes kasutasid sunnismaiseid talupoegi tööjõuna ning asustasid Sise-Venemaalt perede ja isegi külade kaupa talupoegi oma valdustesse veel lisaks. Uusasukate toomine territooriumile, kus oli valdavalt soomesugu elanikkond, tähendas jär- jekindlat venestamispoliitikat, millega sooviti kindlustada piirkonna elanike lojaalsust Vene riigile. Keskvõim asus senisest märksa enam kontrollima ja dokumenteerima oma alamate elu. Seda suundumust kajastavad kujukalt nii selles peatükis käsitletavad sinodikohtu protokollid kui ka järgmises peatükis vaatluse all olevad Venemaa etnilist ja kultuurilist mitmekesisust kaardistavad kirjutised.

Peeter I algatatud reformid puudutasid olulisel määral õigeusu kirikut ja selle juhtimist. 1721. aastal kaotati senine kõrgeima kirikujuhi (patriarhi) amet ja selle asemele loodi riikliku institutsioonina Kõigepüham Valitsev Sinod (*Святейший Правительствующий Синодъ*). Uuele kollegiaalsele moodus- tisele, millel olid nii alalised kui ajutiselt valitavad liikmed, delegeeriti kõrgeim täitevvõim kiriklikku elu puudutavates küsimustes. Peterburis koos käinud sinod esindas kirikut suhetes teiste riigiasutuste ja muude konfessioonidega, samuti oli selle pädevuses kiriku sisemise töökorralduse suunamine ja

---

141 Peeter I ehk Peeter Suur (1672–1725) oli Vene tsaar 1682. aastast 1721. aastani, mil ta lasi ennast kuulutada keisriks, ametliku nimetusega Isamaa Isa ja Ülevene- maaline Imperaator (*Отец отечества и Император Всероссийский*; vt Lotman 1999: 303–323).

142 Nimetada võib nt armee ümberkorraldamist, sõjalaevastiku rajamist, kirikureforme, kalendri- ja kirjauuendust, samuti Peterburi Teadusliku Akadeemia asutamist.

143 Sankt-Peterburgi hakati rajama Neeva jõe suudmesse endise Nyeni kindluse kohale 1703. aastal. Linna ehitustöödele kaasati lisaks mujalt toodud tööjõule ka lähe- dalasunud soomlased ja isurid. Tsaariperekond kolis uude pealinna 1712. aastal, elanike arvuks Peterburis 1725. aastal hinnatakse ca 40 000, 1750. aastal küündis see juba 100 000-ni ning 18. sajandi lõpuks oli elanike arv enam kui kahekordistu- nud (Engman 1991: 171–172). Riigi vastne administratiivne keskus hakkas väga otseselt mõju avaldama vadjalaste ja isurite elukorraldusele.

kontrollimine. Lisaks täitevvõimule oli sinodil seadusandlik funktsioon, näiteks valdkondades nagu usu levitamine ja hoidmine ning jumalateenistuse korra määramine. Sinodil oli ka kohtuvõim, iseäranis just usualastes küsimustes, mis ei kuulunud muude kohtute kompetentsi. (Nikolski 1983: 188–203; Platonov 2002: 745.)

## 4.2. 1730. aastate sinodikohtu protokollid ja nende kontekst

Kõik vaatluse all olevates sinodikohtu protokollides käsitlemist leidnud juhtumid olid seotud Peterburi kubermangu Kabrio (Koporje) ujezdi<sup>144</sup> Soikkola (Soikino) pogosti lähestikku asetsevate küladega, mille vадja-isuri elanikkond on dokumenteeritud nii eelnevatel kui ka järgnevatel kirjeldusperioodidel (vrd Mikkola 1932a: 135; von Köppen 1851: 72–73; 1855: 364). Protokollides kasutati ootuspäraselt külade venepäraseid nimekujusid: *Вазговичи* ja *Валговичи*, *Канбала* ja *Хабалова*, *Пески*, *Костолово* ja *Лужицы*. Vaimulikest protokollidest tegid külanimede kirjutamisel ilmseid vigu, millest osa hilisemates protokollides korrigeeriti. Nii näiteks on küllaldaselt põhjust väita, et *Вазговичи* ja *Валговичи* puhul oli tegu sama külaga, mis figureerib 19. sajandi allikates kui *Валговичи* ning mille vадjapärased nimekujud on Kõntu ja Valkovitsa.<sup>145</sup> Sama käib külanimede *Канбала* ja *Хабалова* kohta, millest esimene on ilmselt ekslik ning kajastab küla läänemeresoomelist nimekuju Haapala.<sup>146</sup> Protokollides mainitud lähestikku asuvate külade *Пески* ja *Лужицы* vадja-isuri nimed on Liivtšülä/Liiva ja Luuditsa/Luutsa. Vigaselt on nähtavasti kirja pandud külanimi *Костолово*, mille õige nimekuju on *Косколово*, vадjapäraselt Kõhtsõd või

144 Ujezd (*уезд*) – toonane peamine administratiiv-territoriaalne üksus Venemaal (tõlgitud ka kui ‘maakond’, ‘kreis’). Pogost (*погост*) – külakogukondadest koosnev haldusüksus, mille keskuses asus kirik (mõistete varsemast tähendusest vt ptk 2.1).

145 Vrd PSPR VII: 512, 514; PSPR VIII: 38, 137–138. Paul Ariste esitab vадjapärased nimekujud foneetilises transkriptsioonis kui *kentu* ja *valkovicca* (Ariste 1967: 78). Kasutusel olevate paralleelsete nimekujude iseloomustamisel toob Ariste välja, et vene nimed on vадja nimede venepärased mugandused, vадja nimede otsesed või kaudsed tõlked ning harvadel juhtudel mingit muud päritolu (vt Ariste 1964). Järgnevalt on kasutatud autoritekstis külade vадja- ja isuripäraseid nimekujusid eesti keele ortograafia kohandatud vormides.

146 Vrd PSPR VII: 512 ja PSPR VIII: 137–138. Kirjutaja ebajärjekindel nimekasutus ajas segadusse Lavrovi, kes käsitas Kanbalat ja Habalovot eri küladena (vt Lavrov 2000: 137). Siiski ei esine Haapala von Köppenil vадja ja isuri külade loendis 19. sajandi keskel. 20. sajandi alguses peeti vадjalaste hulgas Habalovot vene külaks, mille elanikud olid Pihkvamaalt sinna toodud (vt SKS KRA, Alava XII, 405; samas on esitatud ka nimetus *Sairavoi tšülä*). Ilmselt kajastub sedalaadi pärimuses 18. sajandi teise poole võimude ümberasustamispoliitika Peterburi kubermangus (vt nt Öpik 1970: 65).



Kõhtšizõõ ning isuripäraselt Koskisenkülä,<sup>147</sup> sest on igati loomulik, et uurimine käsitles eelpoolmainitutega lähestikku asetsevat küla.<sup>148</sup>

Protokollides dokumenteeritud uurimistoimingud viidi läbi aastatel 1731–1733. Peterburis koos käinud sinodi infoallikateks menetluse käigus olid kohalike oludega kursis olev Soikkola Nikolai Imetegija koguduse preester Afanassi Artemjev ning Jaama (Jamburgi) Arhangeliski kiriku ülempreester Konstantin Fjodorov, kelle haldusalasse nimetatud üleastumistega tegelemine kuulus. Esmalt kahe lähestikku asetseva küla elanike kohta esitatud süüdistused tõid hiljem kaasa uurimise veel kolmes sama piirkonna külas, kus sinodi poolt saadetud uurijad ise kohal käisid. Lisaks preestrite vahendatud teabele võib protokollides aimata talupoegade “häält”, kelle esitatud seletused protokollis kajastamist leidsid.

Oma iseloomult on protokollides leiduvad “ebausukommete” kirjeldused märksa detailsemad ning neis leiduv etnograafiline teave rikkalikum kui see oli eelnevatel kirjeldusperioodidel. Lisaks konkreetsetele küladele on süüdistustes ja otsustes kohtudokumentatsioonile kohaselt mainitud nimeliselt paljusid asjasse segatud külaelanikke. Lavrov järeldas ekslikult just protokollis esile tõstatatud venepäraste nimede alusel, et tegemist oli vene talupoegadega (Lavrov 2000: 139), jättes arvesse võtmata, et õigeusu kiriku liikmetena kandsid ka vadjalased ja isurid sel ajal samatüübilisi nimesid.<sup>149</sup> Kuigi otseseid osutusi elanike etnilise tausta kohta ebausukommete kirjelduste juures ei leidu, on piirkonna isuri ja tšuudi<sup>150</sup> elanikkonda mainitud esimeses menetlusega seotud sinodi kohtu protokollis üldistava lausega.

“Aga taoline ebajumalakummardamine olevat Soikino pogostis ja kõikides külades, peaaegu et kõikides taludes, sest selle maa inimesed on kõik isurid ja tšuudid, ja peaaegu et kõik paluvad puid ja kive, mille tõttu kirikud jäävad ilma koguduseliikmeteta.”<sup>151</sup>

Lavrov ei seostanud seda teavet uuritavate külade elanikega, vaid oletas, et naabruses asunud “õigeusklikud isurid ja luterlastest ingerimaalased” võisid venelaste kombeid potentsiaalselt mõjutada ning tegemist võis olla läänemere-soomlastelt üle võetud rituaalidega (samas: 139–140). Vene uurija selline tõl-

---

147 Vt *kehcē, kehcizē* ja *koskisenkülä* (Ariste 1967: 78).

148 Vrd PSPR VIII: 170; *Inkeri...* 1992: B6. Kostolovo-nimelist küla ei leidu 19. sajandi keskpaiga piirkonna külade loendis (vt von Köppen 1867).

149 Luutsa muuseumi perenaise ja koduloo-uurija Tatjana Jefimova sõnul sobituvad sinodikohtu protokollides mainitud Luuditsa ja Liivtšulä küla elanikud hästi tema koostatud küla põlisasukate genealoogiasse.

150 18. sajandi vene dokumentidele tunnuslikult nimetati sel perioodil vadjalasi tšuidideks (lähemalt vt ptk 5.2).

151 *А такое де идолопоклонение въ Сойкинскомъ погосте и во всехъ деревняхъ мало что не во всякомъ дворе имеется, понеже де тоя страны люди все Ижора и Чюдья, и мало что не все молятся древамъ и камению, чего де ради и церкви остались безъ прихожанъ* (PSPR VII: 512; vrd Lavrov 2000: 139).

gendus tundub siiski väga otsituna, sest pole põhjust asjasse segada luterlikke ingerisoomlasi. Märksa põhjendatum on arvata, et kirjeldatud on kohalike õigeusklike isurite ja vadjalaste tavadid. Seost nende rahvarühmadega kinnitavad samasuguste riituste kirjeldused 18. sajandi lõpu allikates (vt nt ptk 5.3.2 ja ptk 5.3.3).

#### 4.2.1. Ebausukombed alamleitnant Senjavini pärusmaal

Sinodikohtu uurimine sai alguse Soikkola õigeusu kiriku preestri Afanassi poolt Kõntu (Valgovitsi) ja Haapala (Habalovo) küla elanike “paganlike kommete” kohta 21. septembril 1731. a esitatud pealekaebusest. Andmed preestri kaebuses taunitud kommete kohta viis sinodisse tema otsene ülemus Jamburgi kiriku ülempreester Konstantin Fjodorov. Sinodikohus algatas menetluse Kõntu küla “paganlike kommete ja ohverdamiste tõkestamiseks” sama aasta 16. novembril. Tõenäoliselt oligi protokollis leiduva teabe sõnastanud ülempreester Konstantin Fjodorov, kes esines süüdistajana ka kõigil teistel käsitletud juhtudel ning oli tuntud oma agaruse poolest temale usaldatud piirkonnas kõikvõimalike usuliste kõrvalekallete väljajuurimisel (Lavrov 2000: 133). Süüdistustele järgnes pikema-ajaline uurimine, kuhu olid segatud lisaks mainitud külade talupoegadele ka kohalik mõisnik, mereväe alamleitnant Ivan Ivanovitš Senjavin, ning hiljem, 1733. a veebruaris olukorda kontrollima saadetud Peterburi garnisoni Koporje polgu porutšik Ivan Ušakov koos soldatitega.

Uurimise vältel sõnastati süüdistused – ja kirjeldati sellega ühenduses ebausukombeid – mitmel korral, mis on fikseeritud kahes sinodikohtu protokollis.

Protokollis nr 2587 (dateeringuga 9. juuli 1732) leidub esmane preester Afanassi ja ülempreester Konstantini poolt eelmisel aastal edastatud kaebus, milles on juttu Kõntu küla elanike omaalgatuslikest kogunemistest külasse rajatud kabelis ning mitmes muus kohas läbi viidud ohverdamistest. Järgnevalt on esitatud vastavad lõigud süüdistusest sõnasõnalises tõlkes.<sup>152</sup>

- [1] “/---/ mereväe alamleitnant Ivan Ivanipoja Senjavini pärusmaal, Vazgovitsi külas kabelis, milles nagu kogunevad sealsed elanikud tähtpäevadeks ja palvetavad, ning tavalised mehed Jakov Mihhailov ja Nester Nikitin rahva kogunemisel viirukit suitsutavad ning mitte pühitsetud, vaid tavalise veega, millesse vahaküünla juppe kustutati, nii nagu pühi ikoone, nii ka rahvast piserdavad;
- [2] /---/ sellesama kabeli juures on seinä ääres [raketega] piiratud rist ning kaks kaska, mille juurde Flori ja Ristiülendamise päevadel tuuakse kukkesid, need veristatakse ja veri valatakse tollele ristile ja

152 Selleks, et liigendamata ja üsna segaselt sõnastatud tekstis paremini orienteeruda, olen erinevad teemad nummerdanud. Jooksvat numeratsiooni on kasutatud pike-mate näitetekstide juures ka allpool, et tekstide lähemal analüüsimisel ja võrdlemisel neile viidata. Teksti jätkumist on markeeritud väljajättemärgiga /---/.

kaskedele, aga pead asetatakse risti alla, ning noid kukkesid süüakse selle risti ja kaskede juures paastupäevadel ning Ristiülendamise päeval.

- [3] Eespool nimetatud Senjavini pärusmaal Kanbala külas on kivi, mille juurde tuuakse kukkesid, mis Ristiülendamise päeval veristatakse ning süüakse.
- [4] Selles samas külas on talupoeg Paramon Ivanovil keset sõnnikust õue kolm risti, millele samuti ohvleid tuuakse, kukkesid veristatakse ning õllega üle valatakse.
- [5] Selle sama Valgovitsi küla lähedal põllul on kivi, mille juures Flori päeval tapetakse härg ja süüakse /---/.<sup>153</sup>

Kirjeldusest selgub, et lisaks lubamatutele kogunemistele kabelis on vaimulike tähelepanu köitnud ohverdamised kultusristidele, puudele ja kividele. Kõik toimingud viidi selle kirjelduse järgi läbi kahel õigeusu kiriku tähtpäeval, hlaari-päeval (18.08) ja viissenjäpäeval (14.09).<sup>154</sup> Mõningaid üksikasju kabelis ja selle juures läbi viidud toimingute kohta selgub kohe järgnenud kommentaarist, mille järgi ülempreester saatis oma saadikud talupoegi küsitlema, kuidas “kabelis kukkesid veristati, ja pead ja suled ning luud risti alla asetati, ning kaskesid kummardati, aga rist ning kased kukkede vere ja õllega üle valati, ning kabelis viirukit suitsetati ning tavalise veega piserdati”.<sup>155</sup> Asitõenditena leidsid kohale

---

153 /---/ *въ деревне Вазговичахъ, часовне, въ которой де собираяся тамошніе обыватели въ праздничные дни, молятся, и мужики простые Яковъ Михайловъ да Нестерь Никитинъ, при собраніи народа ладономъ кадятъ, и водою не святою, но простою, въ которую огарки восковыхъ свечъ гасили, какъ святыя иконы, такъ и народъ кропили /---/ при оной же часовне имется у стены огороженной крестъ и две березы, къ которымъ на Флоровъ и на Воздвиженіевъ дни, принося петуховъ, закалаютъ и кровь на оной крестъ и на березы проливаютъ, а головы подъ крестъ кладутъ, и оныхъ петуховъ у того креста и березъ едятъ и въ постныя дни и на Воздвижешевъ день. Въ той же де его Сенявина вотчины въ деревне Канбале, имется камень, къ которому принося петуховъ, на Воздвиженіемъ день закалаютъ и едятъ. Въ той же де деревне, у крестьянина Парамона Иванова, по среде двора въ навозе три креста, которымъ ту жъ жертву приносятъ, петуховъ закалаютъ и пивомъ обливаютъ. При деревне жъ де Валговичахъ, въ близости, на поле имется камень, у котораго на Флоровъ день убиваютъ быка и едятъ /---/.* (PSPR VII: 512, vrd Lavrov 2000: 133.)

154 Vrd vadja *hlāri*, *lāri* ja *vīzeniā*, *vīženīā*, *vīzeni* (Ariste 1969: 116–125). Õigeusu kiriku kalendris on need tähtpäevad tuntud kui märtrite Floruse ja Lauruse (*Святые мученики Флор и Лавр*) mälestuspäev ja Ristiülendamise Püha (*Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня*). Autoritekstis on kasutatud vadja- ja eestipäraseid tähtpäevanimisid (vrd Ariste 1969).

155 *какъ въ часовне петуховъ кололи, и головы и перья и кости подъ крестъ клали, и березамъ кланялися, а крестъ и березы кровію петуховою и пивомъ*

saabunud uurijad kabeli juures risti ja kaskede läheduses rohkelt kukkede päid, luid ning sulgi, mille pärast nad kabeli kinni pitseerisid ning ebajumalakummar-damise objektiks olnud kased maha raiusid (PSPR VII: 512).

Sellega aga kohtukaasus ei piirdunud, vaid sama protokoll vahendab üsna detailselt asjade edasist käiku. Kuigi juba 19. novembril 1731. a oli otsustatud kabel lammutada, sekkus seejärel menetlusse kohalik mõisnik. Alamleitnant Senjavin esitas kümme päeva hiljem palve, et kabelit ei lõhutaks ja seal olevaid ikoone ära ei viidaks. Kabelit oli mõisniku sõnul külas hädasti tarvis, sest koha-likud eakad elanikud ei saavat kirikus käia põhjusel, et pühakoda asub külast viisteist versta eemal. Samuti lubas Senjavin, et edaspidi seal enam “ebajumalateenistusi” ei korraldata ning et talupojad hakkavad käima kõikidel pühapäevadel ja pühadel kirikus. Mõisniku lubadused veensid kirikuvõime lammutamisega viivitama. Sama aasta 15. detsembril anti ka vastavasisuline korraldus, kuid lisaks tuli uurida, kas kabelis “pole mingit vastalisust”. See tehti ilmselt ülesandeks kohalikule preestrile Afanassile, kuid tema ei nõustunud uurimist läbi viima. Nimelt, mõni aeg varem oli Senjavini ülemteener Kibasov<sup>156</sup> kutsunud ta sellesesamasse kabelisse jumalateenistust pidama. Preester oligi kohale läinud, kuid mitte selleks, et kabelis palvust korraldada, vaid et veenda küla-elanikke “ebausklikke kommetest” loobuma. Kohapeal puhkenud sellel teemal asjaosaliste vahel äge sõnavahetus, mille käigus külavanem Tihhon Fjodorov oli mõisniku juuresolekul süüdistanud preestrit külarahva tagakiusamises. Afanassi jutu järgi olid “Senjavini mehed” lubanud talle ja kirikuteenrile naha peale anda ning konflikti edenedes ähvardati nad koguni maha lüüa. (PSPR VII: 513.)

Pärast ülalkirjeldatu teatavakssaamist võttis uurimine tõsisema pöörde. Sinodikohus otsustas uuesti kabeli koheselt maha lammutada ja seal olnud ikoonid kihelkonna kirikusse viia. Kabeli juures, talupoeg Paramoni Ivanovi õuel ja ka mujal leiduvad ristid tuli kokku koguda ning, kui neil polnud peal “jumalikke kujutisi”, siis pidi need kiriku ahjus ära põletatama. Samuti tuli üle vaadata kivid, mille juures mehed paganlikke pidusööminguid pidasid ja ohver-damas käisid, et välja selgitada, kas nendel polnud peal “märke või midagi muud”. Asja tõsidusele osutades hakati uurima samuti seda, miks preester Afanassi ebausukommetest varem teada ei andnud. Vaja oli välja selgitada, mis aastatel oli kirjeldatud ebajumalateenistusi külades peetud, kellelt selline õpetus pärines ja kuidas see alguse sai. Ilmselt kahtlustati talupoegi mingi väärdõpetuse järgimises, sest vaimulikke huvitas see, kas pole talupojad kristlikku vagadust üleüldse kõrvale heitnud, kas nad käisid korralikult vaimulike isade juures pihil, kirikus armulauda võtmas ja osalesid olulistel kirikupühadel. (Samas: 513.)

Protokollis on kirjas karistused, mis määrati nimeliselt esile tõstetud talu-poegadele, keda peeti lubamatute toimingute algatajateks ning teiste õpeta-jateks. “Valgovitsi küla talupoegi Jakov Mihhailovit, Nester Nikitinit, kes võlts-pühadust tehes, viirukit suitsetades, küünlajuppe vees kustutades, selle veega

---

*обливали, и въ часовне кадили и водою простою кропили* (PSPR VII: 512).

156 Sama meest oli nimetatud ka kabelisse ostetud kahe ikooniga seoses.

pühi ikoone ja rahvast piserdasid, nii nagu ka Kanbalõ küla talupoeg Paramon Ivanov, kes oma õuel sõnniku sees risti hoidis, ja teisi sellesarnaseid, kes sellise seadusevastasuse eestvedajateks ja ebausklilike ebajumalakummarduslike kommete õpetajateks olid, või kes veel ka praegu selliseid seadusevastaseid kombeid järgivad, või lahkusku soosivad, kõik vahi alla võttes välja saata.”<sup>157</sup> Sama protokollu järgi kohustati asjaga tegelema Jamburgi ülempreestrit Konstantin Fjodorovi, kes pidi vajaduse korral kohale minema ja külas usuasjades korra majja looma.

Ilmselt ei läinud konflikti lahendamine aga nii libedalt nagu plaaniti: ligi seitse kuud hilisema ajaga (22. veebruar 1733) on dateeritud protokoll nr 2692, mis teatas ülempreester Konstantin Fjodorovile appi saadetud porutšik Ušakovist soldatitega. Porutšik pidi koos ülempreestriga välja selgitama, kas eelmisel aastal tuvastatud üleastumised on likvideeritud ning vastumeetmed ellu viidud (PSPR VIII: 38–39). Lähemalt annab preester Konstantini ja porutšik Ušakovi osalusel läbi viidud uurimisest ülevaate veel hilisem protokoll nr 2748 (3. oktoobrist 1733), milles leidub lisaandmeid eelpool kirjeldatud kultuslike toimingute ja talupoegade poolt neile antud seletuste osas. On alust arvata, et protokollu jõudnud tekstid kajastavad talupoegade eneste seisukohti antud küsimuses, mis annab põhjuse neid tekste vaadelda iseseisvate kirjeldustena.

[6] “/---/ ülalpool kirjeldatud Valgovitsi küla vanem Tihhon Fjodorov ja talupoeg Efim Nikitin koos kaaslastega, 21 inimesega, kes sedasama ebausku toimetasid ja ülekuulamisel ilma salgamata nimelt näitasid, et nemad selles külas oleva kabeli lähedal, seinä ääres, raketega ümbritsetud risti juures pühade kannatajate Flori ja Lavri päeva tähistades tõid sellele ristile kukkesid ja veristasid, ja nende kukkede vere lasid nad selle risti jalamile rohule, ja lõigates nendelt kukkedelt ka pool pead koos harjaga, nii nagu ka kuke kondid, ja oma taludest kaasa võetud toitudest, murdes [need] tükkideks, kallasid sellele ristile rakete juures;

[7] lisaks sellele, tuues härja enne eelijapäeva reedet pühapäeval karjatanumale, sellesama külavanema Tihhon Fjodorovi aia lähedal, tapsid – ja selle härja liha, selles samas paigas, jagasid omavahel osadeks; seda kõike nad toimetavat selleks, et nende vanaisad ja isad nii tegid, lootes omale Jumalalt armu, ja tegid seda kõike lihtsa-

---

157 *А деревни Валговичъ крестьянь Якова Михайлова, Нестера Никитина, которые, мнимую святыню совершая, кадили, и свечные огарки въ воду погашая, тою водою святыя иконы и народъ кропили, такъ же и деревни Канбалы крестьянина Парамона Иванова, который у себя на дворе въ навозе кресты держалъ, и другихъ тому жъ подобныхъ, буде кто къ такому беззаконію предводителми и къ суевернымъ идолопоклонническимъ обычаемъ учителми были, или кто еще и ныне такимъ беззаконнымъ обычаемъ последуетъ, или расколу приличится, взявъ всехъ подъ караулъ, выслать* (PSPR VII: 514).

meelsusest, – aga õpetajaks selles ebausust polnud neil mitte kedagi ja pole olnudki. Aga kristlik jumalakartlikkus oli neil Valgovitsi külas olnud juba ammu ajast, ja vagaduse usku nad ei hüljanud, ja kristlikku vagadust järgivad nad kõik, ja erilisi kombeid alal ei hoia ja Jumala kirikus käivad.”<sup>158</sup>

Uurimise käigus tuli ilmsiks detaile ohvritoimingute läbiviimise osas. Lisaks kirjeldatud toimingutele kukkedega söödi hlaaripäeval kultusristi juures ka kaasavõetud toite. Härg tapeti külameeste sõnul hoopis eelijapäeva reede eel<sup>159</sup>, härja liha jagati külaelanike vahel ning sellest toimingust loodeti tulu tõusvat kogu järgnevale aastale.

Oluline on siinjuures tähele panna, et Kõntu küla talupojad külavanemaga eesotsas veensid uurijaid, et nad olid kõigiti korralikud kristlased, kes järgisid vaid oma esiisade tavasid. Hoolimata seletustest ja varasemale traditsioonile osutamisest, ei olnud uurijate arvates sellised kõrvalekaldumised õigeusklikele kohased ning kõigile “ebaosku toimetanud” külaelanikele määrati piitsakaristus. Sama saatus tabas mehi, kes viisid ilmikutena läbi jumalateenistust matkivaid toiminguid Kõntu külakabelis, ja kultusriste õllega üle valanud Haapala talupoega. Võrreldes esimese protokollis kirjeldusega lisandus teave, et vastavad toimingud olid kombeks ka eelijapäeval (20.07) ja sügisel jüripäeval (26.11).<sup>160</sup>

---

158 /---/ *вышеупомянутой деревни Валговичъ старосте Тихону Федорову и крестьяномъ Ефиму Никитину съ товарищи, 21-му человеку, которые онья суевѣри чинили и допросами своими въ томъ, не запираяся, имянно показали, что они, при имеющемся въ той деревне у часовни, при стѣнѣ, огороженномъ обрубомъ кресте, въ день святыхъ мученикъ Флора и Лавра, празднуя, приносили къ тому кресту петуховъ и закаляли, и техъ петуховъ кровь опускали подле того креста въ траву, и срезывая съ техъ же петуховъ половину головы съ гребнемъ, также и петуховы кости, и отъ приносимаго изъ дворовъ своихъ ястїя, отламывая по кусочку, клали тому кресту подле обруба; сверхъ же того, приводя быка предъ Ильинскою пятницею, въ воскресенье, на скотской прогонъ, подле огорода онаго старосты Тихона Федорова, убивали – и того быка мясо, на томъ же месте, по частямъ межъ себя делили; что де все они чинили для того, что и деды и отцы ихъ такъ творили, чая себе отъ Бога милости, и делали то все съ простоты, – а учителей на то ихъ суевѣрство никого не было и не имется* (PSPR VIII: 137; vrd Lavrov 2000: 134).

159 Reede enne eelijapäeva ehk päänitsapäev (vrd vadja *ilijä-päänitsa*; Ariste 1969: 99) on suurkannataja Paraskeva (*Великомученица Параскева Пятница*) mälestuspäev.

160 Eelijapäeva vadjapärane vaste on *il'ia, il'ä päivä* (Ariste 1969: 105). Kirikukalendris tähistatakse päeva Prohvet Eelija mälestuspäevana (*Святой пророк Илия*). Sügisene jüripäev on õigeusu traditsioonis suurkannataja Georgi Kiiemis oleva kiriku pühitsemise päev (*Освящение церкви святого великомученика Георгия в Киеве*). Selle püha vadjapäraseid nimetused on *sütšüzü jürtsi, talvi-jürtsi* (samas: 138).

[8] “Nii ka Habalovo külas Andrei Ivanovile koos kaaslastega, 10 inimesele, kes Risti Ülendamise päeval ja püha prohvet Ilja ja suurkannataja Georgi päevadel, omades erinevates paikades riste, samalaadset ebausku toimetasid, korraldada kõigile halastamatu piitsakaristus /---/. Aga Valgovitsi talupoegi Jakov Mihhailovit ja Nester Nikitinit, kes Tõelise Risti Ülendamise päeval ja pühade kannatajate Flori ja Lavri päeval võltsi pühadust sooritades pühi ikoone ja rahvast ja hobuseid veega piserdasid, ja viirukiga suitsutasid, ja pühade kannatajate Flori ja Lavri ikoone õllega üle valasid, ja talupoeg Andrei Stefanovit, et tema nendel samadel päevadel ikoone ja rahvast viirukiga suitsutas, niisamuti ka Habalovo talupoega Paramon Ivanovi selle eest, et nii nagu kõik ülalmainitud talupojad nii ka tema ülalkirjeldatud ebausku toimetas, lisaks sellele, püha prohveti Ilja päeval, kõigi ebauskllike ees risti õllega üle valas, korraldada kõikidele eelpoolosutatud talupoegadele, halastamatu piitsakaristus.”<sup>161</sup>

Karistusele lisaks kohustati kõiki külade elanikke reeglipäraselt kirikus käima, paaste pidama ja pihisakramenti võtma. Varasemas protokollis mainitud kividega seostatavaid kultuslikke toiminguid uurimise käigus ei tuvastatud. Kuid kuna nimetatud kivid “siiski ka päris ilma kahtlusteta ei ole”, soovitati need võimaluse korral hävitada maasse kaevamise teel: sinod andis juhised, mille järgi tuli kivi kõrvale kaevata suur auk ning kivi sinna sisse lasta, nii et temast midagi näha ei jää. (PSPR VIII: 138.)

---

161 *Также и деревни Хаболовой крестьяномъ Андрею Иванову съ товарищи, 10-ти человекомъ, которые во дни Воздвиженія Честнаго Креста и святыхъ пророка Иліи и великомученика Георгія, при имеющихся въ разныхъ местехъ крестахъ, тому жъ подобныя суеверіи чинили, учинить всемъ такое жъ безпощадное плетми наказаніе /---/. А крестьяномъ же деревни Валговичъ, Якову Михайлову и Нестеру Никитину, которые, во дни Воздвиженія Честнаго Креста и святыхъ мученикъ Флора и Лавра, мнимую святыню совершая, святыхъ иконы и народъ и лошадей водою кропили, и ладаномъ кадили, и на образъ святыхъ мученикъ Флора и Лавра пивомъ поливали, и крестьянину жъ Андрею Стефанову, что онъ, во оныя же дни, иконы и народъ ладаномъ кадидъ, также и деревни Хаболовой крестьянину жъ Парамону Иванову за то, что какъ и вышеозначенные все крестьяня, такъ и онъ вышеписанныя суеверіи чинилъ, сверхъ же того, въ день святаго пророка Иліи, за всехъ суеверствовавшихъ на крестъ пивомъ поливать, учинить, противъ вышеозначенныхъ крестьянъ, плетми жъ наказаніе жесточая.* (PSPR VIII: 138.)

#### 4.2.2. Ebausukombed laudnik Glebovi ja vürst Dolgorukovi pärusmaadel

Sama uurimise raames võeti lähema vaatluse alla veel kolm Soikkola pogosti küla. Arvatavasti käisid ülempreester Konstantin Fjodorov ja porutšik Ušakov teisi külasid kontrollimas ühe ja sama retke käigus, millest annavad tunnistust kolm järjestikust sinodiprotokoll (nr 2768–2770), mis on kõik dateeritud 24. detsembriga 1733. a (PSPR VIII: 169–172). Uurimise alla sattunud kaks lähetikku asetsevat küla – Liivtšülä (Peski) ja Luuditsa (Lužitsõ) – kuulusid laudnik<sup>162</sup> Vassili Glebovi pärusmaale; neist veidi eemal asuv Kõhtsõõ küla (Koskolovo, protokollis ekslikult Kostolova) aga vürst Vladimir Dolgorukovi pärusmaale.

Mainitud külade talupoegade vastu esitatud süüdistused, tuvastatud ebausukombed ja süüdlastele määratud karistused olid üpriski sarnased juba eespool kirjeldatud. Nimeliselt olid esile toodud need, kes “ebajumalakummar-damistel” osalesid ja/või neid eest vedasid. Nii nagu Kõntus ja Haapalas, viidi kõikidel kirjeldatud juhtudel ohvritoimingud läbi kiriklikel tähtpäevadel ning need olid seotud kabelite, kultusristide, pühaks peetud puude ja kividega. Samas tuleb nendes kirjeldustes esile mitmeid üksikasju, mis varasemates protokollides mainimist ei leidnud.

Sinodi poolt saadetud uurijate kaebuse kohaselt toimetati Liivtšüläs “ebausklikke kombetalitusi” vana puust kultusristi juures peeterpaulipäeval (29.06).<sup>163</sup> Kultuslikesse toimingutesse oli kaasatud vastava tähtpäeva ikoon, mis talituse käigus pühadeõllega üle valati. Loomohvreid nende kirjelduste kohaselt Liivtšüläs ei toodud, küll aga saame teada, et pühade õlu valmistati risti juures ning seda tarbiti ühiselt hiljem riitustoimingut eest vedanud Juri Ignatjevi majapidamises. Sarnaselt Kõntu külaga [vrd näitetekste 1, 2 ja 6]<sup>164</sup> olid Liivtšüläs süüdistused seotud ilma loata ehitatud kabeliga, kuhu kogunesid nii selle kui naaberküla inimesed lisaks peeterpaulipäevale samuti maarjapäeval (15.08).<sup>165</sup>

[9] “/---/ selle küla talupojal Juri Ignatjevil koos kaaslastega oli kahe tammepuu all kõdunenud puust rist, millel kirjasid ei teatud olevat, ja seda risti pühitseti pühade apostlite Pjotri ja Pavli päeval, ja keedeti selle risti juures bratšina õlut, ja Pjotri ja Pavli nimelist ikooni tuues ja küünlaid põletades palvetati; aga tõi selle ikooni üks maini-

162 *Стольник* – õukondlase tiitel Venemaal.

163 Vrd vadja *pädrä* ja isuri *pedro* (Ariste 1969: 95; Nirvi 1971: 393–394). Kirikukalendis tähistatakse päeva kui apostlite Peetruse ja Pauluse mälestuspäeva (*День святых апостолов Петра и Павла*).

164 Nurksulgudes on viited selle peatüki nummerdatud näitetekstidele.

165 Vrd vadja *tuli-mārja*, *mārja*, *mār'a*, *mārjā päivä*, *uspeni bogorõditsa* (Ariste 1969: 113). Jumalaema Üinamise Püha ametlik nimetus õigeusu traditsioonis on *Успение Пресвятой Богородицы*.



tud Juri Ignatjev (kes selle sama kaebuse pärast oli ka Pühasse Sino-  
disse saadetud) ja õlut tolele ristile ja ikoonile valas aastat kolm-  
kümmed; ja tuues seda bratšina õlut risti juurest omale koju, jõid  
igal aastal kõik selle küla talupojad ja võõrad koos tema, Juri majas  
ära.

[10] Ja selleski külas olevat puust kabel, mis on ehitatud ilma korral-  
duseta, nüüd juba kuuendat aastat, tähistavad selles kabelis kahe  
küla, Lužitsa ja Peski, talupojad, seesama Juri Ignatjev kaaslastega,  
Kõigepühama Jumalaema Uinumise ja pühade apostlite Peetruse ja  
Pauluse päevadel, ja tuues juustu, võid, pirukaid ja õlut, palvetavad,  
ja sedasama kaasavõetut söövad ja õlut joovad.”<sup>166</sup>

Protokollis on ära toodud sinodikohtu otsus: kõikidele ülesloetletud talupoega-  
dele tuli anda avalikult Liivtšuläs piitsakaristus selleks, et edaspidi nemad ega  
keegi teine sellist ebausku enam ei toimetaks. Ettevõtmisi juhtinud Juri Ignatjev  
pidi vahi alla võetama, kabel tuli lõhkuda ja selles olnud ikoonid Soikkola kiri-  
kusse viia (PSPR VIII: 170).

Detailide poolest erines eelmisest kirjeldusest sinodi saadetud uurijate kae-  
bus naaberküla Luuditsa ebausutoimingute kohta, mis võeti ette mitmel  
sügisel kirikupühäl (vt protokoll nr 2770). Sarnaselt kirjeldusega Kõntu külas  
läbi viidud eeljäpäeva reede eelse härjatapmise kohta [vrd 5, 7], oli siingi kes-  
sel kohal kogukondliku söömaaja pidamine. Pühade puhuks tapetud loom  
veristati Luuditsas aga vaiadega piiratud pühakoha juures, mida tähistas puust  
rist. Siingi kuulus riituse juurde pühadeõlle keetmine. Teisalt oli kultusristi  
juures toimunud sarnasusi kirikliku teenistusega, mille käigus toodi välja  
ikoonid, süüdati küünlad ning palvetati.

[11] “/---/ et selle Lužitsa küla [talupoeg] Dementi ja Semjon Klement-  
jev kaaslastega ja kõik talupojad eelnevatel aastatel, siis selle küla

---

166 /---/ той деревни крестьяне Юрья Игнатъевъ съ товарищи имели подь двумя  
дубовыми древами крестъ деревянной гнилой, на которомъ подписи не знаютъ,  
и тому кресту праздновали въ день святыхъ апостоль Петра и Павла, и  
варили у того креста брашинское пиво, и принося икону во имя Петра и  
Павла и, зажегши свечи, молились; а приносилъ тое икону одинъ помянутой  
Юрья Игнатъевъ (которой при томъ же доношеніи и въ Святейшій Синодъ  
присланъ), и пивомъ на оной крестъ и на икону поливалъ летъ съ тридцать; и  
то брашинское пиво, принося отъ того креста къ себе въ домъ, вся тоя  
деревни крестьяне и посторонніи у него Юрьи въ доме росиивали повсягодно.  
Да при той же де деревне имеется часовня деревянная, которая построена  
безъ указу, тому ныне шестой годъ, празднуютъ въ той часовне дву дере-  
вень, Лужицъ и Песковъ, крестьяне, оной Юрья Игнатъевъ съ товарищи, во  
дни Успения Пресвятыя Богородицы и святыхъ апостоль Петра и Павла, и,  
принося сыръ, масло, пироги и пиво, молятся, и оное приносимое ядятъ и  
пиво пьютъ. (PSPR VIII: 169; vrd Lavrov 2000: 138–139.)

lähedal olnud risti juures, mis oli ümbritsetud kadakaste püstiste vaiadega, pühitsesid püha prohvet Ilja päeva, ja tolle aia juures tapsid oina, aga mõnikord ka härja, ja keetsid igal aastal bratšina õlut, ja sealsamas sõid ja jõid, ja tulles sellesse aeda poole päeva ajal, ja süüdates küünlad risti ees, ja ikooni ees, mis siis seisis selle risti juures, alati palvetasid, ja valasid õllega selle risti üle, ja kaasatoodud toidust ühe tüki pani talupoeg Tarass Jurjev, kes selle 1733. aasta augustikuus suri; ja see rist oli lõhutatud endise Soikino pogosti papi Ivan Leontjevi poolt, seitse aastat tagasi, ja selle risti lõhkumise saati mainitud talupojad kuni selle 1733. aastani samuti [eba- usku] toimetasid.”<sup>167</sup>

Protokolli järgi põhines kirjeldus külaelaniku Dementi Klementjevi sõnasõnalisel ülestunnistusel. Tähelepanuväärne on seik, et eespoolkirjeldatud risti lõhkus juba seitse aastat tagasi kohaliku koguduse preester, kuid talupojad olid samas pühitsemist jätkanud kuni selle ajani, mil toimus uurimine. Seega polnud preestri sekkumine traditsiooni katkemist kaasa toonud ning koha pühadus ja toimingute aktuaalsus oli külaelanike jaoks säilinud.

Lisaks teadetele Luuditsa pühakoha ristist kogusid uurijad samast külast andmeid veel teise raketega piiratud kultusristi kohta, mille juures viidi läbi palvus ja toidu ohverdamine, kuid seda tehti teisel kirikukalendri tähtpäeval – mihhailipäeval (8.11).<sup>168</sup> Sarnasel viisil leidis kajastamist sellegi pühakoha hävitamine, mis samuti ei viinud pühakoha hülgamiseni. Riituse eestvedajateks olid sellelgi puhul Dementi ja Semjon Klementjev.

[12] “Ja selles samas Lužitsa külas oli talupoeg Nikita Afanasjevi õue lähedal, raketega ümbritsetud puust rist, mida eespool nimetatud talupojad Dementi ja Semjon Klementjevid kaaslastega pühitsesid peaingel Mihhaili päeval ja, tulles selle risti juurde, ja süüdates selle risti ja ikooni ees küünlad, palvetasid, ja igaüks oma õllega valasid

---

167 /--/ *тоя деревни Лужиць Дементій да Семень Клементьевы съ товарищи и все крестьяне въ прошлыхъ годехъ, имевшемуся тогда при той деревни кресту, которой огороженъ былъ вересовымъ стоячимъ кольемъ, праздновали въ день святаго пророка Илии, и у тоя огородки били барана, а иногда и быка, и пиво брашинское повсягодно варили, и тутъ же ели и пили, и приходя въ ту огородку въ половину дня, и засветя свечи предъ крестомъ, и иконе, которая тогда стояла у того креста, всегда молились, и пивомъ на тотъ крестъ поливалъ, и отъ приношаемаго ястїя по куску клалъ одинъ крестьянинъ Тарасъ Юрьевъ, которой въ Августе сего 733 года месяце умре; и тотъ крестъ бывшимъ Соикинскаго погоста попомъ Иваномъ Леонтьевымъ, тому ныне семь летъ, сломанъ, и по сломаніи того креста помянутые крестьяне тожь по сей 733-й годъ чинили (PSPR VIII: 171; Lavrov 2000: 138–139).*

168 See on üks mitmest õigeusu kirikus peaingel Miikaelile pühendatud tähtpäevadest (*Собор Архистратига Михаила и прочихъ Небесныхъ Силъ бесплотныхъ*). Vrd vadja *тїххала, тїхларäivä* (Ariste 1969: 135).

selle risti üle, ja panid ühe tüki kaasavõetud söögist; aga kui see rist tollesama endise papi Ivan Leontjevi poolt seitse aastat tagasi oli lõhutud, siis sellest ajast saati samuti toimetasid kuni praeguse 1733. aastani, tuues oma kõiksugused ikoonid, ja asetades need paika, kus rist oli ja, süüdates küünlad, palvetasid, ja valasid õllega selle paiga üle, ja panid tüki haaval, ainult seda pühadust ei toimetanud [nad] mitte koos, vaid eraldi.”<sup>169</sup>

Kujukalt tuleb esile usutoimingute nihkumine preestri sekkumise ajal avalikust sfäärist privaatsfääri. Erinevalt eelmistest kirjeldustest oli siin mainitud, et ei pruulitud küla ühist õlut, vaid toimingud viis läbi igäüks “oma õllega”. Nii varasemal ajal kui ka kirjeldatud ajahetkel jäeti pühakohta toiduohvreid ja siingi olid toimingud raamitud kristlike eeskujude alusel.

Samas sinodiprotokollis leidub andmeid veel kolmandagi paiga kohta, kus “ebajumalakummardamist” läbi viidi. Kirjeldus on võrreldes ülejäänud tekstidega erandlik toimingutes osalenute vanuse ja mitme muu üksikasja poolest. Kui muudes tekstides on “vanade kommete” järgijatena nimeliselt mainitud täisealisi, arvatavasti vanemaid mehi (sealhulgas mitmel puhul külavanemat), siis selle kirjelduse kohaselt olid kultustoimingu läbiviijateks lapsed. Tegemist oli kogukondliku iga-aastase riitusega, sest jões asuvale kivile ohverdatava kuke andsid küla majapidamised järgemööda. Erandlik oli selle toimingu läbiviimise aeg, sügistalvise paastu alguspäev 14. novembril, mis ei kuulunud õigeusu kiriku olulisemate tähtpäevade hulka.

[13] “Ja selles külas Lužitsa jões asub hall maakivi, kalda lähedal, veepinnal näha kaks arssinat,<sup>170</sup> ja sellele kivile Filippovi lihaheitepäeval, see on novembri 14. päeval, selle küla talupoegade alaealised, nelja kuni kümne aastased lapsed tõid igal aastal kuke ja lõonud [linnul] pea maha, viskasid sellele kivile, aga kuke sõid keedetult selle kivi juures ainult alaealised; aga need kuked andsid nad, talupojad, järjekorras talude kaupa; ja seda toimetati ammusest ajast kuni tollesama 1733. aastani, – aga mis eesmärgil – seda nad ei tea. Aga Dementi ja Semjon Klementjev ütlesid: nad olevat kuulnud

---

169 *Да въ той же деревне Лужицахъ имелся, подле двора крестьянина Никиты Афанасьева, крестъ деревянной, огороженъ обрубомъ, которому означенные жъ крестьяне Дементій да Семень Клементьевы съ товарищи праздновали въ день архангела Михаила и, приходя къ тому кресту, и засветя предъ тотъ крестъ и икону свечи, молились, и пивомъ на тотъ крестъ поливали всякъ своимъ, и по куску отъ приношаемаго ястія клали; а какъ тотъ крестъ онымъ бывшимъ же попомъ Ивановъ Леонтьевымъ, тому назадъ летъ съ семь, сломанъ, и съ того времени тожъ чинили по нынешней же 733-й годъ, принося иконы всякъ свои, и ставя на то место где крестъ былъ и, засветя свечи, молились, и пивомъ на то место поливали, и по куску клали, только то молбище чинили не вмествъ, но порознь (PSPR VIII: 171).*

170 1 vene arssin = 0,711 m.

oma vanaisalt, selle Lužitsa küla talupojalt Mihhail Kirillovilt, kes suri 50 aastat või enam tagasi, et kukkesid hakati mainitud kivile tooma sellel põhjusel, et see kivi suvistel aegadel, mis aastatel kukke ei tooda ja pead sellele kivile ei visata, väikseid lapsi ja kariloomi uputab.”<sup>171</sup>

Sellegi kombe puhul on talupojad seletanud uurijatele, et samal viisil toimisid nad ka ise lapsepõlves ja seda olid neile siis õpetanud nende endi isad ja vanaisad. Huvitav on eemilisest vaatepunktist antud seletus kombe algupära kohta, mis lubab toimingut vaadelda kui tõrjemaagilist riitust. Dementi ja Semjon Klementjevi sõnul oli ohvrisaajaks kivi, mis võis põhjustada väikelaste ja kariloomade hukkamist.<sup>172</sup> Riituses osalejad võisid uurijate eest toimingu tähendust varjata, väites, et nad seda ei tea. Ohvririituse viisid läbi alaealised arvatavasti sel põhjusel, et nemad kuulusid riskigruppi, kellega võisid veeõnnetused kõige kergemini juhtuda. Võimalik on ka tõlgendus, et tava oli nihkunud laste traditsiooni pärast vastavate arusaamade põlu alla sattumist, kuid selle täitmist peeti endiselt oluliseks.

Nii nagu eespool käsitletud juhtudel, on protokollis ära märgitud juhised, kuidas ebausukombed “välja juurida” ning millised on nendega tegelejatele määratud karistused: kõik ristid tuli uuesti hävitada, nende lähikonnas kasvanud puud maha raiuda ning samuti lõhkuda jões asunud kivi, mida siiski polnud võimalik teha enne talve saabumist. Kõigile asjassepuutuvatele inimestele, kokku 23 mehele, tuli anda piitsakaristust ning võtta neilt lubadused, et nad ebausukommete täitmist enam ei jätka. (PSPR VIII: 172.)

Eelijapäeva ning raketega ümbritsetud pühakohaga oli seotud ebausukommete kirjeldus ka Kõhtsõõ (Koskolova) küla kohta (protokoll nr 2769). Dokumentis on nimetatud külavanemat ja kaheksat talupoega, kes kahel järjekorral päeval tammise risti juures püha tähistasid. Siingi oli mainitud tähtpäevaks pruulitavat bratšina õlut ning pühade puhul jõe ääres tapetavat oinast. Sar-

171 *Да въ той же деревне въ реке Лужице имеется камень дикой серой, близъ берега, надъ водою въ виду два аршина, и къ тому камню въ Филипповы заговенья, то есть Ноября 14-го дня, тоя деревни крестьянскія малолетнїя, отъ четырехъ до десяти летъ, дети приносили ежегодно по петуху, и, отрубя голову, бросали на оной камень, а петуха, сваривъ, ели у того камня одни малолетнїя; а техъ петуховъ давали они крестьяне по очереди подворно; и то чинили изстари по сей же 733-й годъ, – а какой ради причины – того де не ведаютъ. А Дементїи да Семень Клементьевы сказали: слыхали де они отъ деда своего, тоя деревни Лужиць крестьянина Михаила Кирилова, которой умре тому летъ съ 50 и болше, что петуховъ къ помянутому камню стали носить того ради, что тотъ камень въ летнїя времена, въ которомъ году петуха не принесутъ и головы на тотъ камень не бросятъ, малыхъ ребятъ и скотъ топить.* (PSPR VIII: 171–172.)

172 20. sajandi alguse folklooriüleskirjutuste järgi on toimingut, millega sooviti ära hoida kariloomade ja laste uppumist, tõlgendatud kui ohverdamist veehaldjale (vrd ptk 7.1.3).

naselt eespool käsitletud protokollidele pole mehed oma osalust sellistes ettevõtmistes varjanud, vaid tunnistasid salgamata riituse käigus ette võetud toiminguid.

- [14] “/---/ nimelt tunnistades: et nemad püha prohvet Ilja päevaks tapsid Kostolovo jõe ääres ühise oina ja keetsid bratšina õlut igal aastal ja sealsamas sõid ja jõid; aga õhtul tulid nad, talupojad, sellest külast 50 sülla<sup>173</sup> kaugusel olevatesse raketesse, milles oli tammine rist allkirjaga, ja asetades sellesama risti ette küünlad, palvetasid, aga teisel päeval, võttes Kostoli jõest ja põllu pealt igaüks kivi ja [neid] pestes, panid nondesse raketesse justnagu prohvet Ilja auks, mida nad olevat toimetanud vana kombe kohaselt, nii nagu tegid nende vanaisad ja isad, lootes head sellele 1733. aastale; aga selle õpetajaks ei olnud keegi; ja praegu need talupojad kõik järgivat kristlikku vagadust, ja erilistest kommetest neist keegi kinni ei pea, ja kristlikust usust taganejaid selles Kostolovo külas ei ole /---/.”<sup>174</sup>

Väga huvitav on protokollis leiduv teave eelijapäeva tähistamise juurde kuulunud toimingut – kivide korjamise, nende pesemise ja pühakohta kandmise kohta. Sellisel viisil loodud kivikuhjatised olid ilmselt nii varasematel kui ka hilisematel uurimisperioodidel mainimist leidnud kultuslikud kiviraunad<sup>175</sup>, mille rajamise ja vastava kultuse kohta pole vadjalaste ja isurite usundi kontekstis teisi sedavõrd üksikajalisi kirjeldusi.

Protokollis leiduvate seletuste kohaselt ei olnud kohalike talupoegade meelest tegemist millegi lubamatuga, vaid tehtu sobitus nende ettekujutuses kristliku õpetusega ja sooviga tagada küla hea käekäik pikema aja jooksul. Kogukondlikkusele viitavad seejuures ühine linnasekogumine ja rahakogumine oina ostmiseks kõigist majapidamistest – seigad, mis tulid ilmsiks uurimise käi-

---

173 1 süld = 2,134 m.

174 /---/ *имянно показали что они ко дню святаго пророка Илии били за ручкою Костоловою барана общаго, и варили брашинское пиво повсягодно, и тутъ же ели и пили; а въ вечеру приходили они крестьяне, разстояніемъ отъ тоя деревни въ пятидесяти саженьяхъ, въ имевшейся обрубъ, въ которомъ имелся крестъ дубовой съ подписью, и, засветя предъ оной крестъ свечи, молились, а на другой день, бравъ въ реке Костоле и на поле всякъ по камню и, обмывъ, клали въ тотъ обрубъ, якобы въ почете Иліе пророку, что де они все чинили по старому обыкновенно, какъ делали деды и отцы ихъ, чая добра, по сей 1733-й годъ; а учителей на то никого не было; и ныне де они крестьяне благочестію Христіанскому последуютъ вси, и особливаго обычая никто изъ нихъ не держится, и отметниковъ веры Христіанскія въ той деревне Костоловой не имется /---/ (PSPR VIII: 170; vrd Lavrov 2000: 138).*

175 Vrd 17. sajandi segregatsioonidokumentides nimetatud kiviraunad (*steen rässior*; vt 3.2.2). Sama fenomeni kohta on andmeid Hevaa isuritelt 18. sajandi lõpust (vt 5.3.3). 20. sajandi esimese poole folklooriüleskirjutustes on selletüübilisi kultuskohti nimetatud vadjapäraselt *tšivireukko, palvẽ reukko* (vt 7.3.2.5).

gus, kui talupoeg Saveli Lukin kinnitas, et tema linnaseid ja raha pidustuste läbiviimiseks ei andnud ning ebausutoimingutes ei osalenud (PSPR VIII: 171). Siingi osutasid mehed “vanale kombele”, mille alusel nad olid toiminud, ning eitasid igasugust väärdõpetuse järgimist. Sellest hoolimata said mehed piit-sakaristust ning kaks eestvõtjat võeti ka vahi alla. Eraldi on süüdistuses esile tõstetud Luka Ivanovit ja Ivan Semjonovit, kes “kõigi ebausklilike nimel ülal-mainitud raketes oleva risti õllega üle valasid” (samas: 170).

### 4.3. 18. sajandi alguse ebausukommete võrdlus ja analüüs

#### 4.3.1. Aleksandr Lavrovi seisukohad ja vene *bratšina*

Aleksandr Lavrov analüüsib 1730. aastate sinodikohtu protokollides dokumenteeritud ebausukombeid vene *bratšina* (*братчина*) traditsiooni kontekstis, mis on Põhja-Venemaa eri piirkondades dokumenteeritud 19.–20. sajandi rahvaluuleüleskirjutustes. Lavrov tutvustas varasemate vene uurijate tõlgendusi, mille kohaselt kirjeldatud riitustekompleksi – kuhu kuulus kirikupüha eelõhtul õlle keetmine, mõne karilooma tapmine ja kogukonna ühine söömaaeg – nähti “paganliku ohvritoomise” järeltulijana või rahvaliku peona.<sup>176</sup> Lavrov rõhutas selleteemalise diskussiooni keerukust seoses allikate vähesuse ja nende komplitseeritud iseloomuga. Nimelt ei kutsunud vene ajaloolase järgi *bratšinad* iseene-sest esile kiriku hukkamõistu, vaid need pälvisid vaimulike tähelepanu üksnes erandjuhtudel. Vene uurija hinnangul olid sedalaadi pidustused 17.–18. sajandil tervikuna dekriminaliseeritud ning kirikuvõimude dokumentides on andmeid vaid nende juhtude kohta, kui paganlikud elemendid said riitustes liialt nähtavateks. (Lavrov 2000: 134–137.)

Ainestiku erandlikkuse tõttu – 18. sajandi alguse Vene ususituatsiooni arvestades – oli Lavrovil raskusi Soikkola pogosti külades fikseeritud “kõrvalekallete” paigutamise slaavi kombestikku. Ta nägi nende kommete seletamisel kahte põhimõtetlist võimalust. Esimese lähenemise kohaselt seostas Lavrov kirjeldatud kombeid soomeugri elanikkonna mõjuga, sest tal olid kasutada analoogsed kirjeldused õigeusklike komide ja manside kohta. Teise lähenemise järgi, mis ilmselt Lavrovile endale rohkem imponeeris, olid käsitletud ebausukombed kristluse “metsistunud” vormid, mis tekkisid õigeusklike hulgas rootsi ajal (vt pkt 3), kui kogudused pidid läbi ajama ilma preestriteta. (Lavrov 2000: 141–142.)

Korrates peatüki algusosas osutatut, ei saa põhjendatuks pidada kirjelduste seostamist venelastest talupoegadega, nagu teeb seda Lavrov. Õigustatud on dokumente vaadelda kui näiteid läänemeresoome rahvastele iseloomulikust

---

176 Lähemalt *bratšinate* kohta vene ja laiema idaslaavi kombestikus vt nt Zelenin 1991: 382–385; 1994: 107–110, 121.

kultuspraktikast.<sup>177</sup> Kui Lavrovi esimene tõlgendus võimalikust soome-ugri mõjust vene traditsioonile osutub tautoloogiliseks (need olidki läänemeresoomlased, kelle tavasid protokollides kirjeldati), siis on põhjust arutleda ka tema poolt välja pakutud teise lähenemise paikapidavuse üle, mille järgi oli sinodi-protokollides kirjeldatud toimingute puhul tegemist kristlike riituste rahvapäraste edasiarendustega. Protokollides leiduvate kirjelduste rohkus, igale külale omased erijooned, mida raamivad teatud seaduspärasused, lubavad vaadelda käsitletud riitustekompleksi millegi enama kui poliitilisest ebastabiilsusest tingitud võõrandumisena kiriklikest normidest. Seega on Lavrovi seisukohtade kriitiline ülevaatamine ning tema tõlgenduse poolt- ja vastuargumentide vaagimine siinse töö kontekstis vajalik.

### 4.3.2. Kiriklike kombetalituste matkimine

Lavrov nägi sinodivalitsuse protokollides kirjeldatud ebausukommetes ennekõike talupoegade katseid iseseisvalt, ilma vaimulikuta “läbi mängida” mõningaid olulisi kiriklike kombeid, millel oli kaitsev funktsioon (Lavrov 2000: 142). Kristlike eeskujude osatähtsus kirjeldatud toimingute juures on ilmne, sellele osutab toimingute ajaline orienteeritus ja ristiusu atribuutika kasutamine.

Kõik kirjeldatud kombed olid orienteeritud liturgilise aasta järgi. Näiteks naabruses paiknevates küldes Kõntus ja Haapalas viidi toiminguid läbi viissenpäeval [vrd näitetekste numbritega 2, 3 ja 8]. Selline ühtelangemine lubas Lavrovil oletada, et see oli varasem kohaliku pogostikiriku altaripüha, mis 18. sajandi alguseks oli Kõntus “langenud” kabelipüha staatusesse (Lavrov 2000: 144). Tõlgendus pole siiski usutav, sest teiste lähedalasuvate külade andmestik vastavat seost ei kinnita. Lisaks Kõntule nimetati kirjeldustes kabelit ka Liivtšüläs [10], mille juures tähistati maarja- ning peeterpaulipäeva. Pigem osutavad pühad kabelites olnud ikoonidele ja/või iga küla kaitsepühakule, mille valimisel oli määrav roll kohalikul kogukonnal (vrd Shevzov 2004: 97–99). Kõntu külas oli süüdistuste kohaselt eriliselt markeeritud Püha Flori ja Püha Lavri mälestuspäev, mil 18. sajandil ja hiljemgi toimus õigeusu kirikute juures üle kogu Venemaa hobuste piserdamine pühitsetud veega (Lavrov 2000: 142). Ühes kirjelduses [8] on hobuste õnnistamine põgusalt ära nimetatud, kuid üksikasjalikumalt kommet protokollis ei käsitleta, sest tõenäoliselt polnud see vastuolus kiriklike normidega.<sup>178</sup> Luuditsas ja Kõhtsõöl järgiti “ebausukombeid” eeljäpäeval [11, 14], kuid need toimingud polnud seotud kabeliga, vaid ühendav oli härja või oina tapmine ja ühine söömaaeg. Millelegi muule kui liturgilise aasta

177 19. sajandist ja 20. sajandi algusest on analoogseid ohvritoiminguid dokumenteeritud ka karjalastel ja vepslastel (vt Konkka 1988: 84–95; Laitila 2000: 104–106; Nikitin 2004).

178 Märksa põhjalikumalt on vadjalaste hlaaripäeva kombestikku kirjeldatud 18. sajandi lõpu allikates (vt ptk 5.3.2).

diktaadile osutab kõigi nimetatud tähtpäevade paigutumine ajavahemikku juuli lõpust novembri lõpuni. Selline ajastus rõhutab sidet kesksuvisest ja sügisesest töökalendriga ning viitab toimingute seosele põlluviljakuse ja karjaõnne taotlemisega (vrd Nikitin 2004: 344).

Enamiku kirjelduste järgi kasutasid talupojad riitustes kristlikku atribuutikat: viirukit [1, 8], ikoone [1, 8, 9, 11, 12], küünlaid [9, 11, 12, 14] ja pühitsetud vee aseaineid [1, 8]. Paljudel juhtudel on kirjeldustes esile toodud palvete lugemist või palvetamist [10, 11, 12, 14], mida võib tõlgendada kristliku kultuse juurde kuuluvana, sest palveid on mainitud reeglina ühenduses ikoonidega või küünalde süütamisega. Toimingute seotusele ristiusuga viitavad püha-kohtadele tunnuslikud puust ristid, mis asusid rakete või vaiadega piiratud alal ning olid kasutusel kõigis uurimise all olnud külates [2, 4, 6, 8, 9, 11, 12, 14]. Kirjeldustest selgub, et need objektid ei moodustanud siiski homogeenset rühma, sest sinodi saadetud uurijatel kästi kontrollida, kas ristidel oli “jumalikke kujutisi”, olid need “kirjadega” [9] või “kirjadeta” [14]. Sellise küsimuseasetuse põhjal saab järeldada, et vaimulikud polnud päris veendunud sedalaadi ristide sobilikkuses kristlikusse kultusesse. Osa kultusriste olid preestrite meelest n-ö ametlikud ja kiriku poolt aktsepteeritud, osa aga rahva omal initsiatiivil rajatud.

Lavrovi sellekohase tõlgenduse järgi jõudiski teave ebausutoimingute kohta sinodikohtusse põhjusel, et kiriklikele talitustele sarnaseid riitusi viisid läbi talupojad, mitte selleks seatud vaimulikud (Lavrov 2000: 142). Esitatud süüdistustes võib tõesti näha rivaliteeti külakogukonna liidrite – Kõntu külas on nimetatud riituste eestvedajana külavanemat [6, 7] – ja piirkonna vaimulike vahel, kes soovisid endale usutoimingute küsimuses täielikku autoriteeti.<sup>179</sup> Samas ei selgu protokollidest, et toiminguid oleks vaimulike või muude võimukandjate eest varjatud. Menetlus Kõntu külas tõi esile selle, et külakabelisse oli palvust läbi viima kutsutud pogostivaimulik, kes oli ilmselt sellistel kogunemistel osalenud ka varem.

### 4.3.3. Paganlikud *versus* kristlikud jooned

Sinodikohtu materjalidest ilmneb, et mitmel juhul rõhutasid külaelanikud tavade traditsioonilisust: tegemist oli vanade kommetega [14], nii oli tehtud süüdistatute lapsepõlves [13] ja sel kombel viisid toiminguid läbi ka nende isad ja vanaisad [7, 13, 14]. Talupoegade sedalaadi seletused saab seostada rootsiaegsetes dokumentides kajastamist leidnud püüetega pöörduda tagasi endiste kommete juurde (vrd ptk 3.4.3). 18. sajandi alguse ususituatsioonis oli tegu ilmselt varasemate arusaamade ja rituaalidega, mis olid vadjalaste ja isurite usundis säilinud või poliitiliselt ebastabiilsetes oludes taasaktualiseerunud. Vaatlengi

---

<sup>179</sup> Vrd näiteks ka ptk 2.4.3, kus on kirjeldatud õigeusu vaimulike püüdeid vähendada arbuute tähtsust 16. sajandil.



järgnevalt kirjeldustes kajastuvaid mittekristlikke jooni, mis võiks olla iseloomulikud kristluse-eelsele usundikompleksile, kuna kõiki toiminguid ei saa pidada üksnes kristliku kultuse juhuslikeks edasiarendusteks. Pigem on tegemist sünkretsimi-ilmingutega, milles eri algupära usundikomplekside elemendid segunesid.

Talupoegade ja vaimulike vastasseisu tingisid kindlasti õllega läbi viidud riituslike toimingute erinevad tõlgendused [4, 8, 9, 10, 11, 12, 14]. Kogukondlik õlletegemine kuulus lahutamatu osana kirjeldatud riituste juurde – protokollides leidub andmeid, et selleks koguti küla kõikidest majapidamistest linnaseid ning mitme kirjelduse kohaselt keedeti õlu nimelt pühapaiga läheduses riituse ettevalmistuste käigus [9, 11, 14].<sup>180</sup> Kõigis kirjeldustes mainitakse erilise *bratšina* õlle (*брашинское пиво, пиво брашинское*) tegemist ja joomist pidustuste ajal. Ühe kirjelduse kohaselt [9] on pühadeõlut ka pühakohast koju kantud ning siis ühiselt riituse eestvedaja majas ära joodud. Hilisemaid folklooriüleskirjutusi silmas pidades on *bratšina* õlle tegemine just eelijapäeva ja peeterpaulipäeva riituste osana tähenduslik.<sup>181</sup>

Kuigi õlletegemine ja joomine kirikupüha tähistamiseks ei olnud 18. sajandil ega ka hiljem kriminaliseeritud,<sup>182</sup> käsitlesid preestrid pühaduse teotusena ilmselt just protokollides mainitud ikoonide [8, 9, 11] või kultusristide [4, 8, 9, 12] õllega ülevalamist. Õlu oli pühade kontekstis rituaalne jook ning toimingut käsitati joogiohvri toomisena kultusristile, selle juurde asetatud ikoonile või maapinnale risti juures. Teisalt saab sedalaadi õllevalamist näha kui edasiarendust ristiveega läbi viidud protseduuridest – õlut kasutati analoogselt pühitsetud veega.

Osal juhtudest on õllejoomise kõrval nimetatud ühist söömist kabelis või kultusristi juures. Kaasavõetud toitudega ühenduses on mitmel korral eraldi esile tõstetud toidupalade asetamist kultusristide ette maapinnale [6, 11, 12], mis on vaadeldav toiduohvri toomisena. Kirjeldustest ei selgu, kellele olid toidupalad adresseeritud – oli see maapind, kultusrist, ikoon või nende objektidega

180 Külakogukonna ühine õlletegemine oli tunnuslik vадja-isuri külapühadele ka 19. sajandil ja 20. sajandi alguses. Folklooriülestähenduste põhjal nimetati vадja traditsioonis külapäeva kõige sagedamini õllepeoks (*өлут-прāznikka, олут-прāznikka*, ka *пivnoi прāznikka*) ning nendel juhtudel koguti linnased küla kõigist majapidamistest (vt nt Mägiste 1959: 45, Ariste 1969: 13, 138).

181 Paiguti on nt vадja rahvatraditsioonis nendel tähtpäevadel peetud pidustusi nimetatud venepäraselt *brattšinaD* või *brātšinaD*. 20. sajandi esimese poole teadete kohaselt kuulus tähtpäevatoimingute hulka kindlasti õlletegemine ja mõne looma tapmine (vt Lensu 1930: 221; Ariste 1969: 107–108). Nii vадjalastel kui isuritel oli paiguti tuntud nende pidustuste läänemeresoomeline nimekuju *vakkove/vakkove*, mida tähistati nt Soikkola poolsaare küla 19. sajandil lisaks eelijapäevale ka peetripäeval (vrd ptk 6.2.3; ptk 7.1.2; ptk 7.1.3).

182 Lavrovi sõnul olid nt 1680. aastatel *bratšinate* korraldajateks kirikute ja kabelite valitsejad, millest annavad tunnistust allikates mainitud kiriku valdusse kuulunud õllenõud (Lavrov 2000: 136).

seotud kristlik pühak. Selgelt oli riitustega haakuvatel ühissöömingutel kogukondlikkust loov funktsioon, mis avaldus ohvrilooma liha jagamises riitusest osavõtjate vahel.

Ohvritoomisena tõlgendasid mõlemad osapooled, nii talupojad kui vaimulikud, kukkede veristamist pühakohas ning vere valamist kultusristidele [2, 4, 6], selle läheduses olnud puudele [2] ja kividele [3, 13]. On ilmne, et sedalaadi toimingud ei saanud tekkida kristliku kultuse raames rahvapäraste edasiarendusena, vaid tegemist oli vadja ja isuri küldes püsinud või taaselustunud paganlike kultustoimingutega. Kuna protokollides on kukkede ohverdamisega seotud üksikasjad eraldi esile tõstetud, võib oletada, et sinodikohtu uurimise käigus pöörati sellele valdkonnale kõrgendatud tähelepanu. Nii on ära märgitud, et Kõntus lõigati kukelt ohverdamisel “pool pead koos harjaga” ning risti juurde maapinnale asetati lisaks kuke peale ka luud ja suled [6]. Üksikasjalik on kirjeldus Luuditsa jões asunud hallile kivile kuke pea ohverdamisest [13], millega seoses pole mainitud kristlike atribuute ning mis – arvesse võttes toimingu kohta antud rahvapäraseid seletusi – ei olnud kaasatud kristlikusse kultusse. Seega, kui kultusristidega seoses võis kukkede ohverdamine olla veel kuidagi osa kristlikku palvust matkivast rituaalist, siis jões olevale kivile kuke pea viimine seda kindlasti polnud. Mõlemale teistest detailsemale kuke ohverdamise kirjeldusele oli tunnuslik see, et kukkede liha sõid riituses osalejad ühiselt. Selgelt marginaliseerunud ja privaatsfääri taandunud toiminguna on kukkede ohverdamine dokumenteeritud vadja traditsioonis 20. sajandi alguses, mis annab tunnistust tava tõrjutusest kristlikust kultuspraktikast (vrd Lukkarinen 1910: 64–65; Lensu 1930: 254).

Varasemale vereohvrile viitab tava tappa hlaari- ja eelijapäeva pidustusteks härg [5, 7, 11] või oinas [11, 14] ning looma liha ühiselt ära süüa. Suurema karilooma pühadeks veristamist pole sinodiprotokollides otseselt ohverdamiseks nimetatud. See toiming näib kukkede ohverdamisega võrreldes olevat vaimulikkonna poolt enamal määral aktsepteeritud. Mitmes kirjelduses on mainitud talupoegade taotlust garanteerida riituse läbiviimisega edaspidiseks kogukonna hea käekäik [7, 14], samas kui toimingu adressaati pole lähemalt avatud. Tähtsusetud olid ilmselt ka kohad, kus loom tapeti: Kõntu riitusega seoses mainiti põllul asuvat kivi [5] ning Kõhtsõõl paika jõe ääres [14].<sup>183</sup>

Eelkristlike ja kristlike püha-kategooriate põimumine tuleb kujukalt esile enamiku kohtade markeerituses, kus sinodiprotokollides kirjeldatud riitused toimusid. Kukkede ohverdamine ja ühel juhul ka suurema karilooma tapmine viidi läbi kultuspaikades, mis olid tähistatud puust ristidega. Ühtlasi oli mitmel puhul juttu riste ümbritsevatest raketest [2, 6, 12, 14], kadakastest vaiadest [11] või samas asuvatest puudest – kaskedest [2] ja tammedest [9]. Seega ei keskendunud kultuslikud toimingud, sh õlle ja ohvrilooma vere valamine ning toidu-

---

183 Vrd ptk 5.3.3, kus käsitlen analoogseid kirjeldusi 18. sajandi lõpust. 20. sajandi folklooriüleskirjutuste järgi oli suurema karilooma tapmine mitmel pool vadjalaste ja isurite juures haakunud eelijapäeva kombestikuga (vt ptk 7.1.3).

palade asetamine, mitte üksnes ristidele, vaid laiemale pühaks peetud alale ja samas asunud loodusobjektidele. Rakked või muul viisil piiratud alad kujutasid endist ilmselt külakogukonna kohalikke pühapaiku, mille juures asuvad ristid ja kabelid näitasid nende vormilist kaasamist kristlikusse kultusesse.<sup>184</sup>

#### 4.5. Peatüki kokkuvõte

Esitatud kirjeldused ja analüüs kinnitavad, et sinodikohtu protokollides on jäädvustatud väga unikaalset ja üksikasjalikku teavet mitmete vadja ja isuri külade elanike usutoimingute kohta. Kuigi protokollides nimetati kirjeldatud toiminguid järjekindlalt “paganlikeks ohvritoomisteks” ja “ebausukommeteks”, teadvustasid külaelanikud ennast selgelt õigeusklikena ja mõistsid riitusi kui kristlikke toiminguid. Ristiusu atribuutika ja õigeusu jumalateenistusele iseloomulike tegevuste järgimine on ilmne mitme esitatud kirjelduse juures. Teisalt pakuvad kirjeldused andmeid selliste toimingute kohta, mida ei saa tõlgendada üksnes kui kiriklike rituaalide edasiarendusi (nt vereohvrid, toimingud õllega). Paganlikule püha-kontseptsioonile osutavad ka kirjeldatud pühakohad, mille juures olid kombineeritud loodusobjektid (puud, kivid), pühapaika argisest sfäärist eraldavad piirded (rakked, vaiad) ja kristlikud sümbolid (ristid, ikoonid, kabelid).

Erinevalt Aleksandr Lavrovist leian, et kõiki kirjeldatud toiminguid ei saa vaadelda vaid kiriklike usutoimingute “metsistunud” vormide või nende matkimisena, vaid riitustes avaldub paradigmaatiline varasemate paganlike ja kristlike arusaamade põimumine. Eri algete kombineerimisel olid tulemuseks mitmesugused usundilised vahevormid, sünkretisminähtused, mille puhul erinevaid ideoloogiaid rahvapärases käsitluses teineteisele lähendati. Talupoegade arusaamades polnud 18. sajandi alguses tegemist teadliku kristlike ja paganlike usundielementide vastandamisega. Vastasseis tekkis kõigil nendel juhtudel ametliku (riikliku) ja rahvapärase (kohaliku) usundikäsitluse kokkupuudetes.

Nõustuda võib Lavroviga selles, et sünkretistlike vormide tekkimisele aitas ilmselt kaasa rootsiaegne ususituatsioon, mil puudus rangem õigeusu kiriku kontroll koguduseliikmete üle. Selline tõlgendus on kooskõlas laiemalt tuntud fenomeniga, mille kohaselt poliitiliselt, sotsiaalselt ja usuliselt ebastabiilsetel aegadel aktualiseeruvad vanemad, peidetud või “mahasurutud” usundilised arusaamad.

Hoolimata detailiderohkusest ja enamast konkreetsusest on siin käsitletavate kirjelduste loomise tagamaad täiesti võrreldavad Novgorodi peapiiskoppide kirjasekirjade või Ingerimaa superintendendi visitatsioonipäeviku puhtpraktilise iseloomuga. Kõikidel nendel juhtudel tegelesid vaimulikud kohalike usundiliste

---

184 Sedalaadi pühapaikade kohta on andmeid vadjalaste ja isurite juurest ka 18. sajandi lõpust (vt ptk 5.3.2) ning perifeersedel aladel on taraga piiratud pühakoha institutsioon püsinud 20. sajandi alguseni (vt ptk 7.1.2; ptk 7.1.3).

arusaamade kirjeldamisega lubamatute usutoimingute vastu võitlemise eesmärgil. Uurijatel – just nii sinodiprotokollides kohapeale saadetud ülempreestrit ja teda saatvat sõjaväelast nimetati – oli kiriku erilise huvi alla sattunud külades vaja läbiviidud usutoimingutes selgust saada selleks, et nendes osalejaid karistada ja vastavad kombed välja juurida. Kohtumenetluse selgelt utilitaarsest eesmärgist lähtuvalt olid kirjeldused võimalikult täpsed ja kajastasid osaliselt rahva enda tõlgendusi olukorra kohta. Siinjuures ei tohi protokolle võtta kui otseseid etnograafilisi kirjeldusi, sest need jõudsid paberile läbi mitme vahendaja (tunnistajad, asjasse pühendatud vaimulikud, sinodiliikmed ja kirjutajad), kes ilmselt suunasid kirjelduste rõhusasetusi ning ühe või teise elemendi esiletoomist.

## **5. ESIMESED TOPOGRAAFILIS-ETNOGRAAFILISED ÜLEVAATED: USUNDI TEADUSLIKU KIRJELDAMISE ALGUS 18. SAJANDI VIIMASEL VEERANDIL**

Viiendas peatükis on vaatluse all vadjalaste ja isurite usundiliste arusaamade kirjeldused 18. sajandi viimaste kümnendite õpetlaste töödes. Sellel ajajärgul pannakse alus nende rahvaste teaduslikule käsitlemisele ning usundi teema on varastes etnograafilistes kirjeldustes tähtsal kohal.

Tutvustan põgusalt õpetlaste töid, kes vadjalaste ja isurite kirjeldamisega sellel uurimis perioodil tegelevad, ning vaatlen, missugused olid uurijate kontaktid kirjeldatavate rühmade ja üksikisikutega. Jälgin, missugustes seostes nende rahvarühmade uskumused ja kombed esile tuuakse ning missuguseid tähendusi uurijad vastavatele usundilistele arusaamadele omistavad.

Lähemalt analüüsin selle ajajärgu autorite töödes sagedamini mainitud valdkondi, mis võiks peegeldada nii 18. sajandi lõpu usundisituatsiooni kui ka toonastele uurijatele iseloomulikku lähenemist usundikirjelduste loomisel. Et kirjeldustes on kesksel kohal erilaadsed usundilise sünkretismi ilmingud, püüan jälgida, missugused usundilised nähtused olid sellel ajal rohkem ja missugused vähem kristliku kultusega põimunud. Samuti vaatlen, kuidas uurijad tõlgendavad ristiusumõjulisi uskumusi ja kombeid ning missugusel viisil tuleb esile vadjalaste ja isurite usundi “paganlikustamine”.

### **5.1. Venemaa keelelise ja etnilise mitmekesisuse kaardistamine**

Vadjalasi ja isureid kui eraldiseisvaid etnilisi rühmi käsitleti 1770.–1780. aastatel mitmes Peterburi ümbruse etnilist koosseisu tutvustavas kirjatöös. Erinevalt varasematest uurimis perioodidest, mil vadjalaste ja isurite usundit kirjeldasid vaimulikud, olid nende tööde autorid kannustatud Lääne-Euroopa valgustusajastu mõtlejate ideedest ning kogusid andmeid nimetatud piirkonna läänemere-soome rahvaste keeleliseks, etnograafiliseks ja usuliseks määratlemiseks. Selleks ajaks olid õpetatud ringkondadesse jõudnud Johann Gottfried Herderi<sup>185</sup> ja teiste valgustusajastu õpetlaste ideed, mille alusel hakati väärtustama rahvuslikku iseolemist ning tõsteti esile keele, folkloori ja mütoloogia osatähtsust rahvaste olemuse mõistmisel (vt Undusk 1995: 577–578). Sellest ajajärgust alates ei kirjutanud uurijad enam mitte taunitavatest “ebausukommetest”, vaid “muistsetest tavadest”, mida järgisid mitte lihtsalt “talupojad”, vaid kaugesse

---

185 Saksa filosoof, poeet ja kirjandusteadlane J. G. Herder (1744–1803) pani aluse rahvusromantismile kui ideoloogiale.

minevikku tagasi ulatava ajalooga “rahvad”. Nii vajalased kui isurid seostati ajalooürikutes mainitud “muistsete hõimudega”, kelle kohta pakkusid teavet selleks ajaks ilmunud esimesed keskaegsetel leetopissidel põhinevad Venemaa ajaloo käsitlused.<sup>186</sup>

Ennekõike poliitilistel ja majanduslikel kaalutustel oli Venemaal 18. sajandil tekkinud huvi impeeriumi loodusliku, etnilise ja kultuurilise mitmekesisuse vastu. Teadmiste hankimiseks korraldas Peterburi Keiserlik Teaduste Akadeemia ulatuslikke uurimisekspeditsioone keskustega seni lõdvemalt seotud valdustesse. Uurimisretkede tulemusel viljelesid ekspeditsioonidel osalenud teadlased muuhulgas nn topograafiliste kirjelduste žanri, millele oli tunnuslik konkreetsete maa-alade ja nende elanike eluolu iseloomustamine. Lisaks teabe kogumisele ühe või teise piirkonna looduslike tingimuste, administratiivsete keskuste, elanikkonna elatusalade kohta kuulus selle žanri juurde näiteks võrdlevate sõnaloendite esitamine uuritavate rahvaste keeleliseks määratlemiseks, samuti graafilised kujutised igale rühmale tüüpilisest rõivastusest. Muude kultuurinähtuste kõrval pöörati neis kirjutistes tähelepanu usundilistele arusaamadetele, tihti just kurioossetele uskumustele ja kommetele, et illustreerida kirjeldatavate rahvaste kultuurilisi erinevusi.<sup>187</sup>

Paralleelselt valgustusajastu ideede leviku ja Venemaa avaruste kaardistamisega sai samal ajajärgul laiemalt tuntuks soome-ugri rahvaste keelelise suguluse ja ühise päritolu teooria. Kuigi üksikute läänemeresoome keelte sugulus lapi ja ungari keelega oli tuvastatud juba 17. sajandil (Korhonen 1986: 28–29), hakati sugulaskeelte omavaheliste seoste teadusliku kirjeldamisega jõudsamalt tegelema 18. sajandil. Peterburi Keiserlikus Teaduste Akadeemias tõusis mitte-vene keelte ja rahvaste uurimine tähtsale kohale eriti just pärast 1733.–1743. aastate Siberi ekspeditsioone (Branch 1973: 24). Määrav roll Lääne-Euroopas ja Venemaal läbi viidud uurimistulemuste ühitamisel oli saksa ajaloolasel August Ludwig von Schlözeril<sup>188</sup>, kes 1771. aastal avaldas laialt tuntuks saanud Põhja-Euroopa ajaloo käsitluse *Allgemeine Nordische Geschichte* (“Üldine Põhjamaade ajalugu”) Venemaad puudutava osa (vt Hoppál 1989a: 15). Sellesse teosesse koondas Schlözer andmed kõigi teadaolevate soome-ugri rahvaste, nende ajaloo ja asuala kohta, hõlmates loendisse saamide, soomlaste, karjalaste, eestlaste, liivlaste, sūrja- ja permikomide, udmurtide, maride, mordvalaste, hantide, manside ja ungarlaste kõrval ka isurid (Schlözer 1771: 301–302). Vad-

---

186 Nt Vassili Tatištševi (1686–1750) postuumselt ilmunud Venemaa ajaloo käsitlus *История Россійская* (1768–1784).

187 18. sajandi õpetlaste kultuurikäsitlustest lähemalt vt Leete 2000: 77–87.

188 A. L. von Schlözer (1735–1809) õppis Uppsalas Johan Ihre juures ja töötas aastatel 1761–1767 Venemaal, kus Katariina II nimetas ta akadeemikuks. 1768. aastal siirdus Schlözer Göttingeni ülikooli Ida-Euroopa ajaloo professori ametisse. Tema tööd olid nii ajaloolaste kui keeleteadlaste seas omal ajal väga mõjukad.

jalased lisas esmakordselt soome-ugri rahvaste loendisse Henrik Gabriel Porthan 1780. aastatel (Branch 1973: 25).<sup>189</sup>

## 5.2. “Muistsete rahvaste” märkamine

Esimese etnograafilise kirjelduse isurite kohta sõnastas Johann Gottlieb Georgi<sup>190</sup> 1776. aastal Peterburis ilmunud väljaande *Beschreibung aller Nationen des Russischen Reichs, ihrer Lebensart, Religion, Gebräuche, Wohnungen, Kleidungen und übrigen Merkwürdigkeiten* (“Vene riigi kõigi rahvaste kirjeldus: nende eluolu, religioon, uskumused, elamud, riietus ja muud märkimisväärsused”) esimeses, soomesugu rahvastele pühendatud osas (Georgi 1776a: 25–27). Teoses, millest kujunes laialt kasutatav Venemaa rahvaste etnograafia käsiraamat<sup>191</sup> kirjeldati alajaotuses “Ingrier” põgusalt isurite elatusalasid, rõivastust, usundit ja kombeid. Georgi järgi olid isurid “üks soome rahvas” (*ein finnische Volk*), keda nimetati *Ischoriki* ja *Ischorzi* Neeva lisajõe *Ischora* (Inkere) järgi (Georgi 1776a: 25). Uurija käsitlusest ei selgu, kas tal endal oli isuritega otseseid kokkupuuteid. Kirjutises on mainitud üsna ebamääraselt isurite külasid Peterburi Riia maantee ääres ja nende ümberasustamist Soome lahes asuvatele saartele. Usundit ja kombestikku käsitles Georgi isurite kohta kirjutatud peatükis kõige pikemalt. Vastavasse löiku koondas autor väga mitmesugust ainekku, mainides põgusalt ikoonide ja pühapuude austamist, isurite eripärast pulma- ja matusekombestikku ja paganlikke ohverdamistavasid. Näiteks kirjeldas Georgi suure üldistusena isurite vägagi kurioosseid kombeid lahkunute toitmise ja neile raha kaasapanemise kohta. Surnukartuse näitlikustamiseks vahendas uurija aga juhtumit, mis oli uurijani jõudnud tema soome keelt mõistvate sõprade kaudu.

“Kui vaimulik on surnu maha matnud, kaevavad nad öösel haua kohal maa sisse toite ning kordavad seda sageli. Süvendi teevad nad nii madala, et koerad toidu välja kraabivad ja siis süüdistavad nad surnuid, et nemad selle ära on söönud. Üleüldse usuvad nad, et inimene elab allilmas nii nagu ülalilmas, ainult et eluasemeks on haud; see pärast matavad nad oma raha maasse, et seda pärast surma kasutada, kõnelevad maha maetud surnutega ja kardavad neid. Näiteks üks

---

189 Soome “ajalooteaduse isa” H. G. Porthan (1739–1804) mainis vadjalasi 16. sajandi Viiburi ja Turu piiskopi Paulus Juusteni kroonika kommentaarides, samuti kirjutises soomlaste kujunemisest (vrd Porthan 1802; Ojansuu 1906: 1).

190 Saksa päritolu loodusteadlane J. G. Georgi (1729–1802) kutsuti 1770. aastal Venemaale selleks, et ta osaleks Peterburi Keiserliku Teaduste Akadeemia korraldatud ekspeditsioonidel Sise-Venemaale ja Siberisse. Neist retkedest annab ülevaate tema 1775. aastal avaldatud reisikiri *Bemerkungen einer Reise im Rußischen Reich 1772–1774* (“Märkmed reisilt Vene riigis 1772–1774”).

191 Teos ilmus samal aastal ka vene keeles (vt Georgi 1776b: 26–29).

naine ühes Peterburi lähedases isuri külas, kes oli 14 päeva pärast oma mehe surma abiellunud teise mehega, ja kes soovides ära hoida kummitamist, oli lamades oma surnud mehe haual ulgunud, nagu seda olid kuulnud mõned minu sõbrad, kes soome keelt mõistavad. Muuhulgas lausus ta näotult itkedes: Nüüd oled sa surnud! Ai, ai, ai, ai! Sa ju ei pane pahaks, et olen läinud nooremale mehele! Ai, ai, ai, ai! Sinu heledapäise poja eest kannan hoolt! Ai, ai, ai, ai! Jne.”<sup>192</sup>

Vadjalasi kirjeldas esimesena 1783. aastal baltisaksa pastor Friedrich Ludolph Trefurt<sup>193</sup> artiklis *Von den Tschuden* (“Tšuudidest”), mis ilmus Riias justiitsbürgermeister Fr. K. Gadebuschi jätkväljaandes *Versuche in der livländischen Geschichtskunde und Rechtsgelehrsamkeit* (“Katsetusi Liivimaa ajaloo- ja õigusteaduse vallas”). Kaks aastat hiljem avaldas Trefurt samas väljaandes oma artiklile lisandused pealkirja all *Fortgesetzte Nachricht von den Tschuden* (“Järgmine teadaanne tšuudidest”). Muinsushuvilistele suunatud väljaandes ilmunud kirjatöodes tutvustas Trefurt senitundmatut keelt ja rahvakildu, kellega ta puutus kokku “mõned aastad varem” reisil Kattila kihelkonda. Kui ta hakkas uurima selle keele ja tema kõnelejate kohta, sai ta vastuse, et tegemist on tšuudi keelega (*die tschudische*) ning tšuudidega (*die Tschuden*). Valgustusaja õpetlasele kohaselt otsustas Trefurt võimalust kasutada ja kõike seda, mis talle nende inimeste juures “ebatavaline ja eriline näis, täpselt tähele panna ja üles tähendada.” (Trefurt 1783: 10.) Kontakti leidmine ei kulgenud esmalt siiski mitte sugugi lihtsalt, sest tšuudid olid uurija sõnul oma päritolu, kommete ja uskumuste osas väga tagasitõmbunud ja kinnised. Uurimine hakkas edenema alles siis, kui Trefurt oli võitnud ühe “sünnilt tšuuditari” usalduse, kes oskas nii vene kui saksa keelt ning kes oli nõus mehele “teatavaks tegema kõike, mida ta öelda oskas”. Trefurt ei piirdunud siiski ainult ühe infoallikaga: uurija sõnul leidis ta naiselt kuuldule kinnitust oma korduvatel reisidel, mille käigus tutvus

---

192 *Wenn der Geistliche Tode beerdigt hat, graben sie des Nachts Speise auf dem Grabe ein und wiederholen dieses oft. Die Gruben machen sie so flach, daß die Hunde die Speisen auskratzen und denn beschuldigen sie die Toden, daß sie sie verzehret haben. Sie glauben überhaupt, daß man in der Unterwelt wie in der Oberwelt lebe und nur im Grabe wohne, daher vergraben sie ihr Geld, um es nach dem Tode zu nutzen, sprechen mit den Todten in der Erde und fürchten sie; eine Frau z.B. in einem St. Petersburg nahen Ischorkischen Dorfe, die 14 Tage nach dem Tode ihres Mannes einen andern Kerl geheyrathet hatte, ward, weil sie Spuckereyen abwenden wollte, auf dem Grabe des verstorbenen Mannes heulend liegen von einigen meiner Freunde, die Finnisch verstunden, behorcht. Sie sagte weinend und ungeberdig under andern: Nun bist du todt! ey, ey, ey, ey! Du wirst es doch nicht übel nehmen, daß ich den jüngern Kerl gefreyet habe! ey, ey, ey, ey!. Deinen weißköpfigen Jungen will ich versorgen! ey, ey, ey, ey! u.s.s. (Georgi 1776a: 27).* Kirjapanek kajastab itkemissituatsiooni (vrd Nenola 2002: 38).

193 Peterburis sündinud Fr. L. Trefurt (1743–1798) oli Narva Jaani kiriku (*St Johanniskirche*) abiõpetaja alates aastast 1765 ja *pastor ordinarius* aastatel 1777–1798 (Ariste 1956b: 89; Amburger 1998: 497).



paljude tšuudidega, nende hulgas ka vanemate inimestega.<sup>194</sup> (Samas: 11.) Sarnaselt Georgile pööras Trefurt oma kirjutistes suurt tähelepanu tšuudide uskumustele ja kombestikule, millele oli pühendatud suurem osa tema mõlemast asjakohasest artiklist.<sup>195</sup>

Iseloomulik nii vadjalaste kui isurite teadusliku kirjeldamise algusajale oli see, et nende rahvaste tähistamisel said esmalt tuntuks venepärased etnonüümid. Georgi saksakeelse kirjutise pealkirjas oli küll kasutatud nimetust *Ingrier*, kuid käsitluses eneses esinesid ainult nimekujud *Ischorki* ja *Ischorzi* (Georgi 1776a: 25). Trefurti kirjutiste vahendusel said vadjalased tuntuks tšuudidena, st neid nimetati sama etnonüümiga, millega tähistati Venemaal sellel ajal ka teisi läänemeresoome keeli kõnelevaid rahvaid (vt Ariste 1937: 13; Grünthal 1997: 150–171).<sup>196</sup> Baltisaksa õpetlane samastas vadjalasi vanavene leetopisside tšuudidega, jätkates nii teaduslikku diskussiooni sellisel viisil nimetatud rahvaste identifitseerimise teemal (vt Trefurt 1783: 1–10; 23–28; 1785: 118–122; vrd Hupel 1785). Tšuudide muistset päritolu ja kaasaegset iseolemist silmas pidades oligi oluline uurijate jaoks senitundmatu rahva keele, riietuse, kommete ja uskumuste kirjeldamine, et eristada neid muudest aegade jooksul tšuudideks nimetatud rahvarühmadest (eestlastest, liivlastest ja kuralastest; vt Trefurt 1783: 9).

Analoogselt Georgi teosega olid Trefurti kirjutised omas ajas väga mõjukad ja suunasid Peterburi kubermangus elavaid rahvaid uurima teisi tolle aja õpetlasi. Trefurti artiklid inspireerisid vadjalaste kohta andmeid koguma H. G. Porthani, kelle õhutusel kirjeldasid vadjalaste kombeid tema endised õpilased, Ingerimaal luteriusu pastoritena töötanud Ludolph And. Zeträus ja Johan

---

194 Tšuudide küladena, kus suuremal hulgal rahvast oli ning mida ta ka ise külastas, nimetas Trefurt (1783: 12) esimeses artiklis külasid nagu Kattila, Jarvigoistšülä (*Babina*), Mukkova (*Mukowa*), Velikkä (*Welikia*), Rudja (*Rudika*) ja Pihlaala (*Pillowa*) küla. Kuigi Trefurt iseloomustas neid kui vene külasid (*russische Dörfer*), olid need vadjalastega asustatud veel 19. sajandi keskpaigas (vrd von Köppen 1851: 71–72). Teises artiklis lisas Trefurt (1785: 115) loendisse Kerstova (*Kerstowa*) ja mitu Narvale lähedast Lauga jõe äärset küla: Tiensuu (*Isвос*), Mannovka (*Mannowka*), Haavikko (*Keikina*), identifitseerimatu *Itowska*, Kotko (*Orell*) ja Vüõtermaa (*Födrowska*), mida ta arvatavasti külastas hiljem ametiasjus Soikkolasse (*Soikina*) sõites (vt samas: 89–91). P. von Köppeni järgi oli 19. sajandi keskel Kerstova suur vadja küla; Lauga-äärsed külad olid tema andmetel aga asustatud enamjaolt isuritega (von Köppen 1851: 70; 1855: 362). Trefurt puutus kokku nn Alam-Lauga isuritega, kes olid assimileerinud varasema vadja elanikkonna (vrd allpool Tumanski “jaamid”).

195 Trefurt pani kirja ka ühe vadjakeelse laulu, arvatavasti mõrsjaitku, mida on lähemalt analüüsinud P. Ariste (1956b).

196 Trefurti (1783: 9) sõnul nimetasid vadjalased end ise tšuudideks. Rohkemal määral venestunud vadjalased võisid selle enesenimetuseks omaks võtta venelaste kasutatud kollektiivnimetuse *чудь* (üksikisik vastavalt *чудин*) eeskujul (vt Ariste 1956b: 90). Trefurt oli Schlözeri tööde vahendusel teadlik ka isurite olemasolust, kuid ta eristas neid keele pooltest selgelt tšuudidest (Trefurt 1783: 26–27).

Schönberg.<sup>197</sup> Porthan seostas vadjalased katoliku kiriku keskaegsetes allikates esineva nimetusega *Watland* ning kasutas oma vadja-teemalises ajaleheartiklis *Något om Watländarenas* seder (“Veidike vadjamaalaste tavadest”) rootsi- ja soomepärasest nimetusest *Watialaiser* (Porthan 1802: 1). Tema kohalike kaastöölise andmed olid üsna pinnapealsed ning ilmselt vahendasid need kirjutajate väga põgusaid kokkupuuteid selle rahvarühma esindajatega. Näiteks kirjutasid Porthan ja Zeträus, et vadjalased elavad Kattila kihelkonnas, kus nende “keskset küla nimetatakse Kolkanpää”; Schönberg aga lokaliseeris vadjalaste asuala üldisõnaliselt mererannikule Peterburi ja Narva vahel. Mõlemad määratlused sobivad paremini isurite kohta,<sup>198</sup> mis osutab sellele, et uurijatele polnud piir nende kahe etnilise rühma vahel kuigi selge. Soomes hariduse saanud pastorid määratlesid vadjalasi soomlaste kaudu, pidades neid õigeusku pöördunud kaasmaalasteks ja vadja keelt vastavalt soome keele murdeks. (Porthan 1802: 1; Ojansuu 1906: 2, 5.)<sup>199</sup>

Trefurti tööd olid innustavaks eeskujuks ka Peterburi Keiserliku Teaduste Akadeemia liikmele Fjodor Tumanskile, kes käsitles vadjalaste ja isurite usukombeid aastatel 1789–1790 koostatud Peterburi kubermangu kirjelduses pealkirjaga *Опыт повествования о деяниях, положении, состоянии и разделении Санктпетербургския губернии включая народы и селения от времен древних до ныне* (“Katse jutustada Sankt-Peterburgi kubermangu tek-

---

197 Venjoki (Slavjanka) pastor L. A. Zeträus saatis oma märkmed Porthanile arvatavasti juba 1780. aastatel, kuid Porthan avaldas need alles 19. sajandi alguses (vt Porthan 1802; Ojansuu 1906: 1–4). Moloskovitsa abiõpetaja J. Schönbergi tähelepanekud vadjalaste kohta on dateeritud 1802. aastaga ning need on sõnastatud kas varemavaldatud tundmata või seda arvesse võtmata (vt samas: 2, 4–5).

198 P. von Köppeni järgi oli Kolkanpää 19. sajandi keskel Soikkola poolsaarel asunud isuri küla (von Köppen 1855: 364).

199 Porthani tegevusega on kaudselt seostatud ka üht anonüümset käsikirjalist ülevaadet Ingerimaa eluolu kohta, mis on dateeritud 19. sajandi algusega (vt Haltsonen 2004; *Tuntemattoman...* 2004). See mahukas soomekeelne käsikiri pealkirjaga *Planu, jonka jälkeen yhden seurakunnan tuonet* [p.o.: *juonet*] *Kirjoitetaan* (“Plaan, mille järgi ühe kihelkonna eripäradest kirjutatakse”) koostati topograafiliste kirjelduste loomiseks ette antud küsimustiku põhjal (Haltsonen 2004: 228–229). Käsikirja autoriks on peetud Tuutari köstrit Johan Thalust, kelle nimi töös mitmel korral mainimist leidis (samas: 229–230). Kõige ulatuslikumalt – ligi kahe kolmandiku ulatuses (Survo 2004: 221) – on töös kirjeldatud “ajaloolisi eripärasid”, mille juures on kohalikust vaatepunktist kirja pandud andmeid piirkonna usundi ja kombestiku kohta. Soome uurijate töödes pealkirja all *Vanha Tuutari* tuntuks saanud käsikirjas pööratakse peatähelepanu luterlastest soomlaste eluolule Tuutaris ja selle naaberkihelkondades. Mõnel puhul mainitakse kirjelduses ka isureid (*ingerikot, ingeroiset*), samas ei viidanud töö kirjutaja kordagi vadjalastele, keda ta käsitles ilmselt isuritena – seda kajastab nt kirjutaja osutus Kattila kihelkonna isuritest elanikele (vt *Tuntemattoman...* 2004: 270). *Vanha Tuutari* käsikiri oli peamine kombelooline allikas A. J. Sjögrenile 1833. aastal avaldatud töös Peterburi kubermangu läänemeresoome elanike kohta (vrd ptk 6.2).

kimisest, asukohast, seisukorrast ja jaotusest, kaasa arvates rahvaid ja asulaid muistsetest aegadest kuni praeguseni”).<sup>200</sup> Sarnaselt Trefurtille nimetas Tumanski vadjalasi tšuudideks (*чуди, чудь*), tuues samas selle rahvarühma kirjelduse juures ära nende omanimetuse *вадделазит* (Tumanski tõlkis selle kui *старожилы* ‘põlisasukad’; Öpik 1970: 54).<sup>201</sup> Vene uurija refereeris toonases ajalookirjutuses tuntud tõlgendusi tšuudide päritolu ja selle sõna etümoloogia kohta ning seostas sarnaselt Trefurtille tšuudid leetopissides esineva kunagise “sõjaka rahvaga” (samas: 51–53). Lisaks isuritele – *ижеры, ижоры, ингры* –, kelle asualasid uurija oma töös täpsemalt ei määratlenud, kirjeldas Tumanski teiste autorite tutvustatuist erinevat rahvast, keda kutsus “jaamideks” (*ямы*). Lähemast seletusest ilmneb, et seda tegi ta leetopissides esineva etnonüümi *емь* ja Jamburgi keskaegse nime *Яма* eeskujul<sup>202</sup>, kuigi tema sõnul jaamid pidasid endid ise isuriteks ning nende keel oli “tšuudi ja isuri keele segu” (samas: 55–57, 65, 81).<sup>203</sup> Lisaks kommete kirjeldusele illustreeris Tumanski jaamide erinevust tšuudidest, isuritest, soomlastest ja eestlastest võrdleva sõnaloendiga, milles oli jaami keel eraldi välja toodud (samas: 165–189). Nii tuleb Tumanski töös esile varasema ajalookirjutuse ja autoriteetide suunav roll uue keelelise ja etnograafilise ainese tõlgendamisel. Samalaadseid mõjutusi kajastasid näiteks ka keisrinna Katariina II algatatud “Kõikide keelte ja murrete võrdleva sõnaraamatu” koostamise käigus 1780. aastate keskpaigas arvatavasti kohalike mõisnike poolt kokku pandud kahe vadja keele murde ja ühe isuri murde sõnaloendid. Kui vadja keelt nimetati loendites tšuudi keeleks, siis isuri keel figureeris nendes allikates leetopissidest inspireerituna varjaagi keelena (*варяжский язык; Warugisch, Warägisch*; vt Ariste 1937; Laanest 1962).<sup>204</sup>

200 Ukraina päritolu ajaloolase, literaadi ja kirjastaja F. Tumanski (1746–1810) elu ja tegevuse kohta lähemalt vt Öpik 1970: 10–15. See omal ajal käsikirja jäänud mahukas töö on läänemeresoome rahvaid puudutava ainese osas uurijate kasutada Elina Öpiku kommenteeritud tekstipublikatsiooni vahendusel, kus leidub ka lähem teave originaalkäsikirja ja selle ülesehituse kohta (vt Öpik 1970: 8–9, 15–16).

201 Tšuudide asualadena mainis Tumanski Kattila (*Котлы* ehk *Каттила*) ja Jarvi-гойštšülä (*Бабино*) ümbruse külasid (Öpik 1970: 53). Nii Trefurt kui Tumanski esitasid andmeid selle kohta, et vadjalastel oli väga tugev ajalooline eneseteadvus ning nad teadsid, et varem kuulus neile märksa suurem territoorium (vrd Trefurt 1783: 12; Öpik 1970: 54).

202 Tumanski tõlgendus on ekslik, sest jeemidena tundsid leetopissid hämelasi. Selle vene õpetlaste töödes mitmel puhul korratud teooria kummutas 19. sajandi alguses A. C. Lehrberg (Öpik 1970: 26).

203 Et tegemist oli Alam-Lauga isuritega (keda Trefurt kirjeldas vadjalastena), annavad tunnistust Tumanski mainitud jaamide peamised külad Kotko (*Орлы*) ja Tiensuu (*Извоз*; Öpik 1970: 57).

204 Loendite põhjal sõnastiku koostanud Peter Simon Pallas (1741–1811) ei käsitlenud vadja ja isuri keeli iseseisvatena, vaid soome keele murretena. Selle tulemusena oli trükiväljaandes soome, isuri ja vadja sõnaloendite põhjal kokku pandud segaloend pealkirjaga *По Чюхонски* (Ariste 1937: 1–2, 13).

Andmed isurite ja vadjalaste kohta kogus Tumanski arvatavasti 1790. aastal oma uurimuse ettevalmistustööde käigus toimunud retkedel, mille marsruudi kohta võib teha oletusi käsikirjas mainitud toponüümide ning seal leiduvate etnograafiliste kirjelduste ja sõnaloendite põhjal.<sup>205</sup> Kuigi tema töö on selle aja-järgu kõige rikkalikum allikas nii vadjalaste kui isurite etnograafia, usundi ja kombestiku alal, märkis Tumanski korduvalt, et tema kokkupuuted nende rahvarühmadega olid põgusad reisi lühiduse tõttu (Öpik 1970: 17, 53, 57, 179, 10). Otseseid kirjeldusi uurija kontaktidest uuritavatega tööst ei leia. Tumanski mainis oma käsitluses küll erinevaid soo- ja earühmi (nt tšuudi “taate”, kes rääkisid talle “salgamata oma rahva muistesest ajalooost”, või eitesid, kes “oma tavasid varjavad”; samas: 54, 104), kuid ühtegi üksikisikut kirjeldustes esile toodud pole ja nende rahvarühmade esindajaid on töös järjepidevalt kujutatud abstraktsete universaalidena. Töö lähemal lugemisel võib teha oletuse, et uurijal olid paremad (ja lähemad) suhted just naisterahvastega, mida illustreerib kujukalt järgnev tšuudide isikuomaduste ja välimuse kirjeldus.

“Tšuudid ilmutavad mitte ainult keeles, vaid ka kommetes ja tavades suurt erinevust kõigist neist ümbritsevatest ja läbisegi elavatest rahvastest. Mehed on kavalad, tigidad, näitavad üles üpris teravat mõistust, kiiret taipu ja suurt sõdimishimu, ja neil on alati meeles nende muinasaeg ning [muistne] vägevus. /---/ Tšuudi naised on üldse kõik ilusad, nende silmavaade on lustlik, meeldiv ja ligitõmbav, silmad ärksad – enamasti sinised – ja armuasjades on nad erakordselt himulised, annavad koguni ise selleks igat moodi märku ja põhjust, neid võib kiiresti oma nõusse saada. Nad on head kasvu, juuksed on pea kõigil heleruuged, nende ihu on terve, õrn, valge ja puhas.”<sup>206</sup>

Ilmselt suhtusid naisterahvad võõrasse härrasse heatahtlikumalt kui selgelt tõrjuvalt meelestatud meesterahvad, kelle kirjeldamisel rõhutas Tumanski järjepidevalt nende sõjakust. Selline tõlgendus lähtus ilmselt tema veendumusest, et tšuudide näol on tegemist leetopissides mainitud “sõjaka rahva” järeltulijatega.

---

205 Elina Öpiku järgi osutavad sellele, et Tumanski külastas just Kattila kandi külasid, tema poolt kirjeldatud vadja rahvarõivad ning töös esitatud sõnaloend; Kesk-Ingeri isuri rahvarõivaste kirjeldus ja nn jaamide sõnaloend lubavad oletada, et ta puutus kokku Hevaa ja Alam-Lauga isuritega (Öpik 1970: 17; 26).

206 *Чюди кроме языка и в нравах и в обычаях доказывают свою от всех их окружающих и между ими живущих народов великое отличие, мужчины хитры, злобны, доказывают весьма острый разум, скорое понятие и сильную к войнам охоту, и помнят всегда древность свою и силу. /---/ Женщины чудския все вообще красивы, имеют веселый, приятный и заманчивый взгляд, быстрыя глаза больше голубья и к любовным делам до чрезвычайности пристрастны, даже самы всякия к тому подают знаки и повод, скоро их склонить можно на свою сторону; росту оне хорошаго, волоса почти у всех светлорусия, тело имеют здоровое нежное белое и чистое.* (Öpik 1970: 85, 87.)

Tšuudi naiste iseloomustus on kogu Tumanski teose ja teiste sama ajastu kirjelduste kontekstis erandlik selles leiduva seksuaalse alatooni poolest. Sedalaadi kirjeldus näib kajastavat omal moel ülla metslase (*noble savage*) ideaali (vt Leete 2000: 81–83). Tumanski tööle tunnusliku idealiseeriva ja muistset sõjakust rõhutava representatsiooni kõrval leidub teiste autorite kirjeldustes siiski ka selgelt negatiivseid hinnanguid kõnealuste rahvaste isikuomaduste kohta.<sup>207</sup>

### 5.3. Usukombed kurioosumitena

#### 5.3.1. Pärís- ja pooleusulised

Kõikides eelmises alapeatükis tutvustatud töodes pöörati olulisel määral tähelepanu isurite ja vadjalaste religioossusele ja usukommetele, mille poolest nad kirjeldajate hinnangul teistest rahvarühmadest selgelt eristusid. Need kirjeldused olid reeglina esitatud kogu rahvarühma kohta käivate suurte üldistustena, mistõttu pole enamikul juhtudest teada, millistes külates olid vahendatud tavad ja uskumused tuntud ja kes täpsemalt neid järgisid.

Pea kõik autorid rõhutasid esmase tutvustuse juures vadjalaste ja isurite õigeusklikku usutunnistust, kuid tõdesid samas selle olemuslikku pinnapealsust. Ühelt poolt tõid uurijad õigeusu pinnapealsuse põhjusena esile rootsiaegse võimuvahetuse – nt Georgi ja Schönberg arvasid ekslikult, et nii isurid kui vadjalased olid algselt luteri usku ja võtsid õigeusu omaks alles 18. sajandi alguses Peeter I võimuloleku ajal (Georgi 1776a: 26; Ojansuu 1906: 5), mistõttu õigeusu arusaamad ei olnud veel jõudnud juurduda. Teisalt viitasid uurijad (osalt eelnevaga seotult), et need rahvad olid alal hoidnud “ürgsed, pärís omaenda ebausukombed”, või et neil on kasutusel “täiesti toored paganlikud arusaamad, mida nad kristlike kommetega kokku põimivad”.<sup>208</sup> Nii nägid selle ajastu uurijad vadjalaste ja isurite õigeusus sünkretisminähtusi, mida nad ka oma kirjatöodes korduvalt vahendasid.

---

207 Kõige drastilisem neist on Georgi iseloomustus Peterburi ümbruse isurite kohta. “Omas vaesuses ja korratuses on nad juhmid, umbusklikud, vargalikud ja oma salakavaluse ja röövellikuse tõttu ohtlikud. Need, kes elavad Riia maantee ääres, on lähedased mustlastele.” (*Bey ihrer Armut und Lüderlichkeit sind sie dumm, argwöhnlich, diebisch und wegen ihrer Tücke und Raubsucht gefährlich. Die an der Rigischen Heerstrasse kommen den Zigeunern gefährlich.* Georgi 1776a: 25.) Ilmselt peegelduvad sellises seisukohavõtus ja võrdluses linnakultuuri mõjutused Peterburi lähiümbruse isurite eluolule. Sealsete külade elanikud loobusid oma traditsioonilistest elatusaladest ja orienteerusid ümber teenistuse leidmisele suurlinnas. Uutes harjumatutes oludes tundusid nad uurijatele Rousseau ideestiku kohaselt tsivilisatsiooni poolt “rikutud” olevat (vrd Leete 2000: 81–83).

208 Vt *uralte, ganz eigene, abergläubische Religionsgebräuche* (Trefurt 1783: 15); *voller rohen heidnischen Meinungen, die sie mit den Gebräuchen des Kristenthums zusammen flechten* (Georgi 1776a: 27).

Paganlikena tõlgendatud usundinähtuste olemasolu näitas uurijate arvates selgelt vadjalaste ja isurite kuulumist “muistsete rahvaste” hulka. Ühtlasi tunnistasid näiteks nii Trefurt kui Tumanski, et vastavate kommete kohta tšuididelt andmete kogumine polnud kerge, sest nad varjavad kiivalt oma tavasid võõraste eest. Kõnekalt on toonaste õigeusu vaimulike ja venelastest ametnike suhtumist vadjalaste usuküsimusse vahendanud oma kirjatöös Trefurt, kes viitas selgelt usualasele konfrontatsioonile etnilisel pinnal.

“Oma kommetest peavad nad kõvasti kinni, varjavad neid aga meelsasti hirmust oma vene preestrite ees, kes kahtlemata kohustustele vastavalt on vaeva näinud, et neid oma ebausukommetest ja harjumustest üha enam ja enam eemale juhtida. Üleüldse kardavad nad venelasi, kes neid pilkavad ja tavatsevad neist teotavalt kõnelda: *Ekaja Tschudja besboschnaja*, see tähendab: Milline jumalatu tšuid!”<sup>209</sup>

Sedalaadi hinnangutes kumab läbi kaasaegne kiriku- ja ametivõimude suhtumine vadjalastesse ja isuritesse kui “pooleusulistesse”,<sup>210</sup> kuid erinevalt varasematest uurimisperiodidest pole valgustusajastu autorite töödes sellist asjade seisu taunitud. Pigem püüdsid uurijad paganlikku kui muistset, erilist ja kurioosset võimalikult palju eksponeerida, mille alusel kujunes välja uut tüüpi lähenemine vadjalaste ja isurite usundi kirjeldamisel. Muutunud suhtumine oli kindlasti tingitud ka sellest, et kõnealuse ajajärgu kirjelduste loojad ei olnud ise õigeuskliku usutunnistusega<sup>211</sup> ning esindasid ratsionalistlikku maailmavaadet.

Selle perioodi kirjutistes leidsid kajastamist väga erinevad usundiga seotud teemad. Sugugi mitte kõik valdkonnad ei pälvinud võrdsel määral uurijate tähelepanu ning eri autorite tööd olid detailide osas üsna ebahütlased. Järgnevalt vaatlen ajajärgu uurijate kirjeldusi erilaadsete riituslike toimingute kohta.

---

209 *Für ihre Gebräuche sind sie sehr eingenommen, verheimlichen aber solche gerne, aus Furcht vor ihren russischen Priestern, die freylich, ihrer Pflicht gemäß, bemühet sind, sie von ihren abergläubischen Gebräuchen und Gewohnheiten immer mehr und mehr zurückzuführen. Ueberhaupt fürchten sie sich vor den Russen, die ihrer zu spotten, un schimpfwise zu ihnen zu sprechen pflegen: Ekaja Tschudaja besboschnaja, das ist: Welch ein Gottesvergessener Tschude!* (Trefurt 1783: 22–23; vrd Öpik 1970: 109–110.) Vadjakeelseks vasteks mõistele *besboschnaja* on ilmselt *jumaloittomaa* ‘uskmatu, jumalakartmatu, usuvastane’, mis on fikseeritud ka Tumanski sõnaloendis kujul *Юмалъ ойтаматъ* sõna “ebajumal” (*Идолъ*) vastena (VKS I: 338; Öpik 1970: 186).

210 Pooleusulisuse kontseptsioonile viitab Tumanski sõnaloendis leiduv tšuidikeelne sõna *Половерникъ*, mis on esitatud vastena sõnale “ebausk” (*Суверіе*; Öpik 1970: 167).

211 Tumanski oli tõenäoliselt õigeuskliku taustaga, kuigi tema Ukraina päritolu võib osutada ka muudele võimalustele.

### 5.3.2. Hobustejumal ja merejumalanna

Sarnaselt 18. sajandi alguse sinodikohtu protokollidele kajastasid uurijad vadjalaste ja isurite ebausukommetena kirikukalendri tähtpäevadel aset leidnud kultuslikke toiminguid. Kõige üksikasjalisemalt esitasid asjakohaseid andmeid Trefurt ja Tumanski, kelle kirjeldused riituste ülesehituse ja üksikute nüansside osas on oluliselt täpsemad kui sinodikohtu materjalid. Lisaks riituste üldise struktuuri kirjeldustele on uurijad esitanud andmeid vastavate toimingute adresaadi ja tähenduse kohta. Samasse on põimitud uurijate endi tõlgendusi, mille järgi tõestavad need kirjeldused vadjalaste ja isurite muistsete jumalate olemasolu. Siiski pole kuigi tõenäoline, et uurijad ise kirjeldatud riitustel osalenud oleksid, vaid nad vahendasid oma informantidelt saadud teadmisi.

Esitan siinkohal Trefurti kirjeldused tšuudide “hobustejumala” ja “merejumalanna” austamise kohta. Esimene neist vahendab analoogselt sinodiprotokollidega (vrd ptk 4.2.1) andmeid hlaaripäeva tähistamisest, mille käigus kogunes rahvas taraga piiratud ja ristiga tähistatud pühakohas. Teisele kirjeldusele, mis on dateeritud kevadise kalapäühiooaja algusega, otsesid paralleele varasemast ajast pole.<sup>212</sup>

“Nende usukommete juurde kuulub eriti suur austus, mida nad näitavad üles oma hobustejumala vastu, keda vene keeles nimetatakse *Florow*, tšuudi keeles *Chlarin* või *Chlar*. Igal aastal tähistavad nad tema auks sügiseti kolmepäevast püha järgmisel viisil. – Kuna selle püha pidulik tähistamine algab alati ühel vene kirikupühal, siis ootavad nad hommikul piduriides esmalt vene jumalateenistuse. Niipea, kui see on aga lõppenud, tulevad nad kokku lageda taeva all, *Chlarin*-ile või *Florow*-ile pühendatud ja taraga piiratud paigas, mille keskel seisab püstitatuna mitte väga kõrge rist. Igaüks toob kaasa kruusitäre selle püha jaoks pruulitud õlut; samuti tähtpäeva puhul juba ennemalt tapetud oina pea; peale selle paar peotäit keedetud herneid; igaüks ühe piruka (venepärane täidetud küpsetis) ning kõvaks keedetud muna. Kokkukogutud moona asetavad nad maha [taraga piiratud] ringis leiduvale kivirahnule pidulikus vaikuses: seejärel süütab igaüks kaasavõetud peenikese vahaküünla, hoiab seda käes ning lööb esimest korda risti ees risti ette. Kui see on aset leidnud, istuvad nad kõik

---

212 Keskendun allpool Trefurti tekstide analüüsimisele, sest Tumanski esitatut on üksikasjalisemalt käsitlenud E. Öpik (1970: 110–112, 156–157). Tumanski tundis kindlasti Trefurti varem avaldatud kirjeldusi ja oskas sel põhjusel vastavatele kommetele enamat tähelepanu pöörata. Kuigi mõlemad uurijad kajastasid mitmeid samu nähtusi, võib tekstide võrdlemisel nende kirjeldusi pidada iseseisvateks. Nii lähtus Tumanski teabe hankimisel ilmselt Trefurti kirjeldusest ning oma töö sõnastamisel ta diskuteeris varasema uurija seisukohtadega. Tumanskile ei saa ette heita otsest plagieerimist, sest tema töös leidub ka selliste tavade ja arusaamade kirjeldusi, mida Trefurti artiklites pole. (Samas: 22–23.)

mainitud kivile, asetavad aga esmalt mingi osa kaasavõetud pirukatest, hernestest ja kõvaks keedetud munadest risti juurde maha, valavad maapinnale risti ees ka natuke õlut ning seejärel söövad kogu kraami, mis nad kaasa on võtnud. Pärast seda löövad nad teist korda risti ette ning peavad *Chlarin*-ile piduliku palve, milles nad paluvad nii hobuse-, karja- ja lambakasvatuse edenemist, kui ka põlluviljakust, töötades pühalikult selle eest esimesest peotäiest odra seemneviljast õlut pruulida. Pärast palvepidamist löövad nad kolmandat korda risti ette ning lähevad laiali. Varsti aga kogunevad nad ühes suures rehes, kuhu on nii *Florow*-i või *Clarín*-i kui ka teiste pildid välja pandud, mille ees nad süütavad vahaküünlad ning endale ristimärki tehes, võtavad kätte kruusi õllega ning pakuvad seda kolmel korral piltidele, ometigi ilma neile midagi sellest osaks saada laskmata. Seejärel kustutavad nad küünlad ning purjutavad kolm järgnevat päeva hommikust õhtuni. Sellejuures on nad erakordselt rõõmsameelsed, ometigi, mis on eriti märkimisväärne, ilma kaklemata ja üksteist peksmata, mida nad mitte mingil juhul endi hulgas ei kannata, sest *Chlarin* või *Florow* seda väga halvaks paneks. Sel põhjusel võtavad nad kasutusele ettevaatusabinõud, valides endi hulgast igal päeval kolm ülemjärelvaatajat korraldusi tegema, kes suuremad korrarikkujad kohe rehest välja viskavad.

Samuti palvetavad nad, nagu nad ise väljendavad, mereema poole, see on merejumalanna, kes nende arusaama kohaselt avamerd ja jõgesid valitseb, kellele nad samuti igal aastal siiski ainult ühel päeval erilise peo pühendavad. Sel tähtpäeval läheb igauks keskööl mere-randa. Kui nad on kogunenud, riietuvad nad üleni valgesse ning palvetavad hea ja rikkaliku kalasaagi eest, töötades mereemale esimese püütud kala keedetult tagasi anda. Seejärel lähevad nad tagasi oma elupaikadesse. Järgmise päeva varahommikul alustavad nad selle aasta esimest üldist kalapüüki, keedavad rannas esimese kala ning viskavad selle merre; seejärel veedavad kogu päeva kalastades ning on õhtuks, iseäranis siis, kui on olnud rohke kalasaak, päris rõõmsad, ja lõbutsevad nii nagu *Chlarinipäeval* õgimise, purjutamise, laulmise ning torupillimänguga.<sup>213</sup>

---

<sup>213</sup>Zu diesen Religionsgebräuchen gehört insonderheit die große Verehrung, die sie ihrem Pferdsgott, auf russisch genannt, Florow, auf tschudisch Chlarin der Chlar beweisen. Jährlich feiern sie ihm im Herbst ein dreytägiges Fest auf folgende Art. – Da die feierliche Begehung dieses Festes allezeit an einem russischen Kirchenfeiertage ihren Anfang nimmt: so warten sie des Morgens in festlicher Kleidung zuerst den russischen Gottesdienst ab. Sobald dieser geendigt ist, kommen sie auf freyem Felde, an einem dem Chlarin oder Florow gewidmeten und mit einem Zaune umgebenen Orte, in dessen Mitte ein nicht sehr hohes Kreuz aufgerichtet stehet, zusammen. Jeder bringet von dem zu dieser Feier gebraueten Biere einen Krug mit;



Trefurti kirjelduses oli niisiis ristiusu märtritepaar Florus ja Laurus transformeerunud “tšuudide hobustejumalaks”, kelle nimekujud *Clarín* ja *Chlar* kajastavad selgelt tähtpäeva (ja pühaku) vadjapärast nimetust *xlāri, lāri* (vt Ariste 1969: 116). Samasugune määratlus leidub ka Tumanskil: “Jumalust, kellele neil hobused on pühendatud, kutsutakse *Hlaar*”.<sup>214</sup> Sellistes uurijapoolsetes sõnastustes võis peegelduda rahvapärane sõnakasutus, kuid on vähetõenäoline, et vadjalased nägid toimingute adressaadina jumalust “kaugetest paganlikest aegadest”, millele vihjas oma tõlgenduses Tumanski (Öpik 1970: 110, 159). Vadja keele sõnaraamatu järgi hõlmab sõna *jumala* semantiline

---

*desgleichen einen Hammelskopf von den zu diesem Feste Tages zuvor geschlachteten Hammeln; fernen ein paar Hand voll gekochte Erbsen; jeder eine Piroge (einen russischen gefüllten Kuchen) und ein hart gekochtes Ey. Diesen sämtlichen Forrath legen sie auf die im Kreise befindlichen Felsensteine in feierlicher Stille nieder: alsdenn zündet ein jeder das bey sich habende dünne Wachslight an, halt es in der Hand, und kreuziget sich zum erstenmal vor dem Kreuze. Wenn dieses geschehen, setzen sich alle auf die erwähnten Steine nieder; legen aber zuförderst etwas von den mitgebrachten Pirogen, Erbsen, und hartgekochten Eyern bey dem Kreuze nider; giessen auch etwas Biervor dem Kreuze auf die Erde; und verzehren hierauf alles, was sie mitgebracht haben. Alsdenn kreuzigen sie sich zum zweytenmal, und verrichten ein feierliches Gebeth zu dem Chlarin, in welchem sie ihn um Gedeyen zur Pferde-, Vieh und Schefzucht, wie auch um das Wachsthum des Landes bitten, wogegen sie ihm angeloben, bey der ersten Handvoll Aussaat ihrer Gerste Bier zu brauen. Nach diesem verrichteten Gebethe kreuzigen sie sich zum drittenmal, und gehen auseinander. Bald hierauf aber versammeln sie sich in einer grossen Scheune, worinn so wohl vom Florow oder Chlarin, als auch andere Bilder aufgestellt sind, vor welchen sie Wachslichter anstecken, und sich kreuzigen, nehmen einen Krug Bier in die Hand, und bieten ihn den Bildern dreymal herum an, jedoch ohne ihnen etwas davon zukommen zu lassen. Hernach löschen sie die Wachslichter aus, und saufen in dreyen auf einander folgenden Tagen sich toll und voll. Dabey sind sie überaus vergnügt, ohne jedoch, welches wohl zu merken ist, sich unter einander zu raucfen, oder zu schlagen; welches sie schlechterdings unter sich nicht leiden, weil es der Chlarin oder Florow sehr übel auslegen würde. Um deswillen bedienen sie sich auch der Vorsicht, daß sie an an jedem tage drey verschiedene Oberaufseher unter sich verordnen, die den ersten den besten Händelmacher sogleich aus der Scheune schmeißen. Auch bethen sie, wie sie sich ausdrücken, die Seemutter an, das ist die Göttin, die, ihrer Meinung nach, die offenbare See und die Flüsse beherrschet; welcher sie gleichfalls jährlich, jedoch nur an einem Tage, ein besonderes Fest weihen. An diesem Festtage gehet jeder um Mitternacht an den Seestrand. Wenn sie versammelt sind, ziehen sie sich ganz weiß an, und bethen un einen guten reichen Fischzug; wogegen sie der Seemutter geloben, ihr die ersten Fische, die sie fangen, gekocht wiedersugeben. Hierauf begeben sie sich zurück in ihre Wohnungen. Früh des andern Morgens beginnen sie den ersten jährlichen allgemeinen Fischzug, kochen die ersten Fische um Strande und werfen sie ins Meer; bringen darauf den ganzen Tag mit fischen zu, und sind suf den Abend, insonderheit wenn sie einen reichen Fischzug gethan haben, sehr vergnügt, und erlustigen sich, wie am Chlarinstage, mit fressen, saufen, singen und spielen auf dem Dudelsacke, oder auf der*

väli lisaks ristiusu jumalale veel tähendusi 'Jeesus Kristus', 'ikoon' ja 'pühak' (VKS I 337–338). Nii on võimalik, et uurijatele teavet vahendanud inimesed tähistasid selle sõnaga 18. sajandilgi pühakut või talle pühendatud ikooni. Usutavalt avaldus nn "hobustejumala" fenomenis kristlike pühakute "kodustamise" tendents vadja usundis, st pühakud ja nende ikoonid seostati rahvapäraselt valdkondadega, millest sõltus talupoegade hea käekäik (vrd Stark 1999: 99, 101). 18. sajandi lõpu uurijate tõlgendused, mis esitlesid *Hlaari* kariloomade jumalana, olid aga liialdatult "paganlikustatud", kuigi vastavas kultuses oli ilmseid sünkretistlikke jooni.

Analoogne uurijatepoolne suundumus – avastada muistne paganlik panteon – avaldub ka Trefurti kirjelduses avamerd ja jõgesid valitseva "merejumalanna" kohta. Tekstis leiduv "mereema" (*Seemutter*) nimetus põhineb sellel juhul selgelt vajakeelsel sõnakasutusel: 20. sajandi folklooriüleskirjutuse kohaselt olid *emä-* ja *ämmä-*liitelised haldjanimetused vadja rahvausundis hästi tuntud (nt *jegē-emä*, *jarvi-emä*, *vesi-emä*, ka *vesi-ämmä*; Ariste 1958a). Samal moel viitab veehaldja kultusele Tumanski tekstis leiduv nimetus *Алмеас* (vrd *altiaz*, *haltiaz*; VKS I: 99–100), keda vene uurija sarnaselt Trefurtiga tšuudide "vete, järvede ja jõgede jumalannana" tõlgendas (Öpik 1970: 112). Sedalaadi jumalanna kuvand loodi uurijate poolt vadjalaste haldjakujutelmade põhjal, mis osutab madalama mütoloogia olendite "tõstmisele" paganlike jumalate staatusesse. Analoogne on Tumanski teade *Пагалан* (< vadja *paḥalain* 'kurivaim') nimelise "metsade jumala" (*бог лесов*) kohta, mis viitab demoniseerunud metshaldja-kujutelmadele.<sup>215</sup>

Trefurti hlaaripäeva tähistamise kirjeldus vahendab kujukalt sellel kiriklikul tähtpäeval ette võetud sünkretistlikke kultustoiminguid. Lisaks jumalateenistusele kohalikus kirikus (arvatavasti puudutas kirjeldus Kattilat ja selle ümbriku külasid) ning sellele järgnenud hobuste piserdamisele pühitsetud veega (vt Trefurt 1785: 104–105; Öpik 1970: 110) kuulusid tähtpäeva rahvaliku tähistamise juurde palvuse pidamine kohalikus pühakohas ja mitu päeva kestev pidutsemine mõnes suuremas rehes. Üsna üksikasjaliselt ning sarnaselt sinodi kohtu protokollidega kirjeldas Trefurt toiminguid kultusristi juures, milles olid ühendatud kirikuküünalde süütamine, palvetamine ja risti ettelöömine ning kultusristi ette maapinnale toidupalade asetamine ja õlle valamine. Huvitav on teave taraga piiratud pühapaigas asunud kivi kohta, millele kaasavõetud toidu-

---

*Sackpfeife*. (Trefurt 1783: 15–19; vrd Västrik 1998: 137; 1999b: 163.)

214 *Божество которому посвящены у них лошади именуется Хлар* (Öpik 1970: 110).

215 Eelpoolkirjeldatutest erinev suundumus teatud sõnadele, mõistetele või arusaamadele mütoloogilise sisu andmisel tuleb Tumanski töös esile lõigus, milles ta kirjutab "armastusejumal Ladost" (*Бог любви Ладо*). E. Öpik on oma uurimuses veenvalt näidanud, et Tumanski selline tõlgendus põhines literatuursel slaavi pseudomütoloogial ja sellele andis arvatavasti alust venepärastes lauludes korduv refrään *ладо*. (Vt Öpik 1970: 112–113, 159.)

kraam palvuse alguses asetati ning millel istudes pärast einestati. Kirjeldusest selgub, et kogu rahvalikku toimingute kompleksi liigendas korduv ristimärgi ettelöömine, mis sidus selle osalejate arusaamistes ilmselt üheselt kristliku kultusega. Ristiga tähistatud pühakohas läbiviidud riitusele järgnesid Trefurti sõnul pidutsemine suuremas rehes<sup>216</sup>, mille seotus ristiusuga oli markeeritud ruumi üles seatud Püha Floruse ja Püha Lauruse ikoonidega ning küünaldega nende ees. Erinevalt sinodiprotokollides kirjeldatust ei toimunud rehes ikoonide ülevalamist õllega, vaid pidustuse alguses pakuti ikoonidele sümboolselt kolm korda õlut. Selle erinevuse põhjal võib oletada, et vaimulike survele oli varasemast pühaste õllega ülevalamisest loobutud ning nn ikoonide jootmist või neile ohverdamist asendas 18. sajandi lõpul sümboolne toiming. Siiski oli tege- mist küllalt kurioosse tavaga, et uurijate tähelepanu köita ning panna Tumanski mõnna, et ikoonidele pakutud õlu jäi alles, “sest et ükski pühane ei joo” (Öpik 1970: 111). Samalaadset, kiriklikest normidest põikuvat suhet ikoonidega kirjeldas Georgi väga lakooniliselt ka isurite puhul: “Kiriku pühakute pildid asenda- vad [neil] sageli paganlike iidoleid; neid kantakse ja austatakse saludes”.<sup>217</sup> Kuigi ühtegi näidet uurija selle kohta ei toonud, vahendas ta nii ilmselt juba 18. sajandi lõpus tuntud seletust usundilise sünkretismi tekkimise kohta.

Trefurti kirjeldus veehaldjale adresseeritud kultuslike toimingute kohta näib kajastavat aga mõnevõrra teistlaadset nähtust, millest annavad tunnistust järg- mised seigid. Esiteks, vastav riitustekompleks polnud suhestatud kiri- kukalendriga ja sellesse polnud kaasatud vaimulikku. Teiseks, osa kogukond- likest toimingutest leidis aset öösel, mis viitab vajadusele neid varjata või suurendada nii nende mõju. Kolmandaks, kirjelduse kohaselt riituseid süda- öisest palvusest osavõtjad valgetesse rõivastesse, mida Trefurt mainis ka muudes seostes (nt ravimisriituste läbiviimisel, vt ptk 5.3.4). Neljandaks, pal- vusel, mille käigus paluti rikkalikku kalasaaki, lubati selle eest esimesena püü- tud kala keedetult “tagasi anda”. Viimasena mainitud arusaam kuulub ilmeka näitena rahvapärasesse maagilisse suhtesüsteemi, millele on iseloomulikud mõlemapoolsus, sunduslikkus, ekvivalentsus ja lepingulisus (vt Lotman 1999: 239–240).<sup>218</sup> Kõik eespool loetletud tunnusjooned viitavad ilmselt rannarahva mitte-kristlikule kultusekompleksile, mille juurde kuulus kalastushooaja alguses esikohvri toomine veekogudesse kalade matroonile ja vetevalla valitsejale (vrd Öpik 1970: 158; Västrik 1999b: 162–166). Riituse kirjeldus on sellisena ana- loogne 18. sajandi alguse sinodiprotokollides kajastatud juhtumiga, milles kir-

216 Tumanski kirjelduse kohaselt püha rahvalikul tähistamisel selliseid staadiume ei olnud ning toimingud leidsid aset “selleks pidustuseks määratud ja puhtaks tehtud rehes” või “lahtise taeva all, kabeli lähedal”, vastavalt sellele, kas tegemist oli kiri- kuküla või külaga, kus oli vaid kabel (Öpik 1970: 111). Muus osas on Trefurti ja Tumanski kirjeldused pidustuste korralduse kohta suurel määral kattuvad.

217 *Die Bilder der Heiligen der Kirche vertreten oft die Stelle heidnischer Idolen; man trägt und verehret sie in Hainen* (Georgi 1776a: 27).

218 Samal mudelil põhines hlaaripäevase palvusega seoses mainitud lubadus karjakas- vatamise ja põllupidamise edenemise korral esimesest seemneviljast õlut pruulida.

jeldati kuke ohverdamist Luuditsa külas seoses jões oleva kiviga (vt ptk 4.2.2.[13]). Selleski tekstis puudusid viited kristlikule kultusele.

Põhimõtteliselt on võimalik ka teine seletus, mille järgi Trefurti informant või autor ise kristlikud elemendid mingil põhjusel kirjeldusest välja jättis. Alternatiivile viitab Tumanski analoogne kirjeldus, milles oli vastav riitus seostatud eelijapäeva (20.07) tähistamisega (kuigi vene uurija ise seose prohvet Eelija ja “tšuidide jumalanna” vahel välistas). Tumanski järgi kogunesid tšuidid “lähedal asuva järve, selle puudumisel aga jõe või oja kaldale” pidulikes riietes püha eelõhtul, laulsid laule ja palusid rikkalikku kalasaaki. Ühist kalapüüki alustasid nad järgmisel päeval pärast jumalateenistust, mil esimesena püütud kala praetult haldjale “ohvriks toodi”. Lisaks nõudvat tšuidid sel päeval preestrelt, et nad karja püha veega piserdaksid. Tumanski võttis asja kokku lausega: “Nad arvavad, et sel aastal, mil nad selle kombe vahele jätavad, kari ei edene ja kalasaak ei õnnestu.” (Öpik 1970: 112.)

### 5.3.3. Tule ja vee, kivide ja puude kultus

Paganliku kultusena käsitlesid uurijad koduloomade ohverdamist. 18. sajandi alguse sinodiprotokollides korduvalt kirjeldatud kukkede ohverdamine (vt ptk 4.3.3) leidis sajandi lõpus mainimist siiski vaid ühel korral ja väga umbmääraselt Georgi kirjutises isurite kohta. Nimelt lõpetas uurija isureid puudutava peatüki lausega:

“Lisaks sellele kogunevad isurid jaaniöösel, tulevad suure tule juurde lauldes ja ulgudes ning lõpuks paljude grimasside saatel põletavad valge kuke.”<sup>219</sup>

Selline maining kajastab selgelt jaanitule tegemise tava (vrd *jāni, jānim päivā*; Nirvi 1971: 104), mis oli 18. sajandil tuntud tõenäoliselt kõigile piirkonnas elavatele rahvarühmadele. Kirjeldatud perioodil võis loomohvri toomine ja ühine ohvrisööming selle tähtpäeva pühitsemise juurde kuuluda, kuigi analoogseid kirjeldusi hilisemast ajast vadjalaste ja isurite kohta teada pole. Paralleelset ainekku leidub eesti ja setu traditsioonis: 19. sajandi lõpu rahvaluuleüleskirjutuste kohaselt on jaanitule juures läbi viidud ohvrisööminguid, mitmel juhul on mainitud ohverdamist puudele, kividele, ka kukeliha viimist “lae peale” (vt Hiimäe 1985: 40–46). Mitte ühelgi juhul pole eesti ja setu vastavates teadetes mainitud tulle ohverdamist, mis lubab oletada, et Georgi osutus valge kuke põletamise kohta isuritel on uurijapoolne tõlgendus ohverdusriitusest. Ilmselt ei olnud Georgi käsutuses olev teave isurite “tooreste paganlike arusaamade”

---

219 *Unter derselben versammeln sich die Ischorki in der Johannisnacht, bringen sie singend und heulend bey einem großen Feuer zu und verbrennen endlich unter vielen Grimaßen einen weißen Hahn* (Georgi 1776a: 27).

kohta kuigi rikkalik ning nende üsna juhuslike teadete mõistmise ja tõlgendamisega tekkis uurijal raskusi.<sup>220</sup>

Valget värvi kodulooma ohverdamist Alam-Lauga tšuudide juures kirjeldab Trefurt eelijapäeva tähistamise kontekstis. Võrreldes Georgi andmetega on vastav kirjeldus oluliselt detailsem ja peegeldab sünkretistlikke kultustoiminguid märksa vahetumalt. Analoogselt hlaaripäeva tähistamise ja 18. sajandi alguse sinodiprotokollide kirjeldustega (vt ptk 4.2.2) tuleb tekstis kujukalt esile vastavate toimingute seotus kristliku pühakukultusega.

“*Prohvet Eelija (Ilja prorok)* auks, keda nad oma karja ja iseäranis oma lammaste kaitsjana austavad, tähistatakse niisamuti igal aastal pidulikku püha kolmel järjestikusel päeval, millest siiski vaid esimest päeva kiriklikult pühitsetakse. Eelneval või pigemini selsamal [päeval] tapetakse täitsa valge oinas, kellel ei tohi olla mitte ainsatki laiku, ning süüakse ühiselt. Sellel eesmärgil on neil pea kõigis tähtsamates külades omaette maja või pigemini teatud laadi kabel, kus seda pidulikku söömaaega peetakse ja kus asetsevad mõned pühased (pühakute kujutised), mille ette nad vahaküünlaid süütavad. Selle väikse ehitise seinte ääres aga seisavad õlletünnid, mida pühitsetakse, enne kui nendesamade tühjendamiseks algust tehakse.”<sup>221</sup>

Siinpuhul on kirjeldaja selgelt teadvustanud toimingutekompleksi kuulumist kristlikusse taustsüsteemi, kuid ilmselt olid luteriusu pastorile harjumatud paljudes külades nähtud külakabelid ning see, et pühade ajal õnnistati kabeli seinte äärde toodud õllenõud. Ohverdamist kui toimingut pole eraldi esile toodud, kuid vastavatele seostele osutavad nii tapetud looma värv kui ka toimingu rõhutatud kogukondlikkus. Analoogseid arusaamu vahendab Tumanski kirjeldus sama

---

220 Väga lakooniliselt oli Georgi teoses sõnastatud teave isurite paganlikest püha-  
paikadest, näitena mainis uurija kümne versta kaugusel Peterburist Riia maantee  
veeres kasvavat “üht päris kõrget pärna, mille oksad on lähedal olevate puude  
okstega niivõrd põimunud, et sellest looduslik lehtla on tekkinud” (Georgi 1776a:  
27). Teatest ei selgu kuigi palju selle kohta, kas ja mis laadi riitusi selles paigas läbi  
viidi, ning olulisem näibki loodusteadlasest kirjeldaja jaoks olevat pühakohas aval-  
duv looduslik anomaalia.

221 *Dem Propheten Elias (Ilja prorok) zu Ehren, in welchem sie den Beschützen ihrer  
Heerden und besonders ihrer Schaaf verehren, wird gleichfalls ein jährliches  
feyerliches Fest in dreyen auf einander folgenden Tagen gefeyert, davon jedoch  
nur der erste Tag gottesdienstlich begangen wird. An oder vielmehr zu selbigen  
wird von ihnen ein ganz weißes Schaaf, welches auch nicht den geringsten Flecken  
haben muß geschlachtet und gemeinschaftlich von ihnen verzehret. Zu dieser  
Absicht haben sie fast in allen ihren Dörfern von einiger Bedeutung ein eigenes  
Haus oder vielmehr eine Art von Capelle in welchem diese festliche Wahlzeit  
gehalten und sich einige Obros (Bilder der Heiligen) befinden, vor denen sie  
Wachskerzen anzünden. An den Seitenwänden dieses kleinen Gebäudes aber stehen  
die Biertonnen, welche, ehe der Anfang mit Ausleerung derselben von ihnen  
gemacht wird, eingeseegnet werden.* (Trefurt 1785: 105–106.)

tähtpäeva tähistamise kohta “jaamidel”: ohvrisöömaajaks valiti küla karjast kõige parem oinas, mis looma peremehele kogukonna rahast kompenseeriti, samuti pruuliti kogukonna kulul õlut (Öpik 1970: 84). Püha peeti Trefurti ja Tumanski järgi kolm päeva, mis viitab ilmselt samuti kultuse aktsepteeritusele kiriku poolt.<sup>222</sup> Märkimisväärne on selliste pikkade jootudega ühenduses mainitud korralikkusenõue, milles kajastuvad nii riituslikule käitumisele seatud normid kui ka vajadus rahvalikud pidustused kontrolli all hoida, et vältida nende keelustamist ilmalike või vaimulike võimukandjate poolt. Tumanski andmetel oli eeljäpäev suur püha just Kotkos,<sup>223</sup> Mannovkas ja Tiensuus; muudes külades aga tähistati “neid päevi, millise pühaku nimele oli pühendatud kabel”.

Tähelepanu tuleb pöörata ka samas leiduval Tumanski seletusele, et jaamid kasutasid kabelite kohta nimetust “brašina” (*брашина*) ning kui kabel hävis, siis ehitati selle koha ümber tara ning pühakoht säilitati “brašina” nime all. (Öpik 1970: 84–85.)<sup>224</sup> Selline teade kajastab kujukalt pühaduse edasikandumise mehhanismi. Kabelikoha pühadus ei piirdunud mitte ainult kultushoonega, vaid hõlmas konkreetset piiritletud maa-ala ja sellel asetsevad loodusobjekte. Jälgitav tendents omakorda osutab kristlike ja paganlike püha-kategooriate lõimumisele ning erilaadiliste sünkretistlike vahevormide tekkimisele.

Prohvet Eelija kultuse haakumine puude ja allikate pühakspidamisega tuleb kaudselt esile ka Porthani ja Zeträuse kirjutises.

“Lisaks muule ebausule (nii nagu mitmete pühade puude palumine) austavad nad suurel määral üht allikat nimetusega *Illän lähdet* (Eelija allikas): selle kõrval seisab kõrge tamm, mida peetakse päris pühaks. Selle veel, mis on klaar ja värskendav, arvavad nad suure väe olevat. Eelijapäeval (näib, et nad peavad teda oma eriliseks kaitsepühakuks), kesksuvisel ajal peavadki nad selle lähedal laata, mida kutsuvad *Elioschan markinat*, ja peavad seda aega eriti pühaks.”<sup>225</sup>

222 Ka 20. sajandi folklooriüleskirjutustes mainitakse järjepidevalt külapühade kolme-päevaseid tsükleid (vt Västrik, ilmumisel).

223 Kotko küla eeljäpäevased oina ohverdamised on hästi dokumenteeritud 20. sajandi folklooriüleskirjutustes (vt Haavio 1961: 69–72; Oinas 1985; vrd ptk 7.1.3). Nende andmete järgi on 19. sajandil oina pea ja sisikond heidetud Lauga jõe “umbabajasse”, et ära hoida laste ja kariloomade veeõnnetused.

224 E. Öpik (1970: 133) pidas sõna *bratšina* kasutamist kabeli tähenduses Tumanski eksituseks ning arvas õigustatult, et see tähistas ennekõike külakogukonna ühispidustust. *Bratšina* mõiste kasutamine eelija- või peetripäevaste pidustuste tähenduses on dokumenteeritud nii eelnevatel (vt ptk 4.3.3) kui ka järgnevatel kirjeldusperioodidel.

225 *Utom andra widskeppelser (såsom att de tillbedja wiða heliga trån), hyfa de mycken wörndad för en källa, kallad Iliän Lähdet, (Eliä källa): wid hwilken står en hög ek, som hålles i mycken helgd. Detta watten, som är klart och friskt, till-lägga de mycken kraft. De hålla ock derstädes på Eliä dag (de synas hålla honom för sitt besynnerliga skyddshelgon), wid midsommartiden, en marknad, kallad af dem Elioschan markinat, och Begräfningar skilja för besynnerligen helig.* (Porthan

Raviallika kristlik pühitsemine kajastub selle vadjapärases mitmuslikus nimekujus (vt *iliä lähtēd*; VKS III: 199–200). Kultuse aktsepteerimisest kiriklike ja ilmalike võimude poolt annab tunnistust pühakoha lähedal vastaval kirikupühal laada pidamine. 20. sajandi folklooriüleskirjutuste kohaselt olid sedalaadi pühakohad vadja rahvausundis kaasatud kirikupraktisisesse: nende juurde korraldati kirikupühadel ristikäike, loodusobjektide külge või juurde asetati ikoone ning samasse rajati kabeleid (vt Västriik 1999b: 173–174). Porthani ja Zeträuse teadet on seostatud Iljoša (vene *Ильши*, soome Iljussa) küla lähedal asuva pühakohaga, kus 19. sajandil paiknes lisaks pühaks peetud puule, jäljega ohvrikivile ja allikale õigeusu kabel, mis oli siis populaarne palverännakute sihtpunkt (vt Haavio 1961: 117; Västriik 1999a). Nii on tõenäoline, et ka 18. sajandi lõpul oli selles kohas asunud loodusobjektide austamine põimunud kristliku kultusega, kuid soome uurijate lühidas kirjelduses ei leidnud see täiel määral kajastamist. Uurijad nägid pühakohas esmajoones paganliku kultuse manifestatsiooni ning ei pööranud tähelepanu selles avalduvatele kristlikele elementidele.

Usutavasti polnud siiski mitte kõik pühakohad ja kultustoimingud 18. sajandi lõpus “kristlikult okupeeritud” (Haavio 1961: 113–114). Näiteks sobib anonüümses *Vanha Tuutari* käsikirjas leiduv kirjeldus Hevaa kandi isurite puude- ja kividekultuse kohta, mis pakub teavet pühakohas läbi viidud kultustoimingutest.

“Serepetta kihelkonnas oli viis või kuus versta kirikust eemal üks väike metsatukk, mida kutsuti või nimetati Ukkola. Seal kasvas ka veidi kadakaid. Seda [kohta] peeti nii pühaks, et ei söandatud ühtegi lehte puust võtta. Sinna viidi ka esimesed uudseviljad lehmadel ja naistelt. Iga aasta peetripäeva hommikul tuli viia kivi või kolm väiksemat kivi [metsatukka] minnes; sinna viidi toitu ja jookke, kaeti [laud] või asetati varemeisse, ja see kiviküngas oli juba nii suur kui kaks suurt tuba. Seda austasid isurid ja osa soomlasi. Kuid nüüd juba ligi 30 aastat [tagasi] andis praost Castegren [käsu] see hävitada ja varemed laiali ajada.”<sup>226</sup>

Pühakohta kivide kandmise näol on tegemist ilmselt sama kultusevormiga, mida on vadjalaste ja isurite usundi kirjeldamisel korduvalt mainitud juba varasematel uurimisperioodidel (vrd ptk 3.2.2 ja ptk 4.2.2[14]). Erinevalt analoogset teavet vahendavast sinodikohtu protokollist viidi selles kohas kultuslikud toi-

---

1802: 2; vrd Ojansuu 1906: 3.)

226 *Serebethan seuracunnas 5 eli 6 virsta kirkolda oli yxi pieni corkia metzistö, jota cutzuit eli nimiettyt Uckola. Siinä kasvoi myös vähän kataij. Sitä pijt njn pyhänä, ettej uskaldanet yhtä lehte puusta otta. Sinne vietin myös ensimmäiset hedelmät uutisista lehmistä ja vaimoista. Joka vuosi Pietarin aamuna piti viemän kiven eli pienempi 3 kive mäsnes, sinne vietin ruoca ja juoma, caettin eli laatoivat raunion, ja se kivivuori oli jo niin suuri kuin 2xi suurta tupa. Tätä palveljt ingerikot ja osa suomalaisi. Mutta nyt jo liki 30 vuotta andoi provasti Castegren sen hävittä ha raunion levittä. (Tuntemattoman... 2004: 271; vrd Haavio 1961: 117–118.)*

mingud (uudseohvri toomine, kivide kokkukandmine, ühine söömine ja joomine) läbi mitte eeljäpäeval, vaid peetripäeval. Pühakoha ilmsele seotusele äiksega aga viitab paiga nimetus Ukkola (vrd isuri *ukko*, vadja *ukkojürü* 'äike, pikne'; Nirvi 1971: 622; VKS I: 359; vrd Haavio 1961: 121). Kivirauna läheduses kasvavate kadakate pühadus on markeeritud keeluga siit "lehtegi" võtta. Kirikuvõimude reaktsioonina leiab tekstis kajastamist luteriusu preestri tegevus pühakoha hävitamisel, mis näitab, et kirik kultust ei aktsepteerinud.

### 5.3.4. Juustelõikamine ja rituaalne rõivastus

Pea kõikides selle ajastu vadjalaste ja isurite kohta käivates kirjutistes käsitleti lisaks ebausü avaldumisvormidele nendele rahvastele tunnuslikke rõivaid ja pulmakombeid. Võrreldes varasemate kirjeldusperioodidega, mil mõlemat teemat puudutati ühenduses sobimatute tavade keelamisega, tulid 18. sajandi lõpu kirjeldustes need valdkonnad esile teistsugustes seostes. Kõik uurijad kirjeldasid positiivses võtmes vadja ja isuri naiste rõivastust, mille poolest need eristusid kirjeldajate meelest kõigist teistest piirkonnas elavatest rahvastest (vt Georgi 1776a: 26; Trefurt 1783: 14–15; Porthan 1802: 1–2; Ojansuu 1906: 2–3, 5; Öpik 1970: 68–76, 87–102).<sup>227</sup> Kirjeldajate tähelepanu kõitis naiste rõivakomplekti rikkalikkus, nt mitmesuguse vormi ja keeruka ülesehitusega peakatted, kaunistustega ees- ja tagapõlled, iselaadi lõikega särgid ja vanapärast tüüpi pealisriided, vööd, rohked ehted, jms. Pea kõigist kirjutistest võib leida ühe või teise erilise riideeseme või ehte rahvapäraseid etnograafilisi nimetusi. Rõivastuse olulisusest selle perioodi kultuurikirjelduste loomisel annavad tunnistust ka nii Georgi, Trefurti kui Tumanski töödes avaldatud graafilised kujutised (gravüürid, joonistused) isuri ja vadja naistest.<sup>228</sup> Kõige üksikasjalisemad andmed rõivastuse kohta leiduvad Tumanski kirjutises, milles on põhjalikult vahendatud nii isuri naiste riidetust kui ka tšuuditaride erinevatele earühmadele (neiud, noorikud, abielunaised, eided) tunnuslikke rõivakomplekte. See unikaalne materjal lubab sedastada mitmeid arhailisi jooni naiste rõivastes, samuti rõivastuse ja teatud staatussümbolite muutumist seoses ühelt eluperioodilt teisele üleminekuga.

Iseloomulikult selle perioodi kirjutistele on andmed rõivaste kohta sageli esitatud kõrvuti pulmakommetega, mis oli samuti üks toonaste uurijate "lemmikteemasid" vadjalaste ja isurite eripära kirjeldamisel (vrd Georgi 1776a: 26; Trefurt 1783: 19–20; 1785: 91–104; Porthan 1802: 2–3; Ojansuu 1906: 3–5; Öpik 1970: 76–79, 81–84; 102–107; *Tuntemattoman...* 2004: 265–266). Pole

227 Meeste rõivastusele nii suurt tähelepanu ei osutatud, sest nende rõivamood oli uurijate sõnul üldjoontes venelaste ja soomlastega sama.

228 Vt Georgi 1776b: 26–27; Trefurt 1785; Öpik 1970: 88, 97–98, 100, 103. Etnograaf N. Šlögina järgi on Georgi teoses esitatud gravüüridel ja kirjeldustes soome naise iseloomuliku rõivastusena kujutatud tegelikult vadja naise rõivastust (vrd Georgi 1776b: 18–20; Šlögina 1977: 125).



teada, kas ükski uurijatest ise mõne pulmarituaali juures viibis; pigem näib see olevat olnud valdkond, millest meelsasti uurijatele kõneldi ning mis seetõttu korduvalt kajastamist leidis. Kõige üksikasjalisema ja pikema kosjade- ja pulmakirjelduse esitas Trefurt tšuudide kohta, mille abil autor soovis näidata teistele ajaloo huvilistele selle rahvarühma selget eristumist nii isuritest, soomlastest kui ka eestlastest (vt Trefurt 1785: 103–104). Uurija kirjutas keerukast, mitu päeva kestvast siirderiitusest, mille eri osad leidsid aset pruudi ja peigmehe kodus. Nii nagu teised selle perioodi kirjeldajad, rõhutas Trefurt pulmarituaali pidevalt saatvaid laule ning itkemist. Pulmade juurde kuulus kiriklik laulatus ja riituste käigus kasutati mitmel puhul ikoone. Kõrvuti pühapiltide austamise ja kinkimisega oli pulmakombestikulisel kohal korduv õllepakkumine ja -joomine, raha kogumine, toimingud pulmaleivaga ja vee pritsimine. Trefurt väljendas mõne “imelikuna näiva kombe” puhul imestust ja püüdis vastavate toimingute tähenduse kohta “vanadelt tšuudidelt” enam teada saada. Mitme kombe algupära Trefurtil enda sõnul siiski välja selgitada ei õnnestunud ja nii piirdus ta vaid “tseremooniatega” kirjeldamisega. (Samas: 97–98.)

Kuigi vadjalaste ja isurite rahvarõivaste kirjeldusi ja pulmakombeid on etnograafid varem põhjalikult analüüsinud (vt nt Prõtškova 1930; Ränk 1960: 24–40; Öpik 1970: 29–43; Ariste 1974a: 57–124; Šlõgina 1977; 1978; 2003: 570–576, 581–583, 603–611), vaatlen nende valdkondadega ühenduses kahte usundiga haakuvat teemat.

Esimene neist on 18. sajandi lõpu kirjutistes korduvalt märkimist leidnud kurioosne tava lõigata pulmade käigus maha nooriku juuksed. Vastavat paganlikku kommet mainiti 16. sajandi dokumentides (vt ptk 2.4.4) ning selle sage esilekerkimine kaks ja pool sajandit hiljem annab tunnistust tava püsimisest vadjalaste ja isurite kombestikulisel hoolimata vaimulike püüdest kommet kaotada.<sup>229</sup> 18. sajandi lõpu kirjeldustes pole uurijad juustelõikamise kommet tauninud ning see köitis kirjeldajate tähelepanu kui eriline pulmakomme. Trefurti tähelepanekute kohaselt lõigati pruudi juuksed maha ja aeti ta pea paljaks kohe pärast laulatust, kui pruut oli sõidutatud peigmehe koju. Toiming viidi läbi saunas, seda saatis pruudi ja pruutneitside itkemine ning juustelõikamisele järgnes abielunaisele tunnusliku peakatte pähepanemise tseremoonia. (Trefurt 1783: 20.) Oma täiendavas kirjutises autor veidi korrigeeris varemalt esitatud andmeid, nimetades riituse läbiviimist pulmade kolmanda päeva hommikul, mil pruutpaar jõuab tagasi peigmehe majja (Trefurt 1785: 100–101).

---

229 Pulmadeaegne rituaalne juustelõikamine on olnud tuntud samuti teistel läänemere-soome rahvastel, millele viitavad lisaks vastavatele kombekirjeldustele juustelõikamisega seotud motiivid pulmaitkudes. Eestlaste hulgas tuntud analoogset tava kirjeldasid nt mitmed 17. ja 18. sajandi õpetlased. Aja jooksul asendus abielunaise pea kiilaksajamine juuste lühemaks või mõne üksiku juuksesalgu lõikamisega, samuti toimingu sümboolse matkimisega. (Lähemalt vt Konkka 1985: 171–175; Salve 1998: 95–98.)

Tumanski mainis juustelõikamise kommet oma töös koguni neljal korral, osutades teatud erinevustele tšuudide ja jaamide kombestik. Uuriija sõnul pidi jaami noorik pead pügama kuni esimese lapse sünnini, mille järel hakkas ta taas juukseid kasvatama ning võis kanda abielunaisele tunnuslikke ehteid (Õpik 1970: 84). Tšuudi naistel aga aeti tema kirjelduse kohaselt pea laulatusejärgselt paljaks ning seda tegevust tuli iga kahe nädala tagant korrata (samas: 99, 102). Vastavate representatsioonide loomise tagamaid silmas pidades on tähenduslikud Tumanski seletused selle kombe algupära kohta. Kaasaegsest ajalookirjutuse diskursusest lähtus uurija tõlgendus, milles ta seostas kombe – vastavalt oma kontseptsioonile tšuudidest kui muistsest sõjakast rahvast – varasemate sõjapidamisviisidega. Tumanski vahendatud ratsionaalne tõlgendus, mille ta selgelt informantidele endile omistas, on aga arvatavasti rahvapärane.

“Mõned peavad selle põhjuseks muistset tava, et sõja ajal pidid nii mehed kui naised minema taplusse või kaitsma küla ründajate kallale tungi eest. Sellisel juhul tegi põetud pea palju hõlpsamaks vaenlase käest minema lipsamise, kui asi läks käsikähmluseni, nagu muistsetes taplustes kombeks. Neil on seegi kasu teistega võrreldes, et mehed ei kisu juustest nagu teistel rahvastel. Eided, kes oma tavasid varjavad, räägivad nüüd, et juuste pügamine neil on kombeks võetud selle jaoks, et mütsid paremini peas seisaksid, sest kui juuksed on pikad, võivad need kergesti [peast] ära kukkuda. Ja ka see pidi neid selleks sundima, et ükski mees ei taha elada naisega, kelle juuksed pole põetud või lõigatud.”<sup>230</sup>

Siintoodud lõik kajastab kujukalt rahvapäraseid kõlblus- ja iluideaale, mille eripära uurijatele silma hakkas.<sup>231</sup> Kumbki Tumanski tõlgendustest ei ava kuigi hästi tava usundilist tausta, mis oli ilmselt seotud arusaamaga juustesse kätketud elujõust ning naise staatuse muutumisega abiellumisel. Nimetatud tähendusseostele osutavad edasised toimingud äralõigatud juustega. Trefurti järgi põletati

---

230 *Некоторые мнят быть сему причиною древнее обыкновение, что в военное время мужчины и женщины должны были идти на сражение или защищать обуреваемое от нападающих селение; в таком случае обритая голова весьма способствовала к увертке от неприятеля, когда дело дойдет до кулаков, борьбы и ручного бою; по примеру древних сражений. – Выгода им сия пред прочими и к тому служит, что мужья, не рвут за волосы, как у других народов. Скрывающая свои обычаи старухи говорят ныне, что бритье волос у них введено для того, дабы скуфьи крепче на голове держались, ибо когда длинные волосы, они легко свалиться могут; да и сие будто их к тому понуждает: что никакой мужчина не захочет жить с женой, если не обрита или не острижена у нее голова. (Õpik 1970: 102, 104.)*

231 Vadjalaste uurijatest erinev suhtumine ilusse ilmnes sama uurija arutluses tšuudi naiste tava üle oma jalgu paksuks mähkida. Sarnaselt eespoolkäsitletule seostas Tumanski ka seda kommet tšuudide muistse sõjakusega: mähitud jalad kannatavad paremini nuiälööke. (Samas: 104, 154.)

juuksed kohe pärast mahalõikamist, Tumanski aga vahendas lisaks põletamisele laiemalt levinud tava, mille kohaselt pruudi juuksed anti peigmehe kätte, “kes neid surmani alal hoiab ja koos naisega kirstu paneb” (vrd Trefurt 1783: 20; Öpik 1970: 105). Arvatavasti oli selliste menetluste eesmärgiks ära hoida juuste kui maagiliselt aktiivse objekti sattumine pahatahtliku inimese või üleloomuliku olendi valdusesse. Juuste säilitamises ja hauda kaasaandmises avaldus E. Öpiku järgi ka seos “arusaamadega hauatagusest elust, kus võib iga eluea jooksul irdunud juuksekarva ja küünejuppi veel tarvis minna” (Öpik 1970: 154–155). Juuste andmine mehele kajastas ühtlasi patriarhaalsele ühiskonnale iseloomulikke võimusuhteid, mille kohaselt naise juuste valdajana omas mees pärast abiellumist võimu oma abikaasa üle. Vastavat rahvalikku arusaama vahendas kujukalt Zet-räuse teade, mille järgi naise ema jättis juuksed peigmehele sõnadega “võta nii juuksed kui pea, sina oled tema isand ja tema on sinu ori”.<sup>232</sup> Usundilise tausta taandumisele viitab selgelt Tumanski maining juuste müümise kohta soldatitele (samas: 105).<sup>233</sup>

Teiseks on usundiliste arusaamadega ühenduses põhjust peatuda Trefurti kirjutistes kahel korral mainitud erilisel valgel rõivastusel, mis rituaalide läbi viimiseks selga pandi. Lisaks juba eespool käsitletud veehaldjale suunatud riitusele (vt ptk 5.3.2) kanti samalaadset rõivastust uurija sõnul ka ravirituaalide käigus, mida viidi läbi vastavalt kogukonna rituaalispetsialisti juhtnööridele. Trefurti hinnangul oligi tšuuride “ürgsetele ebausukommetele” tunnuslik usk nõidadesse, kellest kirjutamisel kasutas ta vajapäraseid sõnu *Neidas* ja *Neida* (vrd *neita*; VKS IV: 77; Tumanskil *nauma*, *naüda*; Öpik 1970: 113, 186). Trefurt vahendas unikaalset teavet ravimisprotseduuri etappide kohta, alates nõia juurde minekust ja haigustekitaja diagnoosimisest kuni erinevate menetlusteni haigusel vabanemisel.

“Nende muudest kommetest võib veel ära märkida. Kui keegi nende hulgas, olgu see mees, abielunaine, sulane või tüdruk haigeks jääb, siis läheb ta nõidmeistri juurde, keda nad *Neida* kutsuvad, avaldab talle oma häda, ja annab talle võimaluse kohaselt või vabal tahtel ühe rahatüki. Seejärel võtab nõidmeister tavalise suure sõela, milles harilikult jahu sõelutakse, ühe suure nõela koos pika niidiga, ja torkab selle ühe suure leivakooriku sisse, hoiab mõlemat sõela kohal, ja selle järgi kuidas leivakooruke end liigutab, saab ta sealt teateid haiguse kohta, mis seisnevad peamiselt selles, kust see tulnud on, kas see on ravitav või ravimatu, mis vahendeid selle vastu kasutada jne. Ravimisvahendid seisnevad üldiselt nõuandes minna öösel *Neida* poolt määratud teatud kõrvalisse kohta, ja end seal, et keegi ei näeks, puhaks pesta; samuti ei tohi vett sinna mitte keegi teine peale haige enda

232 *Tag både håret och hufwudet, du är hennes herre, och hon din undersåte!* (Porthan 1802: 2; vrd Ojansuu 1906: 3–4.)

233 Vadjalastel püsis noorikute pulmadeaegne pea kiilaks ajamine 19. sajandi keskpaigani (vt Ariste 1974a: 64; Šlögina 1978: 264).

kohale kanda; end täitsa puhastesse ja pikkadesse valgetesse rōivastesse, mis maani ulatuvad, riietada; end pikali maha heita ja kõige selle eest, mida ta halba korda on saatnud, andestust paluda. Samuti kirjutab ta ette järgmise vormeli: Võta see mulle peale pandud haigus tagasi ja anna mulle vastu minu tervis. Seepeale läheb haige, pärast seda, kui ta on oma pikad valged riided ära võtnud, tagasi koju.<sup>234</sup>

Kirjelduse kohaselt pandi valged riided selga üksnes maale mahaheitmise ja halva eest andekspalumise ajaks. Lisaks rōivaste valgele värvile oli ilmselt väga oluline kehakatete puhtus. Etnograafid on oma uurimustes püüdnud mainitud valget rōivast lähemalt identifitseerida ja seostanud selle linasest riidest, hõlmadega pikk-kuuega (vt *rüüdi* ehk *rüüde*; Ränk 1960: 25), mida Tumanski kirjeldas kui tšuudi neiu pidulikku pealisriiet (Õpik 1970: 95, 147, 158).

Trefurti kirjeldatud valged rōivad lubavad vaadelda neid kui rituaalset rōivastust, mida kanti ohvri- ja ravitoimingute ajal. Ravitoimingute läbiviimise paik sõltus nõia pandud diagnoosist haiguse päritolu kohta. Antud juhul kirjeldas Trefurt tõenäoliselt maast tulnud haiguse ravimist, mistõttu oli põhjendatud hilisem kontakt maapinnaga. Tuntavalt traditsiooniline on ravimisel kasutatud maagilisel suhtemudelil – mina sulle, sina mulle – põhinev vormel, mis on hästi dokumenteeritud 20. sajandi folklooriüleskirjutustes (vt Ariste 1974b).

Erinevalt 16. sajandi kirjeldustest, mis keskendusid vadjalaste ja isurite arbuja-institutsiooni tasalülitamisele, nägid 18. sajandi lõpu uurijad nõidades kohalikke teadmamehi ja -naisi, kes kasutasid kurioosseid tehnikaid haigete ravimisel ja valdasid teadmisi muistsete kommete kohta.

---

234 *Von ihren anderweitigen Gebräuchen ist noch zu merken. Wenn Jemand unter ihnen, es sey Mann, Eheweib, Bauerjunge oder Bauermägdchen krank wird: se geht er zum Hexenmeister, den sie Neida nennen, eröffnet ihm sein Anliegen, und giebt ihm nach Vermögen oder Willkühr ein Stück Geld. Sodann nimmt der Hexenmeister ein gewöhnliches grobes Sieb, in welchem man sonst Mehl sichtet, eine große Nähnaedel mit einem langen Zwirnfaden, und stecket solche in eine Rinde groben Brods, hält dieselbe über das Sieb, und je nachdem die Brodrinde sich beweget, nachdem fallen seine Aussprüche von der Krankheit aus, die größtentheils darinn bestehen, woher sie entstanden, ob sie heilbar oder unheilbar sey, was für Mittel dafür zu brauchen, u.d.g. Die Heilmittel bestehen gemeiniglich in dem Rathe, in der Nacht an einen vom Neida bestimmten gewissen entfernten Ort heimlich hinzugehen, und sich daselbst, jedoch so, daß es Niemand gewahr wird, rein zu waschen; auch darf das Wasser dazu nicht einmal von einem andern, als dem Kranken selber; getragen werden; sich ganz rein und in langen weißen Kleidern, die bis auf die Erde herabhängen, anzuziehen; sich auf die Erde niederzuwerfen und um Wergebung alles dessen, was er etwas böses begangen, zu bitten. Auch pflaget er ihnen folgende Formel vorzuschreiben: Nimm die mir auferlegete Krankheit zurück, und gieb mir meine vorige Gesundheit wieder. Hierauf geht der Kranke, nachdem er vorher seine lange weiße Kleider abgelegt, wider zu hause. (Trefurt 1783: 21–22.)*

## 5.4. Peatüki kokkuvõte

18. sajandi viimase veerandi Peterburi kubermangu rahvarühmi tutvustavad kirjutised kuuluvad krestomaatiliste tekstidena vadjalaste ja isurite kirjeldamise “kullafondi”. Selles peatükis käsitletud töödega sai alguse nende rahvaste kui eraldiseisvate etnograafiliste rühmade tunnustamine ja teaduslik uurimine. Vadjalaste ja isurite uskumusi ning kombeid kirjeldati selleks, et neid teistest etnilistest rühmadest eristada ja nende päritolu välja selgitada.

Ajastu kirjeldustele on iseloomulik etnograafiliste andmete, uurimistulemuste seostamine keskaegsetes ajaloodokumentides mainitud rahvastega. “Äsjaavastatud” etnilised rühmad seostati vanavene leetopissides esinevate etnonüümidega. Kõige kujukamalt tuleb see välja vadjalaste ja leetopisside tšuudide samastamisel. Kui Trefurt on oma sellealastes tõlgendustes küllaltki tagasihoidlik, siis Tumanski teoses lähtuvad paljud kommete seletused ideest, et tšuudid olid muistne sõjakas rahvas. Nii Trefurti kui Tumanski töödes võib märgata varasemate autoriteetsete uurijate seisukohtade mõju esmase etnograafilise ainese tõlgendamisel. Selle ajastu autorid toetuvad ka üksteise töödele, ilma otseselt oma allikatele viitamata.

Teadmised, mis olid saadud uuritavate rahvaste esindajatega kokku puutudes, sõnastati reeglina suurte üldistustena, mis käisid vastava etnilise rühma kui terviku kohta. Vadjalasi ja isureid on nendes töödes kirjeldatud peamiselt kui kurioosseid kombeid ja uskumusi järgivaid “abstraktseid universaale”. Vaid üksikutel juhtudel on selle ajastu töödes kultuurilist “teist” kujutatud “abstraktse üksikuna”, oma etnilise rühma skemaatilise esindajana (nt Georgi kirjutises mainitud lesestunud isuri naine või Trefurti “sünnilt tšuuditar”, kes oli uurija võtmeinformant vadjalaste juures).

Erinevalt rootsiaegsetest dokumentidest ja sajandialguse sinodikohtu protokollidest pole neis kirjutistes täpsemalt määratletud, millistes küldes ning millised konkreetset inimesed on üht või teist tava tundnud. See erisus põhineb 18. sajandi lõpu kirjelduse teistsugusel suunitusel, mis väärtustas erilisi kombeid kultuurierinevuste tähistajaina. Valgustusaja vaimust inspireeritud õpetlaste tähelepanu köitsid enamal määral arhailised, uurijatele kurioossetena tundunud kultuurielemendid. Kirjeldustes on enamat tähelepanu pööratud isuri ja vadja naistele, mida võib seletada naiste rõivastuse, pulma- ja matusekommete (nt pulmade aegne juustelõikamine, surnute itkemine) traditsioonilisuse ja vanapärasusega.

Uurijad kirjeldasid sellelgi perioodil vadjalaste ja isurite sünkretistlikke usundinähtusi, milles olid segunenud paganlikud ja kristlikud arusaamad. Tekstide analüüsimisel ilmnes, et osa riitustest oli selleks ajaks selgelt kaasatud kristlikusse kultusesse, mille kohta andsid tunnistust neis kirjeldustes rohkem või vähem nähtavad kristlikud elemendid. Teine osa riitusi (nt kalapüügihooaja alustamine, kivikangrute loomine) polnud kirjelduste kohaselt kiriklike toimingutega seotud, millele osutab kristlike elementide puudumine vastavates

mainingutes. Samas peegeldavad tekstid õpetlaste katseid kujutada vadjalaste ja isurite usundilisi arusaamu rohkemal määral paganlikena, neid veel enam mütologiseerida. Teiste rahvaste mütoloogiate eeskujul püüti avastada vadjalaste ja isurite paganlikku panteoni, tõstes jumalate seisusesse kristlikke pühakuid ja madalama mütoloogia olendeid. Esile tuleb tendents vähendada kristlike elementide osatähtsust kirjeldustes, pidades neid võõrasteks või mitteolulisteks “muistsete kommete” mõistmisel.

## 6. RAHVALUULEKOGUJATE MÄRKMED JA REISIKIRJAD: 19. SAJANDI SOOME UURIJATE KOHTUMISED ÕIGEUSKLIKEGA

Kuendas peatükis on analüüsitavaks aineseks 19. sajandi rahvaluulekogujate ja keeleuurijate reisikirjeldused ja kirjad, samuti välitööde tulemusena arhiveeritud ja publitseeritud tekstid. Vaatlen selle ajajärgu uurijate suhtlemisviise vadjalaste ja isuritega ning jälgin, kuidas avaldub kirjeldustes välitöödel kohatud informantide subjektsus. Soome õpetlaste ja üliõpilaste enama tähelepanu pälvisid nendel uurimisretkedel isurid, kelle hulgas olid rahvaluulekogujate arvates vanemad, eepilised runod paremini säilinud. Uurijate vadja-huvi motiveeris suurel määral vadja keele kõnelejaskonna väiksus ning vadjalaste assimileerumine venelastega.

Vadjalaste ja isurite rahvaluule kogumise ja uurimise kohta 19. sajandil on kirjutatud mitmeid ülevaateid ja üksikkäsitlusi.<sup>235</sup> Siiski ei ole selle peatüki eesmärk uurimislugu uuesti kirjutada, vaid keskenduda mõnele konkreetsele küsimusele ja olulisele taustategurile, mida seni on uurimisloos vaid möödaminnes puudutatud. Esmajoones pööran järgnevalt tähelepanu sellele, kas ja kuidas avaldusid sellel perioodil folkloorikogumise juures usuga seotud küsimused: kuidas mõjutas kontaktisaamist ja suhtlemist uurijate ja “rahva” erinev konfessionaalne taust ja missugused olid eri osapoolte stereotüüpsed arusaamad teiseusulistest. Jälgin, missugune oli uurijate suhtumine õigeusu institutsioonidesse ja selle uskkonna liikmetesse, ning teiselt poolt, missugune oli õigeusu vaimulikkonna suhtumine uurimistegevusse. Tunnen huvi ühtlasi selle vastu, kuidas tulid rahvaluulekogujate kirjeldustes esile “paganluse jäänused” ning mil määral need suhestati teiste soome-ugri rahvaste usundiliste arusaamade ja etnograafiaga.

Siinsel lähenemisel on haakumisi soome autorite töödega, sest isurite ja vadjalaste kirjeldajatenä annavad 19. sajandil tooni soome rahvaluulekogujad ja õpetlased. Nii on Ingerimaa soomesugu rahvastelt suulise pärimuse kogumine ja selle uurimine kuulunud soome rahvusteaduste juurde ning seda on käsitletud lahutamatu osana rahvuslikust (suur)soome uurimisprojektist (vt Wilson 1976). Minu käsitlusel on rohkem kokkupuutepunkte viimase kümnendi vältel avaldatud soome uurijate töödega, milles uurimislugu refleksiivselt vaadeldakse. Rohkesti inspiratsiooni on pakkunud Arno Survo monograafia (2001), milles autor kirjeldab Ingerimaad kui sümbolset perifeeriat, millele soome ja vene uurijad on eri ajajärgudel omistanud tähendusi põikuvatelt ideoloogilistelt positsioonidelt lähtuvalt. Survo näitab, kuidas kohalikud rahvarühmad eksotiseeriti, kuulutati kuuluvaks mittekultuurse kategooriasse, mis võimaldas neile projitseerida

---

235 Vt nt Salminen 1929a; Haltsonen 1957; Honko 1962: 70–83; Nenola 2002: 38–44.

uurijate endi jaoks olulisi ideid (vt nt Survo 2001: 33–35, 74–79). Survo tegeleb oma uurimuses muuhulgas ka uurija ja uuritava suhetega loitsutraditsiooni talletamisel ja esitab sellega ühenduses mitmeid intrigeerivaid seisukohti, mida püüan oma käsitluses teistest aspektidest vaadelda ja edasi arendada. Aja- ja mõtteloolise konteksti osas toetun Pertti Anttose hiljutisele uurimusele (2005), milles autor juhtis tähelepanu rohketele seostele 19. sajandi soome rahvusluse, folkloorihuvi ja soome-ugri ühtsust rõhutava uurimisparadigma vahel. Anttose teoreetilise kallakuga uurimus võimaldab mikrotasandil järele proovida tema poolt välja pakutud konstruktsioonide sobivust Ingerimaa rahvaste uurimisloole.

## 6.1. Soome-ugri keelte ühtsus ja soome rahvuslus

Vadjalased ja isurid kui eraldiseisvad etnilised rühmad “avastati” saksa, vene ja soome uurijate poolt 18. sajandi lõpus (vrd ptk 5.2). Peterburi kubermangu läänemeresoome rahvarühmade esmane etnograafiline kirjeldamine toimus ühenduses kogu Venemaa etnilise mitmekesisuse kaardistamisega, mille tarvis korraldati teaduslikke ekspeditsioone, pandi kirja keelenäiteid ja avaldati ülevaateid. Uurimisretki korraldati ennekõike poliitilistel ja majanduslikel kaalutustel Venemaa idaaladele, keskustega seni lödvemalt seotud piirkondadesse, ning inimeste uurimine oli maavarade ja muude loodusrikkuste uurimise kõrval siiski teisejärguline (Leete 2000: 77).

Kui 18. sajandil osales Vene Teaduste Akadeemia korraldatud suurtel ekspeditsioonidel mitmeid saksa õpetlasi,<sup>236</sup> siis 19. sajandil – pärast Soome alade liitmist Venemaaga – tõusid geograafide, etnograafide ja lingvistidena esile mitmed soome päritolu uurijad. 1809. aastal Vene tsaaririigi koosseisus asutatud Soome Suurvürstiriigi alamatele tähendas poliitiline muutus senise rootsi orientatsiooni teisenemist ja pakkus soome teadlastele võimaluse oma oskusi rakendada Venemaa rahvaste uurimisel. Tõenäoliselt polnud tegemist juhusega, et just soome õpetlased tõusid sellel ajajärgul esile soome-ugri ja samojeedi rahvaste uurijatena. Näiteks 19. sajandi esimestel kümnenditel toimus vürst Rumjantsevi toetusel 1820. aastatel Anders Johan Sjögreni pikk uurimisretk soome-ugri rahvaste juurde (vt Branch 1973). Viljakad olid Matias Aleksanteri Castréni uurimisreisid Venemaa Euroopa osa põhjaaladele ja Siberisse aastatel 1841–1844 ja 1845–1849 (vt Künnap 1974). Castréni kirjutised said nii Soomes kui ka mujal maailmas tuntuks ning tema laialt kajastatud tegevus pani aluse sugulasrahvaste uurijate koolkonnale Soomes (Korhonen *et al* 1983: 55–56). Teiste hulgas võib esile tõsta nt August Ahlqvisti, kes tegeles paljude soome-ugri keelte uurimisega, pühendades rohkesti tähelepanu läänemeresoome rahvastele (vt Korhonen 1986: 79–97).

---

236 Lisaks eelmises peatükis käsitletud Johann Gottlieb Georgile (vt ptk 5.2) osalesid nt Venemaa põhjaalade uurimisel Daniel Gottlieb Messerschmidt, Gerhard Friedrich Müller ja Peter Simon Pallas (vt Leete 2000: 16, 78).



Toonase kujuneva fennougristika rahvuslikule ja keelelisele determineeritusele osutab tõik, et soome-ugri rahvaste vastu tundsid huvi lisaks soomlastele ka ungari teadlased, kellest läänemeresoome rahvastega ühenduses võib nimetada 1840. aastatel Venemaal töötanud Antal Regulyt (vt Palmeos 1974). Kui algselt oli ungarlaste uurimisretkede eesmärgiks *Magna Hungaria* kadunud hõimude leidmine, siis alates Regulyst polnud sedalaadi romantilised kujutlused enam aktuaalsed (vrd Leete 2000: 87). Ajastule iseloomulikult tegeleti soome-ugri rahvaste uurimisel ühendatult keele, etnograafia, rahvaluule, mütoloogia ja usundiga, sest toonases uurimispraktikas polnud nende teadusharude vahel selgeid piire veel välja kujunenud.

Oluline on märkida, et samasse ajajärku 19. sajandi esimestel kümnenditel jäi ka soome rahvosluse sünn. Porthani ajal Turu ülikooli õppejõudude ja üliõpilaste hulgas alguse saanud rahvusromantilise liikumise keskuseks kujunes pärast Turu 1827. aasta suurtulekahjut Helsingi, kuhu koliti lisaks muudele ametiasutustele ka keiserlik akadeemia. 1831. aastal asutasid Helsingi ülikooli juures tegutsenud rahvuslikult meelestatud õpetalased Soome Kirjanduse Seltsi, mille eesmärgiks oli soome keele ja rahvusliku mõtte arendamine.<sup>237</sup> Venemaal elavaid hõimukaaslasi hakatigi uurima selleks, et rohkem teada saada omaenda eelajaloo kohta – keelesugulased nii lähemal kui kaugel pakkusid õpetlastele omamoodi akent minevikku, mille vahendusel saadud teabe abil sai kirjutada moderniseeruva Soome ajalugu (Anttonen 2005: 172–175).

Rahvuslik liikumine kombineerituna huviga idaalade ja soome-ugri hõimurahvaste vastu andis sobiva pinnase ka Ingerimaa rahvaste uurimisele. Sellel perioodil vaadeldi vadjalasi ja isureid sarnaselt karjalastega kui õigeusklikke soomlasi, kes elasid küll väljaspool Soomet, kuid moodustasid osa rahvuslikust kehandist.<sup>238</sup> Nii võib tõdeda, et rahvuslikult meelestatud teadlased ja üliõpilased tulid Ingerimaale otsima seda, mis “emamaal” oli juba kadunud või kadumas, kuid püsis elujõulisena veel soomluse äärealadel. Selline tõlgendus oli omakorda mõjutatud Herderist alguse saanud kadumise-paradigmast, mis käsitles rahvakultuuri hääbumist moderniseerumise tulemusel (vrd Anttonen 2005: 48–51). Huvi Ingerimaa elanike vastu oli võrreldav paar kümnendit varem aset leidnud Karjala kultuurilise “hõlvamisega”, mis tõi piirkonda vanast rahvalaulust huvitunud uurijad ning tagas sellele tuntuse rahvuslikus diskursuses (vt Sihvo 2003).

19. sajandi keskpaigaks, mil fikseeriti detailsemad andmed Peterburi kubermangu rahvastiku etnilise koostise kohta, elas enamis isureid ja vadjalasi sega-

---

237 Seltsi esimeste ettevõtmiste hulgas oli kesksel kohal rahvaluule kogumine ja publitseerimine, selts toetas nt nii esimese esimehe Elias Lönnoti kogumisretki Karjalas ning Kalevala väljaandmist.

238 Seesugusele lähenemisele oli alus pandud juba Rootsi võimu perioodil 17. sajandil, mil vastavaid seisukohti vahendasid Rootsi ilmalikud ja vaimulikud juhid (vt ptk 3.2.2).

külades koos venelaste ja soomlastega (Survo 2001: 74).<sup>239</sup> Puhtaid vadja ja isuri külasid oli vähe ning aset leidis assimileerumine nii soomlaste kui venelastega. Kuulumine õigeusklike hulka soodustas vadjalaste ja isurite venestumist, samuti hoogustas seda 19. sajandi teisel poolel venekeelne kooliharidus (vrd Ernits 1996). Sellel ajajärgul valitses Venemaal veel pärisorjus. Talupojad kuulusid koos maaga, millel nad elasid ja mida harisid, mõisnikutele või tsaarile. Tegemist oli küllalt suletud kogukondadega, mille traditsiooniline elukorraldus oli ääremaadel konserveerinud vana laulutraditsiooni ja arhailisi usundilisi arusaamu, mis olid sobitatud õigeusu kiriku tavadega. Vähehaaval muutusid olud pärast pärisorjuse kaotamist 1861. aastal, mil üha enam inimesi kasutas ära võimalust elujärge parandada Peterburis teenistust otsides või sinna kohalikke saadusi müügiks viies. 19. sajandil rajati piirkonda ka kiviteed, mis löid parema ühenduse administratiivsete keskustega ning ühtlasi avasid piirkonna sinna üha sagedamini sattuvatele uurijatele.

## 6.2. 19. sajandi uurijate retked Ingerimaale: kaks suhtlemisviisi

Esimene hõimurahvaid, nende keelt ja ajalugu lähemalt uurinud soome õpetlane oli Anders Johan Sjögren.<sup>240</sup> 1831. aastal – kui ta oli juba Vene Teaduste Akadeemia erakorraline akadeemik – tegi Sjögren lühida uurimisretke Peterburi ümbruse läänemeresoomlaste juurde ning avaldas paar aastat hiljem sealse elanikkonna kohta uut teavet pakkuva uurimuse “Peterburi kubermangu soome elanikkonnast ja Ingerimaa nime päritolust” (*Ueber die Finnische Bevölkerung des St. Petersburgischen Gouvernements und ueber den Ursprung des Namens Ingermannland*; 1833). Sjögren pidas Peterburi kubermangus elanud vadjalasi ja isureid piirkonna vanimateks asukateks, eristas neid selgelt hiljem saabunud luteriusulistest ingerisoomlastest (savakotest ja äyrämöistest) ning seostas kesk-aegsetes allikates esinevad etnonüümid kaasaegsete rahvaste enesenimetustega (Sjögren 1833: 25–30). Kuigi enamuse usundi- ja kombeloolisest materjalist isurite kohta sai Sjögren ühest varasemast käsikirjalisest ülevaatest (vt Haltsonen 2004: 231–233; ptk 5.2), pani ta ise Kattila pastoraadis kirja kolm vadja rahvalaulu (Salminen 1929a: 7–9).

---

239 Peter von Köppen nimetas 1848. aasta seisuga vadjalaste arvuks 5148 ja isurite arvuks 17 800 (von Köppen 1851; 1855; isurite asuala kaarti vt lisa 4).

240 Pärast aastatel 1824–1829 toimunud ulatuslikku retke Venemaal elavate soomeugri rahvaste juurde publitseeris A. J. Sjögren (1794–1855) järgneva viie aasta jooksul rea uurimusi, mis avardasid oluliselt teadmisi läänemeresoome rahvaste varasema kujunemisloo ja omavaheliste suhete kohta (Branch 1973: 16–17). Hiljem tegeles Sjögren edukalt ka Kaukaasia keelte ning liivi ja kreevini keele uurimisega.

Sjögreni läänemeresoome rahvaste kohta esitatud andmed ja seisukohad said publikatsioonide vahendusel laiemalt tuntuks ning ärgitasid paljusid rahvuslikult meelestatud soome õpetlasi “Ingerimaa põlisrahvaid” uurima. Siiski ei piirdunud huvi piirkonna vastu vaid kitsalt soomlastega – Sjögreni läänemeresoome rahvaste ja nende alarühmade eritelu kajastus nt geograaf Peter von Köpeni töödes, kes kaardistas sellest lähtuvalt Peterburi kubermangu rahvuslikku koostist ning tema kaardid said omakorda praktiliseks teejuhiks järgmistele uurijatele (vt Branch 1873: 231–234).

Vadjalaste ja isurite keele ja rahvaluule uurimisel võib 19. sajandil eristada laias laastus kahesugust välitöödel rakendatud suhtlemisviisi. Sajandi algusepoole oli valdav praktika, mille puhul tuli uurija kihelkonnakeskusesse, mõisa või pastoraati, kuhu kutsuti mõni kohaliku kogukonna esindaja. 19. sajandi teisel poolel sai valdavaks teistsugune info saamise praktika, mis eeldas külast kulla liikumist, kohtumist rohkemate “tavaliste” inimestega, nende igapäevaeluga tutvumist ning otsesuhtlust rahvaga ilma kohaliku pastori või mõisniku vahendusega. Vaatlengi järgnevalt erinevaid lähenemisi, keskendudes esimese puhul vadjalaste ning teisel juhul enam isurite keeleainese ja folkloori uurimisele.

### 6.2.1. Õpetlaste kohtumised “viimase” vadja laulikuga

Esimese suhtluspraktika näiteks võib tuua vadjalaste asuala keskuseks olnud Kattila pastoraadi, kus lisaks Sjögrenile käisid 1830.–1850. aastatel vadja keelt ja rahvaluulet talletamas lühikeste vaheaegadega Gabriel Rein,<sup>241</sup> Antal Reguly,<sup>242</sup> Elias Lönnrot,<sup>243</sup> August Ahlqvist<sup>244</sup> ja David Emanuel Daniel Europaeus.<sup>245</sup> Nagu selgub uurijate kirjavahetusest, küsitlesid nad huvitava kurioosumina kõik ühte ja sedasama vadja naist, kirjutades korduvalt üles tema laule

---

241 G. Rein (1800–1867) oli Helsingi ülikooli ajaloo professor aastatel 1834–1861. Kattila pastoraadis käis ta 1830. aastate lõpus või 1840. aastate alguses külastamas oma tädi Englat, kes oli toonase kohaliku pastori Johan Joseph Groundstroemi (1799–1852) abikaasa. Reini üleskirjutuste originaalid pole säilinud; laulud on kirja pandud koos Engla Groundstroemiga. Lähemat teavet toonaste kogujate ja nende tegevuse kohta vt Salminen 1929a; 1929b; Nenola 2002: 856–865; Reguly 1958; Haltsonen 1957; 1958; 1961.

242 Ungari keeleteadlane A. Reguly (1819–1858) viibis 1841. aastal Kattilas nädal aega enne pikemat retke soome-ugri rahvaste juurde Siberis.

243 Kalevala kokkupanija, rahvaluule- ja keeleteadlane E. Lönnrot (1802–1882) oli Kattilas 16.–24.12.1844.

244 Fenno-ugrist, kirjanduskriitik ja luuletaja A. Ahlqvist (1826–1889) viibis Kattilas 1854. aasta sügisel ja 1855. a talvel kokku kolm kuud. Kogutud materjali põhjal avaldas ta esimese vadja keele grammatika (1856), mille lisana oli esitatud keele- näiteid ja vadja keele sõnastik.

245 Folkloorikoguja, kirjamees ja toimetaja D. E. D. Europaeus (1820–1884) oli pärit Vene-Karjalast ning esmalt koguski ta runosid Lönnroti abilise Karjalas. Vadja runosid käis Europaeus üles kirjutamas 1853. aastal.

ning kujundades selle põhjal oma seisukohad vadja keele ja rahvaluule iseloomu ning elujõulisuse kohta.

Kuigi Kattilat külastanud uurijaid oli palju, ei tea me ajastule iseloomulikult suurt midagi uurijaile infoallikaks olnud naise isiku kohta. Nii Lönnrot, Europaeus kui Ahlqvist on välitööde ajal saadetud kirjades lakooniliselt nimetanud, et nad tegid üleskirjutusi ühelt “vanalt vadja naiselt”.<sup>246</sup> Siiski on kahe uurija, Lönnroti ja Reguly käsikirjalistes märkmetes mainitud ees- ja isanimega Suur-Rudja külast pärit Anna Ivanovnat (Salminen 1944; Nenola 2002: 845–846).<sup>247</sup> Et tegemist on ikkagi sama naisega, sellele osutavad laulukogujate kirjad, milles viidatakse varasemate uurijate külastustele. Nii näiteks kirjeldas neid seoseid oma kirjas 18.12.1844 Lönnrot, mainides ühtlasi arusaamisprobleeme vadja lauliku ja Reguly vahel.

“Samad laulud on küllap vist siiski ka enne kirja pandud, kui professor Reinil ja peale selle akadeemik Sjögrenil on olnud just sama eit juures [informandiks]; ka Reguly on lasknud tal laulda, kuid kuuluse, et temaga pole eit mitte päris rahul olnud, vaid olla nimetanud teda otsesõnu rumalaks, kuna tal oli kindlasti raske mõista eide keelt.”<sup>248</sup>

Kõige enam laule ja itke talletas Anna Ivanovnal just Lönnrot (*ca* 2500 värssi), kes pidas vadjalaselt üles kirjutatud parimaid laule “omapärasteks”, kuid need jäid tema arvates alla Vene- ja Soome-Karjala pulmalauludele (Lönnrot 1990: 234). Hoolimata probleemidest kontakti saamisel, leidub kontekstuaalset infot kõige enam just ungarlase Reguly materjalides: seal on lisaks laulu- ja itkutekstidele ka nt mõned noodistused, osutused esitamissituatsioonide kohta, pulmakommete ja itkemisolukordade kirjeldused, samuti on Reguly esitanud andmeid vadjalaste külade, nende arvukuse ning konfessionaalse kuuluvuse, rahvarõivaste jms kohta. Need kirjapanekud on toonast uurimisparadigmat silmas

---

246 Kirjas Frans Johan Rabbele 18.12.1844 nimetas Lönnrot, et ta kirjutas üles pulmalaulu *af en vadjalais-gumma* (Lönnrot 1990: 234). Sõnasõnaliselt samasugust väljendit on kasutanud 15.11.1853 dateeritud kirjas ka Europaeus (Haltsonen 1957: 58). Ahlqvist mainis oma kirjas rahvaluulekogujale Slöörile 29.08.1854, et ainuke inimene, kes kiirel tööajal oli nõus talle keelejuhiks olema, oli *en gammal tshudisk käring* (Haltsonen 1961: 62–63). Paar nädalat hiljem dateeritud kirjas Elias Lönnrotile mainis Ahlqvist keelejuhti kui *eräs vanha ämmä* (Ahlqvist 1982: 43).

247 Lönnrot mainib laulude esitajat oma vadja materjalide viimasel lehel: *von Anna Ivanovna aus Rudja in Kattila* (Nenola 2002: 845). Reguly materjalides on esitatud nimi *annuska ivanovna Ruggyalasta* (Reguly 1958: 53).

248 *Samat laulut lienee kuitenkin jo ennen kirjaan pantu, kun professori Reinillä ja sitäpaitsi akademikko Sjögrenillä on ollut juuri sama eukko luonansa; myös Reguly on häntä laulattanut, mutta häneen eukko ei kuitenkaan kuulu olleen aivan tyytyväinen, vaan lienee sanonut häntä vasten silmiä tyhmäksi, kun hänet tietysti oli vaikea ymmärtää eukon kieltä.* (Lönnrot 1990: 234; vrd Salminen 1929b: 9; Reguly 1958: 5.)

pidades vägagi erandlikud, sest enamused kogujaid keskendus ennekõike poeetilise folkloori, st runode kirjapanemisele. Reguly aga on dokumenteerinud lauludega seotud usundilist teavet, sh andmeid pulmarituaali juurde kuulunud nooriku juuste lõikamise kohta, samuti surnu matmise ja mälestamise kohta erinevate toitudega jms (Reguly 1958: 8, 19–21).<sup>249</sup>

Kõige kauem veetis Kattilas aega Ahlqvist, kes lisaks lauludele pani kirja kolm muinasjuttu ja muud keelelist ainet (vt Ahlqvist 1856: 91–120). Tõenäoliselt ei piirdunud tema kogumiskäigud ainult Anna Ivanovna küsitlemisega, vaid ta lävis enamate inimestega, kelle kohta üleskirjutuste juures siiski igasugused andmed puuduvad. Põgusatest kohtumistest hoolimata oli Ahlqvisti hinnang vadjalaste ja nende laulukultuuri kohta pessimistlik. Nt võrdles ta samal ajal kirjutatud artiklis möödaminnes isuri ja vadja laule järgmiselt: “Isurite laul on luuleline, täielik, elav; vadjalaste [laul] nõrk, vaevaliselt kulgev, suremise äärel olev”.<sup>250</sup> On võimalik, et selle üldistuse tegi ta Anna Ivanovna laulude ja temaga kohtumiste põhjal. Nimelt mainis Ahlqvist oma vadja keele grammatika eessõnas, et selle lisana avaldatud laulud olid “vadja rahva enamuse hulgas juba unustatud” ning Kattila kirikuküla lähedal elanud vana naine oli “viimane, kes neid veel peast retsiteerida oskas”. Ahlqvisti sõnul oli lauluteadja paar nädalat pärast tema viimast külastust siitilmast lahkunud ja seetõttu olid ka vadja laulud “koos temaga alatiseks hauda läinud”.<sup>251</sup> Veel kategoorilisem oma väljendustes oli Ahlqvist viisteist aastat hiljem trükivalgust näinud soome keele murdelugemiku (*Suomalainen murteiskirja*) saatesõnas. Seal uuesti avaldatud vadjalaste laulude ja muinasjuttude kohta ütles Ahlqvist, et “need on esimesed ja arvatavasti ka viimased keelenäited, mis selles väljasurevas murdes kunagi on ilmunud”.<sup>252</sup>

Sellised lõpetatusele pürgivad märkused uurija poolt andsid alust ekslikele spekulatsioonidele, et Anna Ivanovna oli üldse viimane vadja laulude oskaja (vt nt Nenola 2002: 845), mis vähendas oluliselt uurijate huvi vadjalaste ning nende suulise pärimuse vastu järgnevatel kümnenditel. Kuigi vadja rahvalaule kirjutati üles veel ka enam kui sada aastat hiljem, kui end vadjalastena määratlevate inimeste arv oli võrreldes 19. sajandi keskpaigaga oluliselt vähenenud, ning vadja keelt võib kuulda paaris külas tänase päevani, löid esimesed välitöid teinud õpetlased üldise raamistiku vadjalaste kui hääbuva rahvarühma kuju-

249 Reguly eesmärgiks oli Kattilas viibitud ajal uurida “päris tundmatut soome rahvast” ja ilmselt oli tal kavas üleskirjutatud rahvalaulud ka trükkis avaldada (Palmeos 1974: 82–83).

250 *Inkerikkojen laulu on runollinen, täydellinen, elävä; Watjalaisten heikko, vaivaloistesti kulkeva, kuolemaisillaan* (tsiteeritud Haltsonen 1961: 70).

251 *De här intagna sångerna, hvilka bland flertalet af wotiska folket redan hade råkat i glömska, hafva nu, sedan den sista som ur minnet reciterade dem, en gammal qvinna i närheten af Kattila kyrkoby, några veckor min återkomst derifrån aflidit, med henne för alltid gått i gråfven* (Ahlqvist 1856: VIII).

252 /---/ *ne ovat ensimmäiset ja huultavasti myöskin viimeiset kielikappaleet, mitä täällä poiskuolevaisella murteella koskaan on ilmoille tullut* (Ahlqvist 1869: VI).

tamiseks. Muuhulgas leidis ka Ahlqvisti vadja keele grammatika retseptisioonis äramärkimist, et teos on kui hauakivi kaduvale vadja keelele (Haltsonen 1961: 70), mis viitab kadumisretoorika olulisusele selle ajastu kultuurikirjeldustes. Ka paljude järgmiste uurijate tööd on lähtunud samast kirjeldusparadigmast, mis on iseloomustanud vadjalaste representeerimist tervikuna kogu uurimisloo vältel.

Kui vaadata uurija ja uuritava suhte seisuslikku, vanuselist ja soolist vahekorda, siis leidis kõigil nendel juhtudel aset kohtumine haritud, ühiskondlikus hierarhias kõrgemal oleva võõramaise noorema meesuuri ja hierarhia madalamal astmel oleva vanema naisterahva vahel. Selline dünaamika vastab varasemale, 18. sajandi lõpu uurijate suhtlemismustrile, mil vadjalasi kirjeldas Fr. L. Trefurt – temagi võtmeinformandiks oli Kattila mõisas töötanud vadja naine (vt 5.2). Toonast uurimistraditsiooni arvestades peeti oma rahvarühma “emblemaatiliselt” esindajatelt etnograafilise teabe hankimist igati representatiivseks, eriti silmas pidades vadjalaste väikest rahvaarvu ja senist vähest tustust.

Kui varasematel uurimisetappidel oli rahvarühmade eristamisel olulisel kohal ka nende usukommete kirjeldamine, siis 19. sajandi algupoolelt leidub selle valdkonna kohta väga vähe andmeid. Uurijate põhitähelepanu oli pööratud ennekõige runode ja muu poeetilise folkloori talletamisele, mis annab märku folkloori kui esteetilise eneseväljenduse väärtustamisest. Samas tõlgendati kirja pandud runosid vadjalaste kui rühma kollektiivse pärimusena, mistõttu polnud uurijate arvates oluline ära tuua enam isikuloolist teavet laulude esitajate kohta.

### **6.2.2. Soome Kirjanduse Seltsi stipendiaadid isuri “runoarete” otsingul**

Teine suhtluspraktika, mille puhul uurijad suhtlesid märksa enamate inimestega ning kogesid vahetumalt toonast “etnograafilist reaalsust”, sai vadjalaste ja isurite uurimisel valdavaks 1850. aastate teisel poolel, mil Ingerimaa “soomlaste” juures käisid korduvalt rahvaluulet kogumas Soome Kirjanduse Seltsi (SKS) stipendiaadid. Ingeri kui olulise laulumaa “avastajaks” peetakse D. E. D. Europaeust, kes pärast 1847. a. uurimisretke tõstis soome rahvuslaste huvikeskmesse Venemaa pealinna vahetus läheduses asuvate läänemeresoome rahvaste folkloori rikkalikkuse (vt nt Salminen 1929a: 10; Survo 2001: 30–31; Nenola 2002: 85).

Enne seda oli soome runokogujate peatähelepanu suunatud Karjalale, kuid tänu Europaeuse aktiivsele tegevusele lähetas SKS stipendiaate ka Ingerisse. Eesmärgiks oli koguda vanapäraseid runosid, mis Soomes olid juba hääbunud, kuid soomluse äärealadel veel säilinud. Punase niidina läbib Europaeuse kirjatöid tõdemus, et kogumistööga tuleb kiirustada, päästmaks olulisimad eepilised mütoloogilist ainek sisaldavad runod. See asetab tema tegevuse samuti eespool mainitud kadumis-diskursuse konteksti. Sellel ajal levis just Europaeuse kirja-

tööde kaudu teadmine, et õigeusklikel soomlastel, st isuritel ja vadjalastel, on vanad laulud paremini säilinud kui luterlikel Ingerimaa asukatel. Nii näiteks rõhutab ta SKS-ile 1850. aastal saadetud kirjas just Lääne-Ingeri erilist rolli laulumaana, mille eristaatuse on tinginud paiknemine keskustest ja liikumisteedest eemal.

“Siiski on Ingeri lääneosa see, kust kõige tõenäolisemalt võib saada kõige rohkem ja kõige tähtsamaid runosid. Piirkond on Peterburist eemal. Nii nagu iga linn, on see avaldanud mõju vana laulu hääbumisele Ida- ja Kesk-Ingeris. Samas paljud veneusulised soomlased, isurid, vadjalased, *laplakod* elavad Lääne-Ingeris, viimatimainitud Lõuna-Ingeris, ja kogemus on näidanud, et õigeusklikud soomlased Ingeriski on kõige paremini säilitanud vanad runod.”<sup>253</sup>

Lisaks eespool nimetatud D. E. D. Europaeusele<sup>254</sup> ja August Ahlqvistile<sup>255</sup> käisid SKS-i stipendiaatidena lühikese aja jooksul 1850.–1860. aastatel Ingeris rahvaluulet kogumas üliõpilased Konstantin Stråhlman,<sup>256</sup> Jaako Länkelä,<sup>257</sup> Theodor Tallqvist ja Antti Törneroo,<sup>258</sup> Fredrik Alfred Saxbäck<sup>259</sup> ning Oskar Groundstroem.<sup>260</sup> Nende retkede tulemusena sai suurem osa Ingerimaa territooriumist n-ö kaetud ning stipendiaatide lähetamine Ingerisse katkes enam kui kahekümneks aastaks. Seda tingis suurel määral arusaam, et kõik olulised ja väärtuslikud runod olid selleks ajaks talle pandud ning midagi uut (st arhailist)

---

253 *Inkerin läntinen osa on kumminkin se, josta kaiken todennäköisyyden mukaan useimmat ja tärkeimmät runot on saatavissa. Seutuhan on kauempänä Pietarista. Sehän Itä- ja Keski-Inkerissä on vaikuttanut, niinkuin jokainen kaupunki, vanhaan lauluun kuolettavasti. Sitä paitsi useimmat venäjänuskoiset suomalaiset, ingrikot, vatjalaiset, laplakot, asuvat Länsi-, viimestimainitut Etelä-Inkerissä, ja kokemus on osoittanut, että kreikanuskoiset suomalaiset Inkerissäkin ovat parhaiten säilyttäneet vanhat runot.* (Salminen 1929a: 27.) Nimetus *laplakot* viitab siin ingeri-soomlaste piirkondlikule pilkenimele (vt Itkonen 1941: 83).

254 Lisaks Lääne-Ingeri retkele 1853. aastal, käis D. E. D. Europaeus 1847–1848 laule üles kirjutamas ka Põhja-Ingeris (vt Europaeus 1847; Niemi 1905: 215–220). Nii tema kui järgnevate runokogujate tegevuse kohta vt lähemalt Niemi 1904; Salminen 1929b; Nenola 2002: 856–865.

255 A. Ahlqvisti esimene retk toimus sarnaselt Europaeusega Põhja-Ingerisse, kus ta käis koos üliõpilase Kaarle Slööriga 1854. a kevadel. Seal kohatud isureid nimetas ta *karjalasteks*.

256 K. Stråhlman kogus Kesk-Ingeris 1856. aasta suvel. Täpsemaid andmeid koguja isiku ja uurimisretke kohta pole siinkirjutajal õnnestunud leida.

257 J. Länkelä (1833–1916) töötas Lääne-Ingeris 1858. aasta juunist augustini.

258 T. Tallqvist (1839–1912) ja A. Törneroo (1835–1896) kogusid runosid Lääne-Ingeris 1859. aasta suvel.

259 F. A. Saxbäck'i tööpiirkonnaks 1859. aasta suvel oli Ida- ja Põhja-Ingeri, kus ta puutus mõnes külas kokku ka isuritega, nimetades neid *venakko*'teks.

260 Kattilast pärit O. Groundstroem (1835–1879) käis runosid kogumas 1861. aasta suvel Lääne-Ingeris.

sellest piirkonnast kogumistöö ideoloogide arvates enam leida polnud võimalik. Uuesti saatis SKS stipendiaate Ingerimaale 1880.–1890. aastatel, mil oma uurimiskäigud tegid teiste hulgas Volmari Porkka<sup>261</sup> ja Vihtori Alava.<sup>262</sup>

Tunnuslik pea kõigile eelpoolmainitud uurimisretkedele on see, et kogujad kajastasid reeglina oma välitöökogemusi SKS-i väljaannetes avaldatud reisikirjades. Varasemad reisikirjad ilmusid ajalehes *Suometar*, põhiosa neist aga väljaandes, mis kandis siis pealkirja *Suomi: Tidskrift i fosterländska ämnen* (hiljem *Suomi: Kirjoituksia isänmaallisista aineista*). Enamjaolt oli tegemist soomekeelsete kirjatöödega – vaid Groundstroemi reisikiri avaldati rootsikeelsena. Sellised avalikkusele suunatud kirjutised moodustavad huvitava tekstižanri, mida viljeldi jõudsalt soome rahvuslikes perioodikaväljaannetes ning mis tõid lugejate ette keeleuurijate-maadeavastajate kohtumised võõraste rahvastega nii lähedal kui kaugel. Vajalik oli teistele kogujatele teada anda, millised piirkonnad ja külad olid läbi käidud ning kus oli vanem traditsioon elujõulisemana püsinud. Teisalt oli tegemist omamoodi aruandlusega SKS-ile, et seltsi juhatusel oleks ülevaade, kui edukalt ja sihipäraselt nende ressursse on kasutatud. Reisikirjades leidub sageli viiteid varasematele, teiste uurijate käikudele ja nii suhestati kirjasõna vahendusel oma kogemused juba olemasolevate teadmistega. Kindlasti oli neil kirjutistel täita ka oluline rahvavalgustuslik ülesanne – ajalehtede ja ajakirjade vahendusel laienes soome lugejaskonna silmaring ning kinnistus kuvand Ingerist kui soomlaste asualast.

Reisikirjelduste vahendusel saame enamikul juhtudel jälgida laulukogujate liikumismarsruute ja teada nende erakordsetest juhtumustest võõral maal (vt ingerisoomse kihelkondade kaarti; lisa 3). Siiski pole kirjeldused mitte alati lineaarsed, retke tegelikku ajalist järgnevust jälgivad, vaid kirjutaja on liigendanud oma jutustuse temaatilisteks alapeatükkideks. Näiteks August Ahlqvisti 1854. a Põhja-Ingeri reisikirjas anti esmalt linnulennuline ülevaade retkest ja läbitud küladest (*Matka*), teisena kirjeldati kohalikke hõimuerinevusi ning etnograafilisi iseärasusi (*Savakot ja Äyrämöiset*), siis käsitleti rahvaluulet eraldi peatükkides (*Runollisuus*), tavasid (*Tapoja*) ja viimaks esitati andmed rahva olme ja eluolu kohta (*Rahvas*; vt Niemi 1904: 199–230). Runokogujate reisikirjad olid ilmselt raamitud kirjanduslikke eeskujusid järgides, pidades silmas varasemaid reisikirju ning SKS-i poolt ette antud juhiseid.

Teave inimeste kohta, kellega välitööde käigus kohtuti, on reisikirjades esitatud valdavalt suure üldistusena – andmed puudutavad isureid ja ingerisoomlasi kui rühmi või nende rühmade emblemaatilisi esindajaid. Kui kasutada Kevin Dwyeri määratlusi antropoloogilise “teise” isikuomaduste mõistmisel, siis teisesus esineb neis kirjutistes enamjaolt “abstraktse üksikuna”. Võõraid kir-

---

261 V. Porkka (1854–1889) oli pärit Ingeri rannikule lähedaselt Suursaarelt. Tema retked Lääne-Ingeri isurite juurde toimusid aastatel 1882–1883.

262 V. Alava (Forsberg; 1870–1935) tegi kogumisretked aastail 1891, 1892, 1897 ja 1901 Lääne- ja Kesk-Ingerisse, 1894. aastal ka Põhja-Ingerisse. Enamat Alava kohta vt ptk 7.1.2.



jeldatakse kui kultuuridevahelise erinevuse näiteid, kellega kirjeldajad on tõesti kontaktis olnud, kuid need isikud on skemaatilised, etnilise rühma abstraktsed esindajad (vrd Leete 2000: 20). Kogujaile lauldud või lausunud laulud ja loitsud iseloomustasid selle kontseptsiooni kohaselt konkreetset rahvarühma kui tervikut, mis tingis enamjaolt ka selle, et laulude esitajaid ei mainitud nimepidi ei varastes reisikirjades ega kogutud materjalide juures.

Reisikirjade stiil ja erinevate kirjutajate retoorilised võtted ei olnud siiski ühesugused. Näiteks Saxbäck viitas järjepidevalt konkreetsetele nimetutele meestele-naistele, kasutades neist kirjutades konstruktsioone, nagu “nii arvasid vanamehed” (*noin arvelivat ukot*); “keegi mees, kes oskas nii lugeda kui kirjutada ning tundis ka viise” (*muuan mies jokaa oli selvä sekä lukemaan että kirjoittamaan ja myöskin nuotteja ymmärsi*); “üks heatahtlik naine” (*muuan hyvänsuopa vaimo*), “üks eit” (*muuan muija*) või esitas vastava teabe umbisikulisel tegumoes (Niemi 1904: 339, 346, 347). Selline väljenduslaad oli iseloomulik ka Europaeuse, Ahlqvisti, Länkelä, Tallqvisti ja Törneroosi reisikirjadele. On tähelepanuväärne, et andmeid ja maininguid konkreetsete nimeliste üksikindiviidide kohta leidub reisikirjades alates 1861. aastast, mil piirkonnas kaotati pärisorjus (vt Niemi 1904: 406). See annab põhjust oletada, et ühiskonnakorraldust oluliselt muutnud sündmus avaldas mõju ka seni sunnismaiste talupoegade kujutamisele õpetlaste kirjutistes.

“Uus” lähenemine tuleb ilmekalt esile Groundstroemi reisikirjas, milles leidub nii iseloomustusi lauljate kui ka kommentaare laulude kohta. Sel põhjusel pole järgnevas reisikirjakatkes lauljad enam mitte passiivsed infoallikad, kes laule mehaaniliselt edasi kannavad, vaid oma isiklikku arvamust – mis kaaslaste omaga sugugi kokku langeda ei pruukinud – omavad subjektid.

“Neis küldes leiduvad mõned head lauljad ja lauljannad, nende hulgas mainitagu Desjatkas taat Ondrei, eided Okoi ja Olena, Ondrei naine, Stara Dvoriass posija Johorka [---]. Laulu “Pääskölintu, päivä lintu” kirja pannes oli mul võimalus kuulda siin valitsevat uskumust tule sünni kohta. Olena-eit nimelt arvas, et päike ja kuu olid sündinud pääsukese munast, samas kui Okoi arvas, et “Jumala ainus poeg” oli valguse toonud mäe seest, mida ta kinnitas lauluga, milles oli samalaadne sisu.”<sup>263</sup>

---

263 *Muutamia hyviä laulajia ja naislaulajia löytyy näissä kylissä, niistä mainittakoon Desjatkajassa ukko Ondrei, akat Okoi ja Olena, Ondrein vaimo, Stara Dvoriassa poppamies Johorka [---]. Muistoonpannessani laulun “Pääskölintu, päivä lintu” oli minulla tilaisuus kuulla täällä vallitseva luulo valon synnystä. Olena eukko nimittäin arveli, että aurinko ja kuu olivat syntyneet pääskyn munasta, kun sitä vastoin Okoi luuli että “Jumaloisen poiko aino” oli valon tuonut vuoresta, jota väitettänsä hän vahvisti laululla, jossa oli samanlainen sisälllys.* (Niemi 1904: 403; vrd SKVR IV<sub>1</sub>: 1343, 1349.) Groundstroemi reisikirja tsitaadid on siin ja järgnevalt esitatud soomekeelse tõlke (Niemi 1904: 399–416) alusel.

Nagu tekstikatke põhjal võib veenduda, omistasid lauljad Ingerimaal tuntud “Loomislaulule” erinevaid usundilisi tõlgendusi. Groundstroem oli ka esimene, kes hakkas järjepidevalt laulude juurde märkima andmeid nende esitajate kohta. Seda, et tegemist polnud mitte erandliku kirjapanija erihuviga, vaid paradigmaatilise muutusega, millest kujunes peagi üldlevinud praktika, kinnitavad järgnevate runokogujate – Porkka ja Alava – reisikirjad, mis vahendavad märksa vahetumalt oma kohtumisi konkreetsete, luust ja lihast inimestega.

Nagu eespool juba mainitud, oli stipendiaatide peamiseks ülesandeks kirja panna Kalevala-mõõdulisi vanu rahvalaule – Europaeuse algatatud aktsiooni eesmärgiks oli Ingeri laule koguda esmalt selleks, et täiendada “Kalevalat”, hiljem lisandus sellele soov kaardistada võimalikult mitmekülgselt “soome muinasluulet”. Europaeuse 1847. a retke tulemusi jõudiski Lönnrot “Kalevala” uues 1849. aasta editsioonis kasutada (Ingeri materjalil põhineb nt Kullervo tsükkel; vt Haltsonen 1957: 10–13). Järgnevaid Europaeuse täiendusi Lönnrot arvesse siiski enam ei võtnud ja eepost ümber tegema ei asunud, kuigi Europaeus seda väga soovis (samas: 21).

Sellest kontekstist lähtudes hindasidki runokogujad kõrgemalt just jutustavaid, eepiliselt arendatavaid laule, mille poolt olid kuulsaks saanud Karjala “runomaastikud”. Karjalaga võrreldes teadsid Ingeris “täielikumaid” runoteiseidideid õigeusklikud isurid, kelle jaoks runod uurijate sõnul asendasid nii vaimulikku kui ilmalikku kirjasõna (Niemi 1904: 214.) Võime oletada, et hinnangud Ingerimaa laulutraditsiooni suhtes kujundati suurel määral võrdluses Karjala kangelaseepikaga, mis avaldus ka kogujate korduvates osutustes, et ühe või teise piirkonna laulud olid puudulikumat või täielikumad kui teised (vt nt Länkelä 1859: 268; Tallqvist & Törneros 1862: 128, 153; Niemi 1904: 404; Porkka 1886: 152-153, 157).

Uurijate arvates kuulusid Kalevala-mõõdulised runod, nii nagu ka loitsud ja itkud, olemuslikult soomluse juurde ja olid seetõttu soome rahvuskultuuri seisukohalt hinnalised. Reisikirjades vastandati neid vaimulikele koraalidele, samuti uuematele vene lauludele, mis kogusid sellel perioodil üha enam populaarsust nii ingerisoomlaste kui vadjalaste-isurite seas, ja seda just noorema põlvkonna hulgas (nt Niemi 1904: 402). Ajastuomaselt need muusikakultuuri kaasaegsed ilmingud uurijaid ei köitnud, sest need olid rahvuslikust diskursusest lähtuvate uurijate jaoks võõrad ja ebaolulised. Näiteks, kui rahvas Keltto kihelkonnas Saxbäckile vene laule üleskirjutamiseks pakkus, soovitas runokoguja need Peterburi turule müügiks viia ja nimetas, et neid laule peaks korjama venelased (*Ryssät*) ise (Niemi 1904: 359–360). Sama arusaam tuleb välja ka muinasjuttude puhul, mis olid uurijate arvates enamuses vene keelest soome keelde tõlgitud ega väärinud seepärast üleskirjutamist. Vastavat seisukohta esindasid oma reisikirjas nt Tallqvist ja Törneros, kes pidasid muinasjutte venelastelt õpituteks ning seepärast kirjutasid üles ainult mõned üksikud jutud, mida jutustajad ja nad ise kaheldes soomepäraseks pidasid.<sup>264</sup>

264 Vastav kirjakoht reisikirjast on järgmine: *Sadut, joita rahvas tiesi tarinoida, ovat*

Runode kogumine käis käsikäes keele uurimisega, mille tarvis olid rahvaluule-üleskirjutused sobilik näitematerjal. Nii vadja kui isuri keelt vaadeldi soome keele murretena, mille tundmaõppimine pidi kaasa aitama soome kirjakeele arendamisele (vt Ahlqvist 1869). Keele ja poetilise folkloori dokumenteerimise kõrval ei olnud usuküsimused kogujate jaoks kesksel kohal. Tunti küll huvi vanapärase runomütoloogia vastu, kuid aktuaalsete usundiliste arusaamade ning nende laiemal etnograafilise tausta kohta leidub märkmeid sellel perioodil peaaegselt uurijate reisikirjeldustes (vt Honko 1962: 75; Survo 2001: 47).

Runokogujate kontakti rahvaga mõjutasid konfessioonierinevused ja Ingerimaal sellel perioodil laiemalt levinud ekstaatilisid usuliikumised. Kuigi piirkonna elanikud määratlesid end ise kristlastena, osutasid uurijad paganlikele joontele nende tavades ja uskumustes. Järgnevalt vaatlen mõningaid reisikirjades korduvalt usuteemaga seotud diskursiivseid konstruktsioone, mille abil isureid ja vadjalasi sellel perioodil kirjeldati.

## 6.3. Soome uurijate kontaktid õigeusklikega

### 6.3.1. Õigeusu “negatiivne” mõju

19. sajandi keskpaigale iseloomulikult leidub reisikirjades rahvusromantilisi hinnanguid maarahva elujärje kohta. Kogujad võrdlesid olusid Soomes ja Ingeris (st “meil” ja “neil”) ning kõrvutasid pidevalt eri rahvusrühmi ja ka uskondi. Kõige järjekindlam sedalaadi võrdluste esitamisel oli Jaako Länkelä, kes vastandas korduvalt Soikkola ja Kurgola poolsaarte “soomeusulisi” ja “veneusulisi” elanikke. Näiteks järjestas Länkelä Lääne-Ingeris elavad rahvarühmad elujärje edenemise, *resp.* moderniseerumise ulatuse alusel – kõige alamal olid venelased, siis tulid “veneusulised” isurid, märksa edenenumad olid Narvusi “soomeusulised” ja kõige puhtamad, siivsamad ja arenenumad Seiskaare ja Lavassaare soomlastest elanikud (Länkelä 1859: 272–273). Sarnaseid võrdlusi kohtab ka Oskar Groundstroemi reisikirjas, kes nimetas korduvalt, et Lääne-Ingeri luteriusulised soomlased olid “kõrgemal järjel, viisakamad, abivalmimad ja sõbralikumad”, “enam tsiviliseeritud” ning “vähem ebausklikud ja toored” kui õigeusklikud isurid (Niemi 1904: 402, 413, 415). Mõlemad eespool mainitud konstruktsioonid olid kantud selgelt evolutsionalistlikest arusaamadest, mille järgi edenemine ja areng tähendas enam avatust majanduslikele uuendustele ja haridusele, samuti lugemis- ja kirjaoskust. Kujukas on uurijate kasutatud dihhotoomia, mis jagas elanikud usutunnistuse põhjal veneusulisteks ehk õigeusklikeks ning soomeusulisteks ehk luterlasteks. Uskkondade vastan-

---

*enimmäksi Venään kielestä suomennettuja. Niitä ovat he oppineet “Velläisiltä” (Venäläisiltä) joko kotona eli “linna-teillä liikuissaan.” Ainoastaan muutamia satuja kirjoitimme, joita tarinoitsiat ja me luulimme suomalaisiksi, ehkä niidenkin suomalainen alkuperäisyys on epäiltävä.* (Tallqvist & Törneros 1862: 131.)

damine etnilisuse pinnal oli osalt rahvapärane, sest isurid ja vadjalased samastasid end usulise kuuluvuse alusel sellel perioodil juba puhuti venelastega (vt Tallqvist & Törneros 1862: 147). Ümbruskonna sarnaste keelevormide puhul oli sedalaadi vahetegemine hõlpus viis oma ja võõra piiride määratlemiseks. Teisalt võib sellises lihtsustatud vastanduses näha uurijatepoolset katset paljurahvuselises ja -uskuses keskkonnas paremini orienteeruda. Kahtlemata tähendas selliste konstruktsioonide kasutamine soome uurijate enamat sümpaatiat “soomeusulise” elanikkonna vastu.

Reisikirjadest tuleb välja, et uurijad tundsid “veneusuliste” isurite ja vadjalaste küladesse jõudes võõristust ning Soomest tulija jaoks oli tegemist oma-moodi kultuurišokiga (vrd Nenola 2002: 95). Ilmselt saabusid nad Ingerimaale otsima sealt lähedast “omakultuuri”, kuid kohatud etnograafiline reaalsus ning rahva avatus kõige veneliku suhtes osutus väga teistsuguseks kui rahvuslikult meelestatud uurijad seda oodata oskasid. Siiski on mitmel juhul reisikirjades mainitud, et kui uurijal õnnestus õigeusklike poolehoid võita, siis esmapilgul võõra ja vaenulikugi kooriku all oli “vana tuttav soomlase meel vastas” ja tegemist oli südamlikumate inimestega maailmas (Länkelä 1859: 276; Porkka 1886: 164).

Ootuspäraselt nimetas Länkelä halvema majandusliku ja kultuurilise edene-mise põhjusena just vene õigeusku. Väga kontrastselt kirjeldas ta nt kahte Kosemkina (Narvusi) küla, millest esimeses olid ülekaalus nn soomeusulised, teises aga veneusulised. Länkelä tegi selle põhjal üldistuse, et mida enam on külas õigeusklikke, seda halvemini on külaelu korraldatud ja seda negatiivsem on kultuuriline ja sotsiaalne atmosfäär (Länkelä 1859: 278). Mentaliteedierinevused põhinesid uurija meelet seega erineval konfessionaalsel kuuluvusel – kirjaoskajatel luterlastel oli võimalik jumalasõna mõista, kirjaoskamatul õigeusklikel aga see võimalus puudus, mille tulemuseks olid negatiivsed tagajärjed üldises elukorralduses.

“Kus usk meelegibedust ei leevenda, seal on alaline nägelemine, riid ja taplemine või vähemalt pahurus ja torisemine. Selles osas arvan olevat põhjuse hoida soome- ja veneusulised selgelt lahus, sest esimene kuuletub alandlikult, pidades kannatusi Jumala anniks, teine aga tõreleb ja võitleb, mistõttu on alatasa põhjust tülitsemiseks.”<sup>265</sup>

Veel kaugemale läksid oma arutluses Törneros ja Tallqvist, kelle arvates olid õigeusklikud isurid säilitanud oma keele (uurijad nimetavad küll “soomlust”) vaid tänu luterlastest ingerisoomlaste lähedusele.

---

265 *Missä ei uskonta lievitä sydämen katkeruutta, siinä on alinomainen tora, riita ja tappelu eli ainakin nurjuus ja napina. Tässä kohdassa luulenki olevan syyn haetavan Suomen- ja Wenäenuskoisten suureen eroitukseen, sillä edellinen tottelee nöyrästi, pitäin kärsimyksensä Jumalan antamana, jälkimäinen toruu ja taistelee, miten riita on alinomainen.* (Länkelä 1859: 279.)

“Isurid on tõesti siamaani säilitanud soomluse, kuigi nad on vene usku ja seetõttu kirjaoskamatud. Kuid vaevalt oleks neil soomlust enam kuigi palju alles, kui nad ei elaks soomeusuliste äürämöiste ja savakote seas ja kõrval.”<sup>266</sup>

Seegi seisukoht seostas kirjaoskuse ja rahvusliku eneseteadvuse püsimise, soomluse ja jumalasõna tundmise, jättes arvestamata konkreetset ajaloolised protsessid.

Luteriusuliste asualadel liikudes toetusid runokogujad kohalikele (Soomest pärit) pastoritele nii paremate lauluoskajate väljaselgitamisel kui ka oma tegevuse valgustamisel lihtrahva hulgas (vt nt Tallqvist & Törneros 1862: 128, 131; Niemi 1904: 311, 320, 401; Porkka 1886: 164–165). Luterlikud pastorid suhtusid rahvuslikult meelestatud uurijate ettevõtmisse soosivalt ja nad selgitasid runokogujate tegevust rahvale ka jutlustes. Õigeusklike isurite ja vadjalaste külades uurijatel sellist toetust leida polnud, sest õigeusu vaimulikel polnud ilmalike teemade käsitlemine jutlustes lubatud. Reisikirjades leidub koguni märkmeid selle kohta, et õigeusu preestrid keelasid oma hoolealustel runokogujatele laule laulda, mida Jaako Länkelä luterlikku retoorikat kasutades omakorda nimetas “pimedate vene pappide rumaluseks” (Länkelä 1859: 268–269; vrd Survo 2001: 94). Nii vastandasidki runokogujad oma suhtumistes luterlikke vaimulikke ja õigeusu preestrid, kelle tegevuse, või õieti tegevusetuse kohta – mis avaldus veneusuliste “tooruses”, “umbusus” ja “ebausklikkuses” – leidub reeglina negatiivseid hinnanguid. Vaid Volmari Porkka on oma 1883. a reisikirjas nimetanud ühel korral kohaliku õigeusu vaimuliku vastutulelikku suhtumist tema tegevusse. Vaimuliku selgitustel kogunenud külarahvale olid ka kohe positiivsed tagajärjed – runokoguja sai tõdeda, et sellel päeval võis ta laule üles kirjutada nii kaua, kuni käsi väsis (Porkka 1886: 160–161; Survo 2001: 98).

Pea kõigi uurijate reisikirjadest leiame kirjeldusi selle kohta, kuidas külaelanikud keeldusid runokogujatega koostööd tegemast, pidades võõrastele uurijatele laulmist sobimatuks just usulistel põhjustel. Arno Survo tõlgenduse kohaselt rikkusid runokogujad külarahva silmis teatud käitumishooldusi, kui nad tundsid huvi loitsude vastu ning püüdsid kontakti astuda teadjate ja nõidadega. Ilmalike vaatepunktist võidi seda mõista kui katsed omandada keelatud salateadmisi (Survo 2001: 98). Julgen arvata, et rivaliteet loitsude omandamisel oli siiski teisejärguline põhjus konfliktide ja arusaamatuste tekkimisel ning sedalaadi suhtlemisvaevusi võib suurel määral seletada uurijate “rahvast” erineva konfessionaalse kuuluvuse ja sotsiaalse staatusega. Pigem nägid vadjalased ja isurid Soomest tulnud uurijaid kui võõraid ja teiseusulisi linnasaksu, kes tundsid end märksa kodusemalt ning keda võeti paremini vastu (sama usutunnistusega) luterlastest ingerisoomlaste juures. Nii leidub reisikirjades kohti, kus õigeusk-

266 *Inkeröiset ovat tosin tähän asti säilyttäneet suomalaisuuttansa, ehkä he ovat Venään uskoa ja siis taitamattomat kirjan-lu'ussa. Mutta tuskinpä heillä suomalaisuutta enään olisi paljon jällellä, elleivät he asuisi Suomen uskoisten Äyrämöisten ja Savakoiden seassa ja rinnalla.* (Tallqvist & Törneros 1862: 147.)

likega suhtlemist on nimetatud “võitluseks”, luteriusuliste juurde jõudmist aga “pääsemiseks” (Länkelä 1859: 266–267, 276–277). Õigeusklike vadjalaste ja isuritega kontakti astudes tuli soomesoomlastel ületada eelarvamuste barjäär, mis oli külarahval teiseusuliste ja võõraste suhtes.

“Teisesuse” piir ei jooksnud mitte alati vaid õigeuskliku ja luterliku usutunnistuse vahel, vaid sama retoorikat kasutades tõrjusid uurijaid ka ingerisoomlased, kes olid liitunud nn hüppajate usuliikumisega ning pidasid ilmalike laulude laulmist jumalavallatuks ja lubamatuks tegevuseks.<sup>267</sup> Selle ekstaatilis-müstilise usulahu populaarsust mainisid reisikirjades kõik sellel ajajärgul Ingerimaal liikunud runokogujad ning usule ärganutega asustatud piirkondades ei olnud uurijad reeglina teretulnud. Huvitaval kombel on runokogujate hinnangud nn hüppajate suhtes märksa leebemad kui õigeusklike suhtes. Kuigi runosid nendest piirkondadest polnud reeglina võimalik üles kirjutada, tõstavad uurijad mitmel korral esile usuliikumiste positiivset mõju rahva lugemis- ja kirjaoskusele (nt Länkelä 1859: 273; Niemi 1904: 411–412), mis samuti näitab, et uurijad suhtusid moderniseerumisse poolehoiuga.

Reisikirjade põhjal saab selgeks, et uurijatepoolset huvi vanade laulude ja kommete vastu ei tõlgendatud 19. sajandi kolmandal veerandil sugugi “süütu” tegevusena. Pea kõigis reisikirjades leidub löike, mis räägivad runokogujate pidamisest vastavalt kogukonnas aktuaalsetele probleemidele, nt sõjalise tegevuse tingimustes, spioonideks<sup>268</sup> (Ahlqvist 1854; Niemi 1904: 203–204; Tallqvist & Törneroo 1862: 131), epideemiade ajal tahtlikeks haiguste levitajateks (Europaeus 1847; Niemi 1904: 346), usuliselt aktiivsemates piirkondades kõige paha kehastuseks, saatana käsilasteks, Antikristuse saadikuteks jne (Länkelä 1859: 266–267; Tallqvist & Törneroo 1862: 130; Niemi 1904: 320, 350), või just vastupidi – usuvendadeks-jutlustajateks, kes olid tulnud jumalasõna levitama või usuolusid kontrollima (Tallqvist & Törneroo 1862: 126–127; Niemi 1904: 406; 353). Niisuguste rahvapäraste tõlgenduste rohkus sunnib usundi-alaseid diskursiivseid konstruktsioone ja nende tagamaid lähemalt vaatlema.

### 6.3.2. Uurijate demoniseerimine: laulud raha eest ja paberile kirja

Kirjeldades runokogujate kohtumisi kultuurilise “teisega” Ingerimaal 19. sajandi keskpaigas, tõi Arno Survo näiteks katke Saxbäcki reisikirjast, kus toonane Helsingi ülikooli üliõpilane kirjeldas oma esmast kokkupuudet vene tolliametnikuga. Põhjusel, et kumbki osapool teise keelt ei mõistnud, kommunikatsiooni õieti ei toimunud, kasutas Saxbäck venelase kõne kohta väljendit “kuradi keel” (*hiton kieli*). See lubab Survol olukorda analüüsidest osutada

---

267 Lähemalt sellest müstilis-ekstaatilisest usuliikumisest ingerisoomlaste hulgas vt nt Akiander 1860; Västrik 2004.

268 Selliseid arusaamu tuleb pidada Krimmi sõja (1854–1856) kajastuseks, mil sõjategevus ulatus ka Läänemerele.

mõlemapoolsele võõra mütologiliseerimisele, milles “teine” projitseeritakse mitte-inimliku ja mitte-kultuurse sfääri (Survo 2001: 15).

Samalaadne protsess, vastastikune mõistmatus ja võõra mütologiseerimine iseloomustab runokogujate kohtumisi rahvaga kõigil nimetatud uurimisretkedel paljudes erinevates situatsioonides. Põhjust on kõnelda koguni uurijate demoniseerimisest, sest reisikirjades tulevad sageli esile rahvapärased tõlgendused uurijate seotusest demonlike jõududega. Tegemist pole vaid konfessioonierinevusi rõhutava stereotüübiga, vaid see näib viitavat suletud kogukondades toimivale laiemale tendentsile, mis omistab usulist retoorikat kasutades võõra kujule teatud üleloomulikke jooni. Kõige kujukama näite vastava arusaama rakendamise argises maagias – millel olid otsesed tagajärjed ka runokoguja tegevusele – tõi Länkelä, kirjutades oma kokkupuudetest Soikkola isuritega. Uuriija kirjeldas kristlikus traditsioonis üldisemalt tuntud veendumust, et risti ja meieisa palve abil on võimalik demonlikest olenditest vabaneda.

“Tulin kord oma kotiga külla, istusin ühe maja eeskoja lävele, ter-  
vitasin hälli kiigutavat naist, kuid vastust ei saanud. Nägin naist-vaesekest midagi, rist käes, lugemas. Pikka aega lugenud, ütles naine viimaks: “Oled sa paha vaim, et ei kao, kuigi lugesin nii mitu korda palvet? Öeldi, et seda sa pelgad ja kaod.””<sup>269</sup>

Mitmel puhul leiame reisikirjadest andmeid selle kohta, et rahvaluulekogumine, või õieti võõraste ilmumine külla, elustas rahvapäraseid eshatoloogilisi arusaamu. Runokogujate huvi ilmalike laulude vastu tõlgendati kui märki peatselt lähenevast maailmalõpust, mil inimeste sekka tuleb antikristus ühes oma saadikutega. Kontseptsioon Vale-Kristusest või muudest väärdõpetuse levitajatest oli piibliõpetuse kaudu tuntud kindlasti konfessiooniülelset ja rahvaluulekogujate kirjapanekute järgi tundsid seda nii õigeusklikest kui luterlastest Ingerimaa elanikud.<sup>270</sup> Siiski jääb nende kirjapanekute järgi mulje, et 19. sajandi keskpaigas oli maailmalõpu-ootus tunnuslik ennekõike nendele piirkondadele, kus olid levinud ekstaatilised usuliikumised, mille liikmed valmistusid peatselt saabuvaks kohtumõistmiseks ja kehtestasid märksa rangemad normid usklikte käitumisele, kui seda oli teinud õigeusu või luterlik kirik. Vastavaid arusaamu on kinnistanud vaimulik kirjandus, mille järele oli kirjaoskajate elanike hulgas suur nõudlus. Seda, et rahvapäraseid eshatooloogiaid levitasid just nn hüppajad,

---

269 *Tulin kerran reppuineni kylään, istahdin erään talon porstuvan kynnykselle, tervehdin naista, kätkyttä keikuttavaa, mutta vastausta en saanut. Näin naisraukan risti kädessä lukevan jotakuta. Nainen, ajat pitkät luettuaan, sainoi viimein: oletkos sinä paha henki, koska et pakene, vaikka luin niin monta kertaa rukouksen? Sanottiin sinun sitä pelkөөvön ja paikalla katoavan.* (Länkelä 1859: 272-273; vrd Survo 2001: 97.)

270 Antikristuse (e.k. ka *kristusevastane*) mõiste esineb Johannese esimeses ja teises kirjas: vt 1Jh 2: 18–19; 1Jh 4: 3; 2Jh 1: 7. Keele- ja rahvaluuleuurijate tembeldamist usulistel põhjustel antikristuseks on tulnud vadjalaste hulgas ette ka 20. sajandi esimesel poolel (vt ptk 7.3.2.2).

kinnitab järgmine katke runokogujate Tallqvisti ja Törneroosi reisikirjast, milles meeste küllatulek seostati lisaks maailmalõpu-ootustele ka ebatavaliste atmosfäärinähtustega.

“Suvistepühäl muutus rahvas meie vastu veel hullemaks. Kindlasti olid mõned “hüppajate” apostlid, kelle meelest on runolaul pelk kuradi palvus, neid kiriku juures ära teinud. “Antikristuse käsilased ja kurivaimu saadikud” olid need kaunid nimed, millega meid nüüd austati ja mida sellest ajast alates saime kanda peaaegu kogu suve. Meie kohalolek ja liikumine ennustas veel lisaks maailma lõppu. Raamatutest olid nad lugenud, et kui erilisi märke hakkab taevas näha olema ja antikristus apostlitega maad mööda liikuma, siis on käes viimnepäev. Eelmisel talvel oli näha suur sabatäht ja nüüd ilmusime meie, kes me kahtlemata olime antikristuse omad, kui nii imelikke ja patusid talitusi toimetasime. “Nendest on näha ju kohtumõistmispäeva tulemine,” otsustasid taadid lauluraamatu sõnadega.”<sup>271</sup>

Kuuldused laulukogujate külast külla kulgemise kohta liikusid kiiremini kui uurijad ise ja nii oli inimestel võõraste suhtes sageli juba negatiivne eelhäälestus. Neist kõneldi hulgaliselt kuulujutte, millesse põimiti mitmeid folkloorseid motiive, mis omakorda jõudsid runokogujate reisikirjadesse. Näiteks levisid kuuldused, et kogujatele laulusõnu lausunud tüdrukud olid hiljem läinud hulluks, nad polnud saanud magada, ilma et nad oleks igal öösel neidsamu laule kolm korda uuesti laulnud, ning sama käinud ka söömise kohta (Tallqvist & Törneroos 1862: 131; Survo 2001: 95). Laiemalt levinud oli arusaamine, et ühes runodega anti deemonlike jõudude valdusse oma hing ning sel viisil kirjutati lauljate nimed “kuradi raamatusse” (*pahalaisen kirjaan*; Tallqvist, Törneroos 1862: 149). Sarnast tõlgendust, mis samastas rahvaluulekogujad deemonlike olenditega, kohtame ka Saxbäcki reisikirjas, kelle sõnul arvas külarahvas tal olevat raudhambad, mis viitab otseselt kuratlike atribuutide projitseerimisele härraliku väljanägemisega võõrale (Niemi 1904: 350).<sup>272</sup> Iseloomuliku seigana

---

271 *Helluntaina tuli rahvas vielä hullummaksi vastamme. Varmaankin olivat jotkut “hyppääjien” apostolit, joitten mielestä runolaulu on pelkkää perkeleen palvelusta, häntä kirkon luona riivanneet. “Antikristuksen käs kyläiset ja pahalaisen lähettilät” olivat ne kauniit nimet, joilla meitä nyt kunnioitettiin ja joita siitä ajasta saimme kantaa melkein koko kesän. Olomme ja kulkumme ennusti vielä lisäksi maailman loppua. Kirjoistansa olivat he lukeneet, että koska erinomaisia merkkiä alkaisi taivaalle näkyä ja Antikristus apostolinensa maata kulkea, silloin viimeiset ajat olisivat käsillä. Viime talvena näkyi suuri pyrstötähti ja nyt ilmaannuimme me, jotka epäilemättä olimme Antikristuksen joukkoa, kuin niin outoja ja syntisiä askareita toimitimme. “Näist’ näkyy jo joutuu tuomiopäivä”, päätivät ukot virsikirjan sanoilla.* (Tallqvist & Törneroos 1862: 130.)

272 Ülo Valgu (1998: 158) järgi reedavad eesti muistendites kuradi sageli just tema hambad. Metallist hammaste motiiv on nt eesti kuradimuistendites laiemalt tuntud; samuti on eesti folkloorile – mis kujunenud laias laastus samades sotsiaalsetes



võib esile tuua sellegi, et mütologiseeritud oli ka raha, mille kogujad lauljatele sõnade eest andsid.

“Sõnumid teadsid veel kõnelda, et rahad, mida vahetevahel olime lauljatele tasuks andnud, olid hiljem muutunud laastudeks, mille põhjal hakkas rahvas arvama, et teeme laastudest nõidusega rahasid.”<sup>273</sup>

Viimatimainitud jutumotiiv võõraste antud raha muutmisest väärtusetuteks laastudeks seostub selgelt rahvapärase demonoloogiaga. Motiiv, mille järgi kuradi poolt kingitud väärtuslikud esemed leitakse hiljem olevat väärtusetud, on tuntud nt nii eesti, läti kui leedu kuradimuistendites (vt Valk 1998: 190).<sup>274</sup> Transformatsioon laastudeks põhineb arvatavasti paberrahade ja laastude välisel sarnasusel.

Elmised näited pärinesid piirkondadest, kus luterlaste hulgas olid levinud äratusliikumised, kuid sarnaseid lugusid kõneldi runokogujate kohta ka õigeusklike isurite ja vadjalastega asustatud aladel. Tallqvist ja Törneros kirjeldavad oma reisikirja ühes lõigus Kaprio kihelkonna Luuska (Lužki) isuri külas kogutut. Nimelt põhjustas laulude üleskirjutamine seal nende esitajale hiljem – arvatavasti kogukonna poolt peale surutud hoiakute tõttu – lausa füüsilisi kannatusi.

“Üks eit, kes esmalt meeeldi meile oma runosid avaldas, sattus pärast meie lahkumist sellistesse süümepiinadesse, et ta kohe tormas meie juurde, kõigi jäsemete vabisedes ja oiates, et on meie kaudu müünud oma hinge kurivaimule. Ei ükski selgitus ega lohutus suutnud teda rahustada, vaid ta palus härdalt “hinge õndsuse nimel” meil rebida oma raamatutest tema runod, pakkudes tagasi meilt saadud joomaraha. Tema piinade leevendamiseks lubasime nii ka teha ja alles siis hakkasid eide tunded rahunema.”<sup>275</sup>

---

tingimustes – tunnuslik kõrgklassi esindajate (nt mõisnike) demoniseerimine (vt Valk 1998: 71–84).

273 *Sanomat tiesivät vielä jutella, että rahat, joita välisti olimme antaneet laulajille palkinnoksi, olivat jälkeinpäin muuttuneet lastuiksi; josta rahvas alkoi arvella tekevämme noitakeinoilla rahoja lastuista* (Tallqvist & Törneros 1862: 131; vrd Survo 2001: 95).

274 Vt vastavaid motiive Stith Thompsoni (1955–1958) ja Lena Neulandi (1981) motiiviindeksites: MI G303.21.1.-2 “Kuradi raha muutub tuhaks, sõnnikuks”; MI \*G303.21.5.-7 “Kuradi raha muutub lehtedeks, söeks, kärnkonnaks”.

275 *Eräs akka, joka ensin mielellänsä ilmoitti meille runojansa, joutui hänestä erotuamme sellaiseen tunnon tuskaan, että hän heti riensi luoksemme, vavisten joka jäseneltä ja voivotellen, meidän kauttamme myynensä sielunsa pahalaisele. Ei mikään selitys eikä lohdutus voinut häntä tyydyttää, vaan hän rukoili hartaasti “sielunsa autuuen takkii” meitä repimään kirjoistamme runonsa, tariten takaisin meiltä saamansa juomarajat. Tuskaansa huojentaaksemme olimme myös niin tekevinämme, ja sitte vasta rupesi akan tunto rauhaantumaan.* (Tallqvist & Törneros 1862: 152; vrd Nenola 2002: 64–65.)

Nii on rahvapärastes tõlgendustes võõrastele raha eest laulmist käsitletud hinge kuradile müümisenä, mille kinnituseks on täiskirjutatud paberilehed. Sarnast olukorda Soikkola isuri küldes kirjeldas vahetu dialoogina oma reisikirjas Länkelä – sellelgi puhul kahetses laulja, vana eit, mõne aja eest lauldud laule, süüdistades runokogujaid oma hinge põrgusse viimises (Länkelä 1859: 268–269). Samade arusaamade modifikatsiooni, millesse oli kaasatud ka ingellik ilmutus, pani kirja mõned aastad hiljem Groundstroem, kellele kõneldi Säätinä külas, et “üks eit, kes oli laulnud Länkeläle, oli näinud und, et ta oli sellega müünud oma hinge kuradile; üks ingel oli talle näidanud taevast, kuid öelnud, et ta ei saa enam mitte kunagi pääseda sinna sisse. See uni oli niivõrd hirmutanud ja ärritanud rahva Säätinäs vihale runokogujate vastu, et vaevaga pääsesin Stefanuskadunukese saatusest.”<sup>276</sup>

Ka Volmari Porkka reisikirjas kirjeldatakse Hevaa isureid, kes keeldusid laulmast, sest valmistasid ennast ette armulauaks ega soovinud end patuste tegevustega koormata. Samas pani koguja kirja rahvapärase tõlgenduse, et “Manala maile minnes” ootab laulmiskeelu rikkujaid keelt pidi ülesriputamine (Porkka 1886: 153; Survo 2001: 98). Veel hilisem kirjeldus Vihtori Alava reisikirjas vahendab omakorda varem samas piirkonnas töötanud Porkkaga seostatud lugu: lauljad pidanud omaenda sõrmest verd võtma ning sellega laulukoguja raamatusse kirjutama, mis tähendas surmajärgselt siirdumist pahade jõudude võimusesse (Survo 2001: 95). See on ilmne allusioon rahvapärasele demonoloogiale, mille kohaselt saatanaga lepingu tegemiseks peab inimene talle sõrmeotsast (kolm tilka) verd andma.

Eelneva põhjal võib runokogujate paradigmaatilise demoniseerumise põhjustena lisaks võõrakartusele välja tuua vähemalt kahte asjaolu, mis on johtunud toonasest kogumispraktikast. Need on laulude eest makstud raha ja laulude üleskirjutamine, st suulise traditsiooni kirjalikeks ülestähendusteks muutmine.

Runokogujad esindasid kapitaliseeruvat maailma, milles rahalistel suhetel oli oma väljakujunenud koht. Raha maksmisega said stipendiaadid motiveerida inimesi kulutama oma aega neile küllaltki mõistetamatule tegevusele. Korduvalt leiame reisikirjadest löike, kus runokogujad väljendavad oma missiooni seletamisel tekkinud raskusi ning tõdevad (mõneti vastuoluliselt), et rahvas ei oska hinnata vanade runode väärtust, mis suulise kultuuri avaldumisvormidele oli omistatud rahvuslikus diskursuses (vrd Valk 2004: 265). Samas võime oletada, et külarahva eelpoolkäsitletud tõlgendused põhinesid kristlikul õpetusel, mis seostas raha kuradiga (vt Mt 4, 9; 1 Ti 6, 9–10). Selline ühendus on universaalne

---

276 [---] *eräs akka, joka oli laulanut Länkeläle, oli nähnyt unta, että hän sillä oli myynyt sielunsa perkeleelle; eräs enkeli oli hänelle näyttänyt taivaan, mutta sanonut, ettei hän koskaan enää voisi päästä sinne sisälle. Tämä uni oli niin säikäyttänyt ja ärsyttänyt kansan Säätinässä vihaan runonkerääjiä vastaan, että vaivoin vältin Stefanus-vainajan kohtalon.* (Niemi 1904: 412.) Kirjutaja tõmbas nii paralleeli Püha Stefanuse, esimese teadaoleva kristliku märtriga, kes loobiti kividega surnuks u 34.–35. a (vt Ap 6: 11–14; Ap 7: 54–60; Ap 8: 12).

ja iseloomustab kõigi kristlike rahvaste folkloori (Valk 1998: 71). Laulude eest raha pakkuvad runokogujad samastati kogukonnas kristlasi pidevalt ohustava ja maiste hüvede abil võrgutava kuradi või tema käsilastega. Rahalist tehingut käsitleti hinge müümisena ka tõenäoliselt sel põhjusel, et rahva enda jaoks ei olnud vanad runod midagi hinnalist – kohalikus kõnepruugis kasutati nende kohta nt Saxbäcki järgi pejoratiivset nimetust *lörpötykset* (vrd Niemi 1904: 320, 347, 350-351; Survo 2001: 96).<sup>277</sup>

Suuline pärimus muutus rahvuslikuks pärandiks alles kogujate vahendusel, kes lauldu või lausunud sõna paberil visualiseerisid. Seegi tegevus, mis asetati olemasolevasse kristliku pärimuse konteksti, oli rahvapärastes tõlgendustes omal moel mütologiseeritud (või demoniseeritud). Runokogujate lauluvihikud seostati “kuradi raamatuga”, millesse saatan patuste nimesid üles kirjutab.<sup>278</sup> Eespooltoodud Tallqvisti ja Törnerooi reisikirjakatke pakkus selles ühenduses kujuka usundilise konkretismi näite – vana naine soovis kogujatelt tagasi saada temalt üles kirjutatud lauludega paberilehti, et tehtud viga parandada ja nii oma pattudest pääseda. Tõenäoliselt pole juhuslik ka lauluüleskirjutuste kui konkreetsete materialisatsioonide seos kujutelmaga laulja hinge kaasaviimisest. Sellised konstruktsioonid võiksid viidata rahvapärasele hingekontseptsioonile, mille alusel osa hingest või selle väest kandub kaasa kirjutatud sõnadega või inimesest tehtud graafilise kujutisega. Eelnevaga seostub sellele perioodile omane rahvapärane suhtumine kirjasõnasse laiemalt. Kirja pandud sõna samastati ennekõike vaimuliku kirjandusega ning ilmalike laulude dokumenteerimine oli selles kontekstis sobimatu tegevus.

### **6.3.3. Soome muinasusk ja paganlikud “jäänused” õigeusklike arusaamades**

Esitatud kirjeldused toovad veenvalt esile selle, et uurijate tegevust Ingeris 19. sajandi teisel poolel tõlgendati kristlikust vaatepunktist. Piirkonna õigeusklikest ja luterlastest elanikud identifitseerisid end selgelt ristiinimestena, järgisid kiriklike tavasid ning tunnistasid püha kolmainust. Ometigi leiame runokogujate reisikirjadest rohkesti osutusi isurite ja vadjalaste usundiliste arusaamade paganlikule algupärale või lausa nende usu paganlikule olemusele (vrd ptk 5.3.1). Ilmselt olid Soome Kirjanduse Seltsi poolt stipendiaatidele antud juhised teha tähelepanekuid “soome vanade jumalate” ja nendega seotud kultuse kohta, sest sellekohaseid märkusi leiab pea kõigist reisikirjadest. Neid kirjeldusi lugedes tekib samas veendumus, et runokogujatel oli välitööretkedele minnes välja kujunenud idealiseeritud nägemus sellest, missugune võis olla kunagine

<sup>277</sup> See on kujukas näide eemilise žanrinimetuse kasutamise kohta uuritavas kogukonnas, mis vastandus selgelt uurijate poolt neile folkloorivormidele omistatud tähendus- ja väärtuskategooriatega.

<sup>278</sup> Vt nt Ingeriski tuntud muistendeid, milles kurat kirikus magajate või naerjate nimesid lehmanahale kirja paneb (vt Jauhainen 1998: 209 (motiiv E 1221)).

muinassoome usund, mille heiastusi nad oma reisikirjadeski jäädvustada püüdsid.

Vaadeldes reisikirjades esinevaid diskursiivseid konstruktsioone, võib esile tuua mitu erinevat lähenemist. Osa uurijaist, nt Saxbäck, pidasid retkel kuulnud muistendeid ja uskumusi haldjatest muinasusu jäänusteks, tõdedes samas, et “vanu soome jumalaid ja haldjaid siin nimepidi ei tunta, ega ka palju muul viisilgi”.<sup>279</sup> Siiski refereeris runokoguja oma reisikirjas mitut lugu veehaldjast, kelle olemasolus “ei näi mitte keegi kahtlevat” (Niemi 1904: 342–343). Võib oletada, et uurijad ei seostanud mainitud muistendeid üheselt kunagise muinassoome usundiga, vaid neis nähti pigem selle “rikutud” derivaati. Omal moel peegeldus sellises lähenemises muistse usundi degenereerumise idee – paganlikud jumalused olid oma aja ära elanud, nii nagu ka nendega seotud riitused, mis olid mandunud Ahlqvisti sõnu kasutades kahvatuks “nõiduse tegemiseks” (vt Niemi 1904: 217–218).

Saxbäck pidas ilmseiks muinasusu avaldumisvormideks ka loitse, mida siiski vanemad teadjad teadlikult noorematele edasi andsid, sest need olid säilitanud oma aktuaalsuse mitmesuguste hädade ja haiguste ravimisel (Niemi 1904: 340).<sup>280</sup> Kuigi Saxbäck ise esindas ilmselgelt ratsionaalset maailmavaadet, leiame tema reisikirjast mõjusa kirjelduse loitsimissituatsioonist lämbel äikselisel suveõhtul, kui segunesid nimetu loitsija jõuline esitus ja võimsad atmosfäärinähtused. Uurija lennukasse nägemuspilti olid kaasatud kunagised (allaheidetud) jumalad ja haldjad, endised suured loitsijad ning kirjutaja enda hamletlik sisemonoloog.

“Päev oli olnud kuum ja õhtul kattus taevas tihedate mustade pilvedega, millest äike müristamise saatel lõi välgunooli. Kas oli see mind mõjutanud või mis iganes oli olnud põhjus, kuid eide sõnu lausudes ja äikse müristades tundus mulle justkui oleks mu jalge ees avanenud sügav, võimatult sügav tume koobas, kust veetlevad, kuid samas hirmutavad varjud tahtsid mind sinna alla tõmmata. Mina seisin serval ja mõtlesin: kas heidan end sinna või lähen tagasi? Nägin seal vanu küürus loitsijaid mõlgutamas sügavaid sõnu; nägin soome vanu jumalaid ja haldjaid kutsumas mind sinna endi hulka. “Kas lähen sinna sügavaid sünnisõnu ja loomislauseid õppima? Kas hakkaksin nende õpipoisiks, et tooksin veelkord nende sügavad mõtted inimestele ilmsiks ja kas jaksaksin tuua soome vanad kangelased pimedusest päevalvalgele kogu maailma jaoks?” Mina kartsin siiski minna, ja olin liikumas haua serval, vaadates alla. Äike ägenes, kõmises, mürises, lõi välku ja välgatused paistsid üha tihemini tупpa, kus laulja, nii 80-

279 *Vanhoja Suomalaisten Jumalia ja haltioita ei täällä tunneta nimellä, eikä paljon muutenkaan* (Niemi 1904: 341, 344).

280 Loitsuteadjad ei tahtnud mitte alati ravisõnu uurijaile “ära anda”, sest endise kasutaja jaoks kaotasid need pärast runokoguja poolt kirjanepikut oma väe (Porkka 1886: 157; vrd Survo 2001: 98).

aastane eit ja mina olime. Oli see äike, kes näitas taevast oma viha, kui tema sõnad õpetatakse võõrale, kes siiski ei tahtnud talle end anda?”<sup>281</sup>

Teine uurijate reisikirjades esile tulev lähenemine rõhutas vadja ja isuri rahvausundi sünkretistlikkust, kristlike ja paganlike algete põimumist (vrd ptk 5.3.1). Nimelt juhtisid runokogujad mitmel puhul tähelepanu sellele, et kuigi vadjalased ja isurid olid vormiliselt õigeusklikud, rajanesid nende usundilised arusaamad paganlusel. Sellise varjatud paganluse kajastuseks pidas Länkelä näiteks pühade puude ja kivide juures kogunemist ning seal omalaadsete jumalateenistuse-laadsete pidustuste korraldamist.

“Üht Soomest pärit meest, Tuomas Tuulit, kuulsin mainivat isureid mitmes paigas salaja kogunemas metsa või mujale üksildasse paika mõne kivi või puu juurde oma pühi pidades. Nõnda sõnas ta Harjavallalla olevat suure kivi, mille ümber peavad nad midagi jumalateenistuse sarnast. Kas see siis ei osuta millelegi? Kui oleks rohkem aega elada nende seas, arvaksin näha saavat kogu kristlikkuse olevat ainult välise vormi, aga nende tõelise usu olevat paganliku.”<sup>282</sup>

Pühade puude ja kividega seotud kirjeldused on üsna lakoonilised, runokogujad polnud ise sedalaadi kultusega kokku puutunud, vaid vahendasid teadmisi, mida neil õnnestus saada kohalikelt luteriusulistelt või mis olid nendeni jõudnud

---

281 *Päivä oli ollut kuuma ja iltasella peitettiin taivas sakeilla mustilla pilvilla, joista Ukko jyristen joutumiseen ampui nuoliansa. Liekkö tämä vaikuttanut minuun eli mikä lienee ollut syynä, mutta ämmän lausuessan lukujansa, ja ukon jyrinäessä minusta tuntui ikään kuin olis jalkoini e'essä avaunut syvä, mahoton syvä himeä kuoppa, josta viehättävät, mutta myöskin hirvittävät haahmot tahtoivat minua sinne alas vetää. Minä seisoin reunalla ja mietin: heittäynenkö siihen vaan palajanko takasin. Näin siellä vanhat korkeat loihtiat miettivän syviä lukujaan; näin Suomen vanhat Jumalat ja haltiat kutsuvan minua sinne heidän pariin. “Menenkö sinne syviä synty-sanoja ja alku-lauseita oppimaan. Ruvennenko heidän opetuslapseksi, että vielä kerran toisin heidän syvät mietteet ihmisten ilmoihin, ja saattaisin minkä jaksaisin Suomen vanhat urohot pimeydestään ilmiin koko maailmalle.” Minä epäilin kuitenkin mennä ja olin kulkevinaan haudan reunalla katsoen alas. Ukkonen kiihtyi, jumahti, jyrähti, välähytti ja leimaukset loistivat aina tiheämmältä tupaa, jossa laulajani, muuan 80 vuotias ämmä ja minä olimme. Oliko se Ukko, joka taivaasta vihansa osoitti, kun hänen luvut opetettiin vieraalle, joka ei kuitenkaan tahtonut hänelle antauda. (Niemi 1904: 354–355.)*

282 *Erään Suomesta kotoperäisen miehen, Tuomas Tuulen, kuulin mainitsevan Inkeriläisten monissa paikoin salaa kokountuvan metsään eli muualle yksinäiseen paikkaan jonku kiven eli puun luoksi juhliiaan viettäessä. Niinpä sanoi Harjavallalla olevan suuren kiven, jonka ympärillä pitävät melkeen jumalanpalveluksen tapaista. Eikös tämä mitään osota? Jolla enemmin aikaa olisi asuskella näiden seassa, luulisin varmaan tulevan näkemään koko ristillisyyden olevan ainoastaan ulkonaisen muodon, mutta totisen uskotonsa olevan pakanallisen. (Länkelä 1859: 275–276; Survo 2001: 69.)*

kuuldustena. Näiteks järgmises Tallqvisti ja Törneroosi reisikirjalõigis on teave pühadele puudele ja kividele ohvritoomise kohta väga üldsõnaline ning lugu privaatsfääri liikunud tava hülgamisest on esitatud selgelt luterliku kõrvalseisja vaatepunktist.

“Pühasid puid ja kive kuulukse isureil kusagil kohtades olevat. Nende juures on nad praeguse ajani läbi viinud mingisugust ohverdamist, nagu näiteks kallanud äsja poeginud lehma esimese piima püha puu juurele. Kõneldakse, et nendest mööda kõndides mõned löövad omale risti ette. Mõnel üksikul on olnud erilised pühakohad, millel on olnud mingi ainult teda puudutav tähendus. Nii oli üks mees ühes külas käinud “palvetamas” ja risti ette löömas ühe puu juurel, kus ta oli sündinud, seni kuni keegi soomlasest sulane tegi seal jultunud “riivatust” ja sai mehe püha puud maha jätma.”<sup>283</sup>

Mainitud “paganausuliste” toimingute puhul oli tegemist perifeersetel aladel õigeusu kirikupraksisesse kaasatud loodusobjektide kultusega, mis on dokumenteeritud vadjalaste ja isurite usundis mitmel varasemal uurimisperioidil (vrd ptk 2.4.5; ptk 4.3.3; 5.3.3). Sedalaadi tavad kõitsid 18. sajandi alguses kirikuvõime ja sajandi lõpupoole senitundmatuid rahvakilde kirjeldanud õpetlasi ning siis olid vastavad kirjeldused märksa üksikasjalisemad. Samas olid nimetatud pühakohtades läbi viidud kultuslikud toimingud varasemate andmete põhjal rohkemal või vähemal määral seotud õigeusklike kirikupühade ja tavadega. See seos 19. sajandi uurijate poolt kajastamist ei leidnud. Vaevalt, et rahvapärased riitused olid sajakonna aasta jooksul õigeusu mõjuväljast välja libisenud. Pigem võiks arvata veel enamat lõimumist, kuid ilmselt ei sobinud selline segunemine rahvuslikult häälestatud uurijate eelnevate kujutlustega muinassoome usundist.

Soomest tulnud uurijatel oli eeldatavasti raske mõista, kuidas õigeusu kirikuvõimud rahvapäraseid kombeid sallisid või lausa soosisid, ning kuidas “isurite usk ja nõidus on sageli nõnda segunenud teineteisega”, et need on “teatud tingimustes üheväärsed ja mõlemat kasutatakse vahetevahel paralleelselt”, mistõttu “nad nõidumist ei pea üldse patuks”.<sup>284</sup> Mitmed uurijad osutasid muu-

---

283 *Pyhiä puita ja kiviä kuuluu Inkeroisilla joissakuissa paikoissa olevan. Näiden tykönä olivat he näihin aikoihin asti tehneet jonkun-laista uhrausta, niinkuin esim. kaataneet ensimmäisen maidon äsken poikineesta lehmästä pyhän puun juurelle. Näiden ohitse käydessä sanotaan muutamien ristineen silmiänsäkin. Joillakuilla yksityisillä oli ollut erikoinenki pyhäkkönsä, jolla oli joku ainoastaan häneen koskeva merkitys. Niin oli yksi mies eräässä kylässä käynyt “pomiluitsemassa” ja silmiänsä ristimässä yhden puun juurella, jossa hän oli syntynyt, siksi kuin muuan suomalainen renki teki siinä törkeätä “pilla” ja sai miehen pyhän puunsa hylkäämään. (Tallqvist & Törneroos 1862: 156.)*

284 *Mainittava on vielä, kuinka Inkeroisten uskonto ja taikaus ovat usein sekoitetut toisiinsa. Taikauksia eivät he juuri pidä syntinä. Molemmat, uskonto ja taikaus ovat muutamissa tilaisuuksissa yhden arvoiset ja molempia käytetään välisti*

hulgas õigeusu preestrite kohandumisele kohalike tavadega – näiteks kas või kevadisel karja väljalaskmisel, milles osalesid kõrvuti loitse teadvad naised ning kariloomi pühitsetud veega pritsiv õigeusu vaimulik (Tallqvist & Törneroo 1862: 156). See, et preestrit võis kutsuda elamist ja kodakondseid õnnistama mitmesuguste argiste probleemide korral, eristas õigeusu vaimulikke selgelt luteriusu pastoritest ja tähendas ühtlasi nende kuulumist “teise” kategooriasse.

Uurijates tekitasid võõristust õigeusklike küla- ja kirikupühad, “praasnikud”, millega tavapäraselt kaasnes küla ühine õlletegu ja toiduainete kogumine ühisele pidulauale. Kuigi vastavad tähtpäevad olid pühendatud kristlikele pühakutele ning külapühadest võttis osa kohalik preester, oli Soikkola poolsaare isurite suvistes pidustustes tavatult rohkesti rahvapäraseid elemente, mis pani runokogujad tõdema, et tegemist on paganlusse kalduva ettevõtmisega. Oma reisikirjas üksikasjaliselt eelijapäeva tähistamist Taarinaisi külas kirjeldanud Groundstroem märkis oma kogemuste põhjal, et “isuritel on kristlikud ja paganlikud mõisted nii segamini, et on raske öelda, kumba usku nad õieti tunnistavad”.<sup>285</sup> Segunemise näiteks tõi uurija kombe pruulida eelijapäevaks piksega seostatud kristlike pühakute tarbeks õlut. Põhjalikku kirjeldusse oli kätkeatud nii kombe algupära avav rahvapärane seletuslugu kui ka riitust saatvad laulud.

“Ohvrid ja paganlikud tavad on veel küllalt tavalised isuritel; nii näiteks on rahvas Taarinaisi külas otsustanud igal aastal teha eelijapäeval õlut Pühale Eelijale ja Pühale Peetrusele, et lepitada nende viha, mille esiisad mingil viisil on enda peale kutsunud; mitmeid kordi on Püha Eelijas lasknud välgul lüüa alla külla ja hävitanud rahesajuga aastasaagi, kuid siis, kui talupojad olid hakanud ohverdama talle ja Pühale Peetrile õlut, pole sellised õnnetused enam küla tabanud; mitmel aastal on nad üritanud ohverdämist ära jätta ja kohe on aastasaak olnud kehvem või juhtunud mõni õnnetus. Iga talupere mees võtab koha ja vara kohaselt õlletegemisest osa. Kui õlu on valmis, viiakse see rehte, mis on kaunistatud pühapiltidega, kirjatud käterättidega, okstega jne.; vanad ja noored kogunevad sinna ja siis lauldakse laul: Eelijas püha isand,/ Püha Peetrus armuline,/ tule meile külla!/ Meil on viinad, on õlled jne. Laulu lõppedes piserdatakse rehe seintele ja põrandale õlut, siis juuakse ülejäänud õlu lauldes ja ringtantses tantsides. Õlut ja toimingut kutsutakse “vakkove”.<sup>286</sup>

---

rinnattain. (Tallqvist & Törneroo 1862: 156; Nenola 2002: 65.)

285 *Inkeröisillä ovat kristilliset ja pakanalliset käsitteet niin sekäisin, että on vaikeata sanoa kumpaa uskontoa he oikeastaan tunnustavat* (tõlge Niemi 1904: 413).

286 *Uhrit ja muut pakanalliset tavat ovat vielä sangen tavallisia inkeröisillä; niin esim. on kansa Tarinaisten kylässä päättänyt vuosittain panna olutta Eliaksen päiväksi Eliakselle ja Pietarille, lepyttääksensä näiden vihaa, jonka esi-isät jollakin tavalla ovat vetäneet päällensä; useita kertoja on Elias antanut salaman lyöä alas kylään ja hävittänyt raesateilla vuodontulon; mutta sittenkun talonpojat olivat alkaneet*

Kuigi kirjutaja üldhinnang pidustustele oli negatiivne, tõdes ta ometi, et seal viibimine andis laulukogujale võimaluse jälgida talupoegade tavasid, kuulata “nõiausuga seotud lugusid” ning tutvuda lauljate ja loitsijatega, sest sellistes olukordades oli külarahvas suhtlemisaltim kui tavaliselt (Niemi 1904: 415). Samalaadset kristluse ja paganluse lõimumist pani Groundstroem tähele ka runode puhul, mida ta Serepetta kihelkonna isureilt üles kirjutas. Nii mainis ta näiteks ühe laulu kommentaaris, et Ülä-Ruitsa (Verhneruditsa) külas oli valdav “täielik kristlike ja paganlike mõistete segunemine ja segiajamine”, nii et lauljate jaoks näis õpetus püha kolmainsusest olevat täiesti tundmatu (SKVR IV<sub>1</sub>: 1343). Kahtlemata on seegi tähelepanek esitatud luterliku taustaga õpetlase positsioonilt, mis pidas rahvapäraseid kristluse tõlgendusi paganluse avaldumisvormideks.

Omalt moelt on sedalaadi lähenemine seotud soome-ugri rahvaste usundite uurimise traditsiooniga, mis võimaldas tõmmata paralleele geograafiliselt kaugete sugulasrahvaste uskumuste ja oma rahva minevikku kuuluvate usutavade vahel. Toon selle näitlikustamiseks ära katke Länkelä reisikirjast, milles ta osutas sarnasustele isuri ja samojeedi surmakujutelmades ja matusekombestikus. Sarnast rinnastust kasutas runokoguja ka isuri naiste rahvarõivaste kirjeldamisel, võrreldes neid hantide rõivastega (Länkelä 1859: 282). Iseloomulik on siin see, et mõlemal juhul viitas runokoguja Castrénile kui infoallikale ja suurele autoriteedile, mis kinnitab nende kirjelduste kuulumist samasse uurimisparadigmasse.

“Otse öeldes on nende usk veel vanal paganlikul aluspõhjal. Kas pole nende olukord sama, mida Castrén-kadunuke ütleb samojeedide kohta. “Samojeedid elavad pimedas hämaras usus, mille järgi surm lõpetab inimese kogu eksistentsi.” Selle tõestuseks vaadelgem, kuidas nad [isurid] käivad ümber surnuga. Hinge heites ei lahkugi hing kehast. Seda tõestab surnukeha valvamine, “et paha mees ei pääseks võtma hinge”. Seda valvatakse nii kaua, kui kirst on jõutud õues seina veeres valmis saada. Kirst tehaksegi õige tugevatest laudadest “sest muidu see laguneb nii kiiresti” ja “seda parem see on, mida kauem kirst püsib, sest kirst mädaneb enne surnukeha”. Surnukeha pannakse

---

*uhrata olutta hänele ja Pietarille, eivät semmoiset onnettomuudet ole kylää kohdaneet; muutamina vuosina ovat he koettaneet jättää uhrin pois ja kohta on vuodentulo ollut huonompi tahi on sattunut joku onnettomuus. Jokainen talonisäntä ottaa tilan ja varan mukaan osaa oluenpanoon. Kun olut on valmis, viedään se riiehen, joka on koristettu pyhäinkuvilla, kirjalluilla liinoilla, oksilla j.n.e.; vanhat ja nuoret kokoontuvat sinne ja niin lauletaan laulu: Ilia pühä isäntä./ Pyhä Petro armollinen./ Tule meille vierahiksi!/ Meill' on viinat, on oluet j. n. e. Laulun lopua pirkotetaan riihen seinille ja lattialle olutta; sitten juodaan loppu olut laulaen ja piiritanssia tanssien. Olut ja menot kutsutaan “vakkoveksi”.* (Niemi 1904: 413–414.) Isuri vakkove-instituatsioonist vt lähemalt Haavio 1961: 53–58, 69–78; vrd ptk 7.1.2; ptk 7.1.3.



kristu, mida siis hulgakesi valvatakse, kuni minnakse matustele. Nüüd itketakse kordamööda.”<sup>287</sup>

Rohkesti huvitavaid etnograafilisi kirjeldusi leidubki reisikirjades isurite ja vadjalaste surmakultuuri kohta, mida võiks seletada selle valdkonna üldise konservatiivsusega traditsioonilises ühiskonnas. Õigeusklike ritualiseeritud suhe lahkunutega oli märgatavalt intensiivsem, kui seda luterliku taustaga uurijad oleksid osanud oodata. Nii köitis uurijaid tava surnutele hauda süüa kaasa panna ning ühise sööminguga surnuid regulaarselt mälestada (vt Länkelä 1859: 274–275). Paljudel juhtudel pidasid uurijad vajalikuks kirjeldada vadjalaste ja isurite “imelikku tava” surnuid itkeda, mille juurde kuulus ka nt omalaadne surnutega suhtlemine, et välja selgitada, missuguseid mälestusroogasid nad eelistaksid (vt Tallqvist & Törneros 1862: 154–155). Mainimist leidsid käsud ja keelud, mis kaasnesid lahkunuga ümberkäimisel ja mälestamisel kuus nädalat pärast surma (vaikusenõue, veeanuma asetamine aknalauale, õlgede põletamine külaapiiril; vt nt Niemi 1904: 409–410). Esile on tõstetud ka õigeusklike erilist surnukartust matustejärgsel perioodil, kuigi lahkunu ei ilmunud siis uskumuste kohaselt enam mitte lagunenu kalmulisena, vaid mõne kauni linnu kujul (“*tuuvina, sirkusena eli muuna ilmalintuisena*”; Tallqvist & Törneros 1862: 155).

## 6.4. Peatüki kokkuvõtte

Soome uurijate huvi vadjalaste ja isurite keele, rahvaluule ja usundi vastu 19. sajandil oli seotud konkreetsete geopoliitiliste muutustega, mis tõi Soome Vene-maa Impeeriumi koosseisu. Samal ajajärgul kinnistus soome-ugri rahvaste suguluse idee, mis võeti omaks soome rahvusliku liikumise poolt ning mis omakorda suunas uurijaid tegelema idapoolsete hõimurahvastega. Ingerimaal läbi viidud uurimisretkedel pöörati lisaks keeleainese dokumenteerimisele (isuri ja vadja keelt tajuti soome keele murretena) suurt tähelepanu runode ehk vanade rahvalaulude talletamisele (eesmärgiga täiendada soome rahvuseepost), mis kogumistöö initsiaatori hinnangul olid säilinud kõige paremini just piirkonna õigeuskliku elanikkonna hulgas. Uurijaid iseloomustas sellel perioodil Karjala ainesest tingitud “eepika-ihalus”, mis tähendas seda, et nad kirjutasid üles peaasjalikult

287 *Suoran sanoin on uskotonsa vielä vanhalla pakanallisella perustuksella. Eikös ole näiden tila sama kuin Castrén vainaamme sanoo Samojedistä. “Samojedit elävät pimeässä hämärässä uskossa, kuoleman lopettavan ihmisen koko olennon”. Tämän todistaaksemme, katselkaamme miten he kohtelevat kuollutta. Hengen lähtiessä ei sielu erkanekaan ruumiista. Sen todistaa ruumista vartiotsemisensa, “jotta ei paha mies pääsisi ottamaan sielua”. Tätä varotaan niin kauvan, kun kirstu on ennätetty seinän vieressä pihalla saada valmiiksi. Kirstu tehdäänki oikein vahvoista laudoista, “vet se muutoin lahoo niin piaan”, ja “sitä parempihan on, kuta kauemmin kirstu kestää, sillä kirstun on ennen ruumista mätäneminen”. Ruumis pannaan kirstuun, jota sitte miehissä vartioidaan, kunnes ruvetaan hautajaisille. Nyt itketään vuorotellen.* (Länkelä 1859: 274.)

vanu rahvalaule ja loitse. Aktuaalsete usundiliste arusaamade kohta leidub andmeid runokogujate reisikirjades, samas kirjeldatakse ka probleeme, mis tekkisid uurijatel piirkonna elanikega kontakti saamisel.

Uurijad kogesid "teiseusuliste" küladesse saabumisel sageli võõristust, õigeuslikke peeti vähem tsiviliseerituteks ning nende mahajäämust põhjendati vähese usulise hariduse ja õigeusu preestrite negatiivse mõjuga. Kuigi "õigeusklike soomlasi" peeti paremateks laulutundjateks, ei olnud luterliku taustaga uurijatel lihtne nendega kontakti saavutada ning paljudel juhtudel tekkisid konfliktid. Uurijatel ja lauluteadjatel oli ilmselgelt erinev ideoloogiline ja kultuuriline orientatsioon. Fennomaanidest õpetlased otsisid arhailisi mütooloogilisi motiive sisaldavaid vanu rahvalaule ning käsitlesid isureid ja vadjalasi hõimuvendade-õdedena. Tegelikult aga lähtusid külanaised ja -mehed õigeusu kiriku ning Tsaari-Venemaa ametlikust poliitikast, mis tasalülitas rahvuslikke erisusi ning rõhutas pigem usulist ühtsust õigeusu kiriku sees. Konfliktisituatsioonideks andis põhjust nii uurijate rahvast erinev konfessionaalne kuuluvus ja sotsiaalne taust, kui ka nende huvi minevikulise pärimuse vastu.

Reisikirjelduste põhjal otsustades leidis aset Soomest tulnud runokogujate paradigmaatiline demoniseerimine, milleks andsid põhjust uurijate töömeetodid ning nende tegevuse eesmärkide vähene mõistmine, seda just usuliselt aktiivsemates piirkondades. Sedalaadi rahvapärased tõlgendused lähtusid kristlikust õpetusest, mis seostas omavahel raha ja demonlikud olendid, laulusõnade üleskirjutamise ja arhailised hingekujutelmad, võõraste ilmumise ja eshatoloogilised ootused.

Kuigi rahvapoolne uurijate tegevuse tõlgendamine toimus selgelt kristlikust õpetusest ja retoorikast lähtuvalt, kirjeldasid uurijad vadjalaste ja isurite usundit kui ristiusu ja paganluse segu (väliselt kristlik, aga olemuselt paganlik). Paganluse avaldumisvormideks peeti nt pühade puude ja kivide kultust, ohverdamist, mitmesuguste kommete täitmist, sh õlletegemist kirikupühadel, samuti kristliku õpetuse põhitõdede rahvapärast interpreteerimist. Uurijaid köitsid sageli ka vanapärase surmakultuuri ilmingud, mis erinesid õigeusklike oluliselt luterlike talupoegade vastavatest tavadest. Tahtmata eitada, et vadjalaste ja isurite rahvausundis oli sellel ajal vanu, eelkristlike jooni, võib sellistes uurijate seisukohtades näha õigeusklike rühmade eksotiseerimist, mille puhul teadlikult pöörati rohkem tähelepanu arhailistele usundilistele arusaamadele ning omakorda vähendati õigeusklike elementide osatähtsust. Paljud nn paganlikud tavad ja uskumused, sh kristluse rahvapärased tõlgendused, olid sellel ajal omased õigeusu kultuuriruumile laiemalt ning nende levik ei piirdunud üksnes vadjalaste ja isuritega. Selle ajastu käsitlusi iseloomustab ka paralleelide tõmbamine kaugemate sugulasrahvastega.

## **7. VÄLITÖÖMATERJALID JA -PÄEVIKUD: SOOME JA EESTI TEADLASTE USUNDIKIRJELDUSED 19. SAJANDI LÕPUS JA 20. SAJANDI ESIMESEL POOLEL**

Selles peatükis jätkan soome uurijate käsitlusega ja võtan esmalt vaatluse alla vadjalaste ning isurite usundi kirjeldamise institutsionaalse paigutumise 19. sajandi lõpus ja 20. sajandi alguses. Jälgin, kuidas avardus rahvaluulekogujate ja uurijate huviala ning runode kõrval hakati võrreldes eelneva uurimisperioodiga rohkemat tähelepanu pöörama usundiküsimustele. Peatüki esimeses osas käsitlen lähemalt usundikirjeldusi kahelt rahvaluulekogujalt (Vihtori Alava ja Juho Lukkarinen), kes tutvustasid sajandivahetusel ilmunud kirjutistes vadjalaste ja isurite pühakohti ning tõstsid esile rahvapärastes riitustes säilinud eelkristlikke jooni.

Isurite ja vadjalaste etnograafilist kirjeldamist mõjutasid sellel ajajärgul taaskord poliitilised muutused, mis kaasnesid Soome ja Eesti iseseisvumisega ning nõukogude võimu kehtestamisega Venemaal. 1920.–1930. aastatel oli soomlastest uurijatel välitöid võimalik läbi viia vaid nn Eesti-Ingeris, Narva jõe ja Lauga jõe vahel asunud kümmekonnas külas, mis 1920. aasta Tartu rahulepinguga läksid Eesti Vabariigi koosseisu. Sellel territooriumil elanud ingerisoomlaste, isurite ja vadjalaste keel ja kultuur oli kahe maailmasõja vahelisel ajal Soome keeleteadlaste, folkloristide ja hõimuaktivistide pideva tähelepanu all. Soomlaste eestvõttel asusid Eesti-Ingeri elanike keelt ja folkloori uurima ka Eesti teadlased. Põgusalt tutvustan selles peatükis Eesti-Ingeris elanud vadja haritlase Dmitri Tsvetkovi vaateid vadjalaste usundi- ja kombeloole, mis erinevad oma perspektiivi poolest varasemate Soome uurijate usundikirjeldustest.

Peatüki viimases osas on lähema vaatluse all Paul Ariste vadjalaste usundi jäädvustaja ning uurijana 1930.–1940. aastatel. Ariste hakkas usunditeemaga tegelema 1930. aastate alguses Eesti-Ingeris elavaid vadjalasi (Kigoria Kuzmin, Daarja Lehti) küsitledes ning nendelt keelenäiteid kirja pannes. Venemaal asunud vadja külasid väisas Ariste esimest korda Teise maailmasõja ajal, mil ta osales 1942. aastal Eesti Rahva Muuseumi korraldatud välitöödel. Sellel sõjaaja tingimustes toimunud retkel keskendus Ariste samuti usundilise ainese talletamisele. Üksikasjalisemalt analüüsin Eesti uurija sõnastatud usundikirjeldusi ja tema suhteid keelejuhtidega. Jälgin seda, kuidas võisid sellal tehtud üleskirjutusi mõjutada Ariste varasemad teadmised vadjalaste usundist ning mil määral kajastusid välitöömaterjalides ja -päevikus kaasaegsed usuolud.

## 7.1. Usunditeema tulek rahvaluulekogujate huvikeskmesse

### 7.1.1. Usundiuurimise institutsionaalne paigutumine

Vadjalaste ja isurite usundi kirjeldamine toimus 19. sajandil Soomes peamiselt keeleainese ja rahvaluule kogumise kõrvalsaadusena. Keele, rahvaluule, etnograafia, usundi ja mütoloogia uurimine olid tihedasti seotud ning neid valdkondi liitis rahvusromantiline ideoloogia. Soome Kirjanduse Seltsi kõrval oli sellealane tegevus Helsingi ülikoolis koondunud 1850. aastal rajatud soome keele ja kirjanduse professuuri juurde.<sup>288</sup> Distsipliinina hõlmas soome filoloogia sellel ajajärgul enesestmõistetavalt nii rahvausundi ja mütoloogiaga tegelemise kui ka sugulasrahvaste uurimise (vrd Korhonen 1986: 108). Lisaks juba eelmises peatükis nimetatud üliõpilastele (vt ptk 6.2.2) käisid 1880. aastatel vadja keelt ja rahvaluulet jäädvustamas Oskar Anders Ferdinand Mustonen<sup>289</sup> ja hilisem Helsingi ülikooli soome keele ja kirjanduse professor Eemil Nestor Setälä.<sup>290</sup> SKS-i stipendiaadina isuri runosid ja itke talletanud Volmari Porkka kogus samal kümnendil ka keeleainest ning kaitses isuri murrete alase uurimuse põhjal 1885. aastal doktoriväitekirja.<sup>291</sup>

Vadja ja isuri keelega tegeleti paralleelselt muude läänemeresoome ja kaugemate soome-ugri keelte uurimisega. Kannustatuna juba sajandi esimesel poolel alguse saanud hääbumisdiskursusest pöörati vadja keelele võrreldes isuri keelega mõnevõrra rohkem tähelepanu, sest väikese kõnelejaskonna tõttu peeti vadjalasi enamal määral ohustatuks. Vastavat suhtumist kajastab ilmekalt (arvatavasti Ahlqvistist mõjustatud; vrd ptk 6.2.1) pessimistlik joonealune Mustose

---

288 Esimene õpetlane sellel ametikohal oli aastatel 1851–1852 M. A. Castrén. Tema järeltulijad professori ametis olid E. Lönnrot (aastatel 1853–1862) ja A. Ahlqvist (1863–1888).

289 O. A. F. Mustonen (Lönnbohm, 1856–1927) tegi vadja keele alaseid kirjanekuid 1880. aastate alguses. Tema keelenäidete hulgas (vt Mustonen 1883: 144–150) on Jõgõperält kirja pandud “muinasjutt” taiakast soldatist, kes oskas ümber käia kummitavate surnute ja kurivaimudega; lugu sisaldab ilmselt usundilist teavet ja rahvapäraseid arusaamu nõidusest.

290 E. N. Setälä (1864–1935) käis esmakordselt vadjalaste juures 1889. aastal, viibides Mati külas kümmekond päeva; teise vadja retke tegi 1909. aastal, mil ta külastas kolme nädala vältel paljusid vadja külasid (sh Kattila, Kõrvöttula, Pihlaala, Itšpäivä ja Kliimettina; Setälä 1964: V–VIII). Tema kogutud materjali hulgas oli viisteist muinasjuttu ja muistendit, milles leidub usundilisi motiive (vt Setälä 1964: 1–15, 19–30). Setälä oli soome keele ja kirjanduse professor aastatel 1893–1929 (Korhonen 1986: 109).

291 V. Porkka töö pealkiri oli *Ueber den Ingrischen Dialekt: mit Berücksichtigung der übrigen finnisch-ingermanländischen Dialekte* (“Isuri murdest: muude ingerisoomede murrete võrdlusega”). Porkka jätkas tegevust fennougristina, tehes aastatel 1885–1886 välitöid maride juures.

kirjatöös: “Sellest hävivast keelest võiks veel praegu koguda hulgaliselt haruldasi sõnu, kuid paari aastakümne pärast pole vist enam järel ühtegi vadjalast.”<sup>292</sup>

Samal ajajärgul, 19. sajandi viimastel kümnenditel, hakkas järk-järgult aset leidma rahvusteaduste iseseisvumine. Esmalt eristus soome keele ja kirjanduse professuurist soome-ugri keeleteadus, mõne aja möödudes folkloristika, etnoloogia (toonase nimetusega rahvateadus) ja kodumaise kirjanduse uurimine. Vastavaid muutusi kajastas nt Soome-Ugri Seltsi (*Suomalais-ugrilainen Seura*) asutamine 1883. aastal, millele järgnes kümme aastat hiljem soome-ugri keeleteaduse professuuri loomine Helsingi ülikoolis (vt Korhonen *et al* 1983: 9–14). 1888. aastal pandi samas alus soome ja võrdleva rahvaluule dotsentuurile, 1898. aastal muudeti see erakorraliseks professuuriks ning veel kümme aastat hiljem, 1908. aastal, sai Kaarle Krohnist<sup>293</sup> soome ja võrdleva rahvaluule korraline professor (Hautala 1954: 213). Soome-ugri rahvateaduste dotsentuur loodi Helsingi ülikoolis 1906. aastal ning professor 1921. aastal. Kõige kauem püsis teiste distsipliinide varjus võrdlev usundiuurimine, mis rahvusvahelisel teadusmaastikul iseseisvus evolutsionistlike ideede levides küll juba 1860. aastatel, kuid jäi Soomes kauemini seotuks luterliku teoloogiaga. Sugulasrahvaste usundite uurimisega tegeleti jõudsalt nii folkloristika kui fennougristika raames.<sup>294</sup> Siiski ei kinnistunud võrdlev usuteadus üksnes nende distsipliinide juurde, vaid initsiatiivi sellealases uurimistegevuses võttis üle alates 1890. aastast Helsingi ülikooli sotsioloogia dotsendina ja hiljem praktilise filosoofia professorina töötanud Edvard Westermarck<sup>295</sup>, kelle eestvõttel avati 1907. aastal võrdleva usuteaduse dotsentuur (vt Anttonen 1987: 31–40). Iseseisva õppeainena institutsionaliseeriti võrdlev usuteadus Helsingi ülikoolis aga alles 1970. aastal.<sup>296</sup>

---

292 *Tästä häviävästä kielestä voisi vielä nyt kerätä outoja sanoja joukottain, mutta parin kymmenen vuoden perästä ei liene enää yhtään Vatjalaista* (Mustonen 1883: 166).

293 K. Krohn (1863–1933) arendas oma isa Julius Krohni (1835–1888) kasutatud regionaal-ajaloolisest meetodist folkloori uurimisel välja geograafilis-ajaloolise meetodi (tuntud ka kui soome meetod), mis kujunes 20. sajandi alguse folkloristikas väga mõjukaks. Lähemalt Krohnide tegevusest vt nt Hautala 1954: 185–203; 213–277; Seljamaa 2006: 64–108.

294 Vastavad märksõnad hakkavad silma, sirvides nt sajandivahetusel ilmunud Soome-Ugri Seltsi jätkväljaandeid, samuti ajakirja *Virittäjä*.

295 E. Westermarck (1862–1939) töötas 1880. aastatel ja hiljemgi Inglismaal ning esindas Briti evolutsionistlikku antropoloogia-koolkonda (Anttonen 1987: 39).

296 Tunnuslik sedalaadi arengule oli Uno Harva (kuni 1927. aastani Holmberg; 1882–1949) uurijatee. Harva läbis Helsingis teoloogiaõpingud ning jätkas Westermarcki ja Krohni juhendamisel võrdleva usuteadusega tegelemist, kuigi sellist iseseisvat eriala ülikoolis polnud. Harva uurimisalaks saidki soome-ugri rahvaste usundid ja tema väitekeri keskendus soome-ugri rahvaste veehaldjatele (1913). Harva oli aastatel 1915–1926 võrdleva usuteaduse dotsent Helsingi ülikoolis, kuid põhjusel, et professuuri selle eriala tarvis luua ei õnnestunud, siirdus Harva 1926. aastal Turu

Humanitaarteaduste iseseisvumine langes laias laastus kokku evolutsionismi, positivismi ja difusionismi ideede levikuga Soomes. Keeleteaduses oli selle kajastuseks uusgrammatilise koolkonna väljakujunemine, mida iseloomustas tähelepanu pööramine häälikuloole, suurte tekstikorpuste loomine, täpse transkriptsiooni tähtsustamine ja positiiv-induktiivse meetodi rakendamine (Korhonen 1986: 107–108). Oluline muutus toimus samaaegselt folkloristikas, mida Martti Haavio (1931: 55) on kirjeldanud kui idealistliku rahvaluulekäsitluse asendumist realistlikuga. Folkloori uurimisel hakati rakendama loodusteaduslikku lähenemist, mille tulemuseks on peetud Krohnide poolt sajandi lõpul välja töötatud geograafilis-ajaloolist meetodit (vt samas: 58–59; Seljamaa 2006: 64). Rahvaluule kogumist iseloomustas sellel ajajärgul ühtlasi temaatiline ja žanriline avardumine. Runode talletamise kõrval suunas SKS stipendiaate koguma muinasjutte ja muistendeid, samuti kirjeldusi ebausukommete ja maagia kohta (Haavio 1931: 59–70).

### 7.1.2. Vihtori Alava

Vadjalaste ja isurite juures käinud uurijatest avaldub ülalkirjeldatud muutus kujukalt Vihtori Alava (Forsberg)<sup>297</sup> kirjapanekutes. Kui Volmari Porkka 1880. aastate kogumiskäikude eesmärgiks oli ennekõike runode talletamine (vt Porkka 1883; Salminen 1929a: 62), siis sajandi viimasel kümnendil, mil vadjalasi ja isureid külastas korduvalt Alava, moodustasid enamuse tema kirjapanekutest mittepoeetilised rahvaluuležanrid (vt nt Forsberg 1893a: 28). Veel enamal määral oli uurija teemadering avardunud 1901. aasta retkel, mil Alava keskendus vadja rahvaluule talletamisele: SKS-ile üle antud materjalide hulgas oli lisaks runodele muinasjutte, põhjalikke kosja- ja pulmakirjeldusi<sup>298</sup>, andmeid vadja külade ja sealsete külapäevade tähistamise kohta, tööprotsesside ja rahvarõivaste kirjeldusi, mikrotoponüümikat, rahvameditsiini-alast teavet jpm. Järjepidevalt pani Alava sellel retkel kirja andmeid kohalike pühapaikade, pühade puude, kivide või allikate kohta, samuti nende juures läbi viidud ravi- või ohvritoimingutest. Erinevalt varasematest rahvaluulekogujatest, kes esitasid usundi-kirjeldusi suurte üldistustena (vrd ptk 6.3), olid Alava teated rahvausundi kohta oluliselt konkreetsemad, selgelt lokaliseeritud ja enamikel juhtudel oli ära mainitud ka infoallikas, kellelt vastav teave oli saadud.

---

üliskooli sotsioloogiaprofessoriks. (Vt Anttonen 1987: 50–53.)

297 Alava eluloolisi andmeid vt ptk 6.2.2.

298 Saatesõnas 1908. aastal ilmunud vadja pulmakommete alasele kirjutisele tõdes Alava, et vadjalaste rahvaluule osutus kasinaks (*niukka*). Tema sõnul mäletati veel vaid vadjakeelseid pulmalaule ning just seepärast (põhjusel, et eepilisi runosid üles tähendada ei õnnestunud) otsustas ta kirja panna ulatusliku kirjelduse pulmakommetest. Alava võtmeinformandiks sellel alal oli Kattila Suur-Õtsa 32-aastane *Soňa Johreinnaine*, kes uurija sõnul näis tavalisest paremini mõistvat sedalaadi kogumistöö tähendust. (Alava 1908: 3.) 20. sajandi alguse vadja külade kaarti vt lisa 5.

Võib oletada, et rahvaluulekogujate huvi paganlike usutavade ja kombestiku vastu oli ärgitanud 1894. aastal trükivalgust näinud Julius Krohni teos “Soome-sugu rahvaste paganlik jumalalpalvus” (*Suomen Suvun Pakanallinen Jumalanpalvelus*). Kaarle Krohni toimetatud ja ümberkirjutatud käsitlus (vt Krohn 1894: V) koosnes neljast peatükist, mis olid pühendatud vastavalt pühapaikadele, eba-jumalate kujudele, nõidadele ja ohvripreestritele ning ohvrikommetele. Kroh-nide käsitlus lähtus selgelt evolutsionalistlikust õpetusest: igas peatükis olid esmalt esitatud andmed nende rahvaste kohta, kelle juures paganlus oli säilinud kõige algupärasemal kujul, sellele järgnes enam tsiviliseeritud rahvaste usku-muste ja kommete kirjeldamine, lõpetades soome rahvapärimusega (Hautala 1954: 220). Kasutatud usundikirjeldused pärinesid nii soome kui vene uurijate reisikirjadest, etnograafilistest ja ajaloolistest allikatest. Krohnide töö kandev idee seisnes selles, et soome vana usundit on võimalik paremini mõista idapool-sete sugulasrahvaste juures veel kaasajal jälgitavate arusaamade ja toimingute põhjal (Anttonen 1987: 45). Ilmselgelt andis see töö tõuke nii soome kui ka teiste läänemeresoome rahvaste usundite uurimiseks ning ennekõike eelkristlike usundinähtuste jäädvustamiseks ja esiletõstmiseks.<sup>299</sup>

Krohni teose otsene mõju isurite ja vadjalaste usundi uurimisele tuleb esile Alava kogutud materjalides ja tema publitseeritud kirjutistes. Nii avaldas Alava 1898. aastal ajakirjas *Virittäjä* lühikirjelduse isurite eelijapäevasest lambaohvri toomisest Kotko külas ning kolm aastat hiljem samas väljaandes põhjalikuma käsitluse vadjalaste Jarvigoistšülä *Iiliää kahči* (Eelija kask) nimelise püha-kohast (vt Alava 1898, 1901).<sup>300</sup> Viimatimainitud koht sai selle kirjutise ajal laialt tuntuks – vastavat raketega ümbritsetud pühakohta, kus tähistati eelija-päeva ühise õllejoomise ja söömisega, käisid järgneva kümnendi vältel mõõt-mas, üles joonistamas ja fotografeerimas mitu usunditeemast huvitatud rahva-luulekogujat. Vaatlengi järgnevalt selle pühakoha näitel, kuidas avaldusid aja-järgu uurijate Vihtori Alava, Juho Lukkarise ja Kaarle Krohni arusaamad vad-jalaste ja isurite usundist ning kuidas need on omavahel seotud.

Alava artiklis (1901) leiduvast detailsest kirjeldusest selgub, et ta väisas ka ise Eelija kasena tuntud pühakohta Jarvigoistšüläs. Alava märkis rakete pik-kuseks 8,5 meetrit, laiuseks 3 meetrit ja kõrguseks 6–7 palgikorda. Pühakohale nime andnud kaske Alava eest ei leidnud, küll aga kasvas raketes mitu haava- ja pihlakapuud. Samuti pani ta sealsamas tähele pooleldi lagunenenud paest hauristi ning ühe pihlaka külge kinnitatud pühapilti. Eelijapäeva tähistamist selles kohas kirjeldas Alavale Kattila Suur-Õtsast pärit 63-aastane Haritinja, kelle sõnul oli küla ühine palvuse pidamine, õllejoomine ja söömine seal tavaks kaasajalgi.

---

299 Oskar Kallas tutvustas väljaannet juba aasta pärast ilmumist ka eesti lugejale, avaldades sellest tõlgitud lõike ja pildimaterjali Eesti Üliõpilaste Seltsi albumis (vt Krohn 1895).

300 Alava käsikirjalise materjali hulgas SKS-i rahvaluulearhiivis on 1901. aasta artikli märkmed, milles on mitmel korral viidatud Krohni teosele (vt SKS KRA, V. Alava XII 333–341). Trükitud ajakirjaartiklis kirjanduseviiteid ei leidu.

“Siin oli suur kask, ja kask on murdunud, aga rakked on. – Keedetakse külale õlut kuli<sup>301</sup> või kaks (mõnikord ka kaks). Siis igast talust minnakse sinna rakete juurde küünaldega jumalat paluma. Siis pannakse toidud (“taldrik”) ja sinna küpsetatakse leib ja pannakse sinna võid (taldrikule), siis palutakse jumalat. Seal rakete juures süüakse, pannakse niisugused lauad ja süüakse (seda võid ja leiba, ülejäägid võib tuua kojugi). Vaat siis, kes see peremees oli õlut keetnud (üks talu keedab küla jaoks), see laseb vaadist. Istutakse laua taha ritta, juuakse kõik õlut. – Tundi kaks on aega, siis tullakse teistest küladest jooma (seda õlut, üheskoos).”<sup>302</sup>

Kirjeldusest selgub, et eelijapäevased toimingud kuulusid õigeusu kirikupüha rahvapärase tähistamise juurde ning külaelanikud tõlgendasid seda kristliku kultusekompleksi kuuluva ettevõtmisena. Alava käsikirjalistes märkmetes järgneb ülalesitatud Haritinja kirjeldusele veel lühike täiendus oina tapmise kohta Jarvigoisjärve vastaskaldal. Sellegi teate oli arvatavasti sõnastanud Haritinja, millele Alava oli lisanud täpsustuse ja joonealuse. Seda teavet artiklis siiski ei leidu, sest kõneleja ei seostanud toimingut pidustustega rakete juures.

“Enne mind räägiti, et teisel pool järve tapeti oinas (selles kohas, kus mina olin õngitsemas) [järgnev esitatud joonealusena:] s.o. kõige lõunapoolsemast küla mäest otse üle järve, kus on väike allikas.”<sup>303</sup>

Ilmselt oli uurijale, nii nagu ka tema informantidele, selle kultuspaiga tähendus ja funktsioon mõistatuslik, mistõttu Alava arutles erinevate võimaluste üle selle fenomeni lahtimõtestamisel. Alava tõdes ühelt poolt, et leitud rakked viitavad “paganlikele usundilistele talitustele” (SKS KRA, V. Alava XII 333), teisalt jõudis ta oma arutlustes ikka ja jälle kristlike pühakute kultuse juurde.

Alava võrdles küla ühist õllekeetmist ja -joomist naabruses asuvate isurite *vakkove*-pidustustega (vt Forsberg 1893b: 52–53), mida peeti peetri- või eelija-päeval selleks, et paluda “piksejumalalt ehk Prohvet Eelijalt” vihmasadu. Erinevalt Jarvigoisjärvest tähistasid Soikkola isurid Alava järgi neid pidustusi rehealuses, Lauga isurite juures ka talu siseõues (Alava 1901: 82). Käsikirjalistes

301 Kuli (< vn *куль*) ‘endisaegne jahu ja vilja mahumõõt’ (VKS II: 288).

302 *Siin õli suur kahči, nii kahči on murtunnu, a salvo on. – Čihuttaas čyläl õlutta kul'a dali kahsi (koska i kahsi). Siz joka talossa mennässä sinne salvoo tyvee rissimää J:lallõd čyynteliää kaa. Siz laadias blud'o (“tarelka”) i sinne čyhzettäs leipä i pannas sinne võita (tar'õlkallõd) siz rissia J:lallõd. Siäll syvvässä, salvoo tyvennä, laadias mokomad lavvad i syvvässä (sitä voita sekä leipää, tähteet voipi tuoda kotiinkin). Siz vot kumpa se õlutta on čihuttannu peremmeez (yhs talo čihutab čylää varte) se lazzõb botškassa. Issutas lavõzõllõ r'äätoa, siz juvvas kõik õlutta. – Tunnia kahs on aikaa, siz tallas tõiziss čyliss joomaa (sitä olutta, yhdessä).* (SKS KRA, V. Alava XII 292–293; vrd Alava 1901: 81–82.)

303 *Eezä minnua juõlttii, što tõizõl puolla järvee lõikatii borana (sillä kohdalla, millä minä olin onkimassa), s.o. eteläisimmästä kylän mäestä suoraan yli järven, missä on lähdeke* (SKS KRA, V. Alava XII 293).



märkmetes pakkus Alava selle analoogia alusel välja võimaluse, et eelijapäeval tähistati rakete juures Prohvet Eelija kui piksejumala lepituspäidust, “et ta ei lööks küla piksenooltega” (SKS KRA, V. Alava XII 335).

Nagu juba mainitud, ei piirdunud Alava ainult ühe seletusega. Vastavalt toona tunnustatud usundi algupärateooriale, mille järgi taandati paljud usundilised nähtused surnutekultusele (vrd Hautala 1954: 248, 280), seostas Alava pühakoha oletamisi ka surnud esivanemate austamisega. Sellist tõlgendust näis toetavat raketes olnud kivirist ning Alava vaagis võimalust, et tegemist oli kalmistukabeliga või surnud hingedele ehitatud elupaigaga ning ühissöömingud-joomingud viidi seal läbi surnute mälestamiseks (käsikirjalistes märkmetes nimetas ta pühakohta toodud sööke-jooke ohvriteks surnutele). Ometi möönis ta, et ühiseid surnute mälestuspäevi tähistati muudel aastaaegadel kui eelijapäeva ja see muudab tõlgenduse Jarvigoiššülä pühakoha puhul ebausutavaks. (Alava 1901: 83.)

Kolmandas seletuses tõstis Alava esile koha rahvapärast nime *Iiliää kahči*, mis viitas uurija arvates just puude olulisusele kirjeldatud kultuses. Sel põhjusel pidas Alava tõenäolisemaks, et raketega piiratud pühakoha näol oli tegemist jää-nukiga vanast ohvripuust või ohvrisalust, mida eriliselt kaitsti ja pühaks peeti. (Samas.) Artikli käsikirjalises mustandis sellist seletust ei leidu, kuigi seal on vihjatud raketes kasvava puu omistamisele “mingile jumalale või pühakule” elupaigaks (SKS KRA, V. Alava XII 338–339). Mõlemal juhul jõudis Alava tagasi prohvet Eelija juurde, keda ta teadis austavat piksejumalana ka karjalaste ja komide seas (samas: 340).

Alava pakkus seega välja mitmeid vadjalaste ja isurite sünkretistlike usundi-nähtuste tõlgendusi, eelistamata väga selgelt ühte või teist seletusvarianti. Ta on oma arutluses toetunud omaaegsetele autoriteetidele, samas pole välitöödel kogetut allutatud ühe tõlgenduse teenistusse ning kristlikke elemente on käsitletud rahvapärase kultuse loomuliku osana. Tunnuslik on ka vadjalaste ja isurite usukommete võrdlemine sugulasrahvaste ainesega.

### 7.1.3. Juho Lukkarinen

Mõnevõrra teistsugust lähenemisviisi esindas etnograaf Juho Lukkarinen<sup>304</sup>, kes külastas Alava eeskujul aastatel 1909 ja 1911 nii Jarvigoiššülä, Kotkod kui ka teisi isurite ja vadjalaste paganlikeks peetud pühakohti. Lukkarinen keskenduski oma kogumisretkedel peaaesjalikult usundialase teabe jäädvustamisele, millest annavad tunnistust pärast retki avaldatud kirjutised vadjalaste ja isurite ohvri-paikadest, surnute austamisest ja külapühadest (vt Lukkarinen 1910; 1911; 1912; 1914). Tunnuslik Lukkarise kirjutistele on see, et ta käsitles külakristluse

---

304 Põhja-Karjalast pärit J. Lukkarinen (1884–1963) oli Soome Rahvusmuuseumi asjaajaja ja Suur-Soome aktivist, kes lisaks kogumisretkedele Karjalas käis kahel korral SKS-i stipendiaadina välitöödel Ingeris (Nenola 2002: 860).

integreeritud pühakohti kui mälestusmärke “muistsete soomlaste ohvripalvuste ajast” (Lukkarinen 1910: 63). Samas ei märkinud Lukkarinen oma kirjelduste juurde, kellelt ta vastavat teavet oli saanud. Sarnaselt eelmise uurimisperioodi kirjeldustele olid Lukkarise kirjeldused seega projitseeritud kõigile vadjalastele või isuritele. Uurija osa etnograafilise teabe sõnastamisel rõhutas ka kirjapanekute keel, sest nt erinevalt Alava vadjakeelsetest ülestähendustest sõnastas Lukkarinen kogutud andmed soome keeles.

Pühakohtades läbi viidud kultuslikes toimingutes, mis olid seotud kirikukalendri tähtpäevadega (peeterpaulipäeva ja eelijapäevaga), olid Lukkarise arvates kristlikud pühakud Püha Peetrus ja Prohvet Eelija asendanud eelkristliku piksejumala (*Ukko*; vt Lukkarinen 1912: 39). Nii rõhutas uurija kõigiti vastava kultuse paganlikke tunnusoone, kuigi ilmselt tema enda tähelepanekutel põhinevatest kirjeldustest selgub, et toimingutes osales kohalik preester.

Vastava riitusekompleksi paganlikkusele osutas uurija arvates loomaohvrite toomine, millest kirjutades tõstis Lukkarinen eriliselt esile juba Alava poolt kirjeldatud Jarvigoistšülä pühakoha rakkeid. Sarnaselt Alavale iseloomustas Lukkarinen oma kirjutistes üksikasjalikult rakete suurust, pühapaigas kasvavaid puid ja seal leiduvaid koha pühadusele viitavaid artefakte. Ilmselt Krohni varasema uurimuse eeskujul (vt Krohn 1894: 18, 20) joonistas Lukkarinen üles Jarvigoistšülä pühakoha põhiplaani (Lukkarinen 1912: 49). Samuti pildistas ta kultuskompleksi ja visandas raketes oleva kiviristi kontuurid.

Võrreldes Alavaga oli Lukkarinen märksa lennukam kultustoimingute kirjeldamisel ja tõlgendamisel. Nimelt kirjutas uurija, et rakete juures ohverdati veel 1900. aasta eelijapäeva eel külaelanike ühise söömaaja tarvis härg. Varem olla härja veristamine toimunud pidustuste käigus eelijapäeval, aga hiljem hakati seda läbi viima päev varem, nii et eelijapäeval toimus vaid härjaliha ühine söömine. (Lukkarinen 1910: 64; 1912: 47–48.) Pole teada, kellelt Lukkarinen sellist teavet sai, sest tema käsikirjaliste materjalide hulgas sellekohaseid üleskirjutusi ei leidu.<sup>305</sup> Nii on võimalik, et Lukkarinen tuletas andmed vastava kultuse kohta ise naabruses asunud isurite analoogsete kommete alusel. Sekundaarsele pärimusele viitab Lukkarise vahendatud seletus Jarvigoistšülä ohvritoomise algupära kohta, mida ta oli kuulnud Soikkola poolsaare elanikelt.

“Soikkolalased teadsid kõnelda tava sündivat nii, et Järvikoise külaelanikud lubasid korra anda küla veeres asuva järve haldjale igal aastal inimese pea, et saaksid kala. Nii tehti seejärel aastaid, kuni korra üks taibukas mees viis lehma pea ja seletas, et täpsemalt polnud nimetatud, mis pea see pidi olema. Nii pidi haldjas edaspidi leppima lehma peaga. Jutustus läheb segaseks vaid selles osas, et nii palju kui mäletatakse, on aina tegelikult ohvriks veristatud härg ja laialivalguva

---

305 On küll Alava kirjapanekutele sarnased teated oina veristamisest erinevates kohtades külast eemal, kuid raketega ühenduses pole härja ohvredamist mainitud (vrd SKS KRA, J. Lukkarinen 1909, 195; 1910–1911, 1161; vrd Lensu 1930: 253).

mälestuse järgi selle pea ammustel aegadel lepitushvriks järve heidetud.”<sup>306</sup>

Niisugune süžee ja tõlgendus on 20. sajandi vadja ja isuri folklooriüleskirjutuste taustal tavatu ning näib olevat mitmest erinevast kombekirjeldusest ja muistendisüžeeest kombineeritud (vt Västriik 1999b: 170–171; vrd ptk 5.3.2; ptk 7.3.2.3). Piirkonnas on olnud hästi tuntud muistendid Jarvigoisjärves elutsevast naishaldjast (vt Ariste 1977: 153–155), millega oli Lukkarise järgi seotud ka küla venepärane nimi. Rahvaetümoloogia alusel oli külanimi Baabina (*Бабуно*) tuletatud järve lokaliseeritud naishaldjast (*järvelaj*; Lukkarinen 1912: 49; vrd Ariste 1964).

Lukkarise töödes ilmneb soov näidata Jarvigoisjärve raket juures läbi viidud toiminguid võimalikult arhailiste ja vanapärasena ning siduda neid loodushaldjate kultusega. Tõlgendades on Lukkarinen teinud valikuid ning vähendanud kristlike elementide osatähtsust kultuses.

Sama joont järgis ka Alava ja Lukkarise töid kasutanud Kaarle Krohn, kes 1914. aastal ilmunud teoses *Suomalaisten runojen uskonto* (“Soomlaste runode usund”) ei vahendanud sugugi varasemate uurijate erinevaid tõlgendusvariante, vaid esitles kõnesolevaid Jarvigoisjärve pühakoha kultustoiminguid üheselt kui näidet piksejumalale (*Ukko*) toodud loomaohvritest ja jootudest (Krohn 1914: 120–122).

Nii võib näha toonaste uurijate töödes omamoodi tõlgendusahelat. Krohni sõnastatud ideede mõjul jäädvustasid rahvaluulekogujad<sup>307</sup> “paganlikke” usundinähtusi ning tõlgendasid neid soome-ugri rahvaste usundite kontekstis. Välitöödel jäädvustatud ainestik jõuab ringiga tagasi Krohni uutesse töödesse ning võimendab tema algseid tõlgendusi.

Kokkuvõtteks võib tõdeda, et kui 19. sajandi runokogujate reisikirjades oli vadjalaste ja isurite usundit kirjeldatud üldsõnaliselt ja peatahelepanu oli pööratud lauludele, siis sajandivahetuse lähenedes hakkasid kogujad kirja panema andmeid konkreetsete pühapaikade ja nendega seotud kultuslike toimingute kohta. Keskenduti vanemale pärimusele, oletatavatele eelkristlikele usundinähtustele, millele on tunnuslik puude ja kivide kultus, ohverdamine, ühissöömingud ja -joomingud. Uurijad otsisid paganlikku “muinassoome usundit”, külakristluse ilmingud said usundikirjelduste sõnastamisel märksa

---

306 *Tavan tiesivät soikkolasiet kertoa syntyneen siten, että Järvikoisin kyläläiset kerran lupasivat antaa kylänsä viereisen järven haltijalle joka vuosi ihmisen pään, että saisivat kalaa. Näin tehtiin sitten vuosikautia, kunnes kerran eräs ovela mies veikin lehmän pään ja selitti, ettei ollut nimitetty tarkemmin, minkä pää se pitää olla. Niin sai haltija vastedes tyytyä lehmän päähän. Kertomus sekavoituu vaan siitä, että mikäli muistetaan, aina itse asiassa on teurastettu uhriksi härkä ja, hajanaisen muistelman mukaan, sen pää ammoisempina aikoina järveen lepitysuhriksi heitetty.* (Lukkarinen 1912: 48–49.)

307 Jarvigoisjärve pühakoha külastas lisaks Alavale ja Lukkarisele 1911. aasta eelija-päeval ka rahvaluulekoguja Samuli Paulaharju (vt Paulaharju 1919: 100–102).

vähema tähelepanu osaliseks (neid justkui ei märgatud). Kirjeldustes ilmneb sünkretistliku rahvausundi “paganlikustamine”. Uurijate tegevuse tulemusena tõsteti esile mõned üksikud pühakohad, mis said kirjutiste vahendusel laialt tuntuks kui eelkristliku usundi jäänused.

## 7.2. Eesti-Ingeri Soome ja Eesti uurijate vahel

### 7.2.1. Eesti-Ingeri ja selle leidmine “rahvaluulemaana”

20. sajandi alguses olid vadjalased ja isurid kõigiti keele- ja rahvaluule-uurijate huvikeskmes. Sajandi teisel kümnendil (1911–1915) viis ulatuslikke keelealaseid välitöid vadjalaste juures läbi Lauri Kettunen,<sup>308</sup> kelle retkedele tegi lõpu alanud Esimene maailmasõda. Oktoobrirevolutsioon Tsaari-Venemaal ning Soome ja Eesti iseseisvumine sama kümnendi lõpus tähendas põhiosa vadja ja isuri külade jäämist teisele poole riigipiiri Nõukogude Venemaale, mis katkestas soome uurijate uurimisretked Venemaal asuvate sugulasrahvaste juurde mitmeks aastakümneks. Ainuke ajaloolise Ingerimaa osa, kus soome õpetlased vadjalaste ja isurite uurimist said jätkata, oli Eesti Vabadussõja tulemusel Eesti Vabariigi territooriumile jäänud Narva jõe tagune piirkond, mis sai tuntuks kui Eesti-Ingeri.

Eesti-Ingeri ala kuulus Narva valla koosseisu ning selle elanikkonna moodustasid 1930. aastatel u 900 isurit, kes elasid peamiselt Väikülas<sup>309</sup> (*Väikylä*), Saarkülas (*Saarkylä*), Vanakülas (*Vanakylä*) ja Hanikes (*Hanikke*); u 600–700 ingerisoomlast, kes asustasid suurimat Eesti-Ingeri küla Kalliveret (*Kalliviere*) ning mitmeid väiksemaid külasid; u 200 venelast, kes elasid Karstala (*Gorka*) külas ning perekonniti ka muudes külades, ning umbes sama palju eestlasi, kes põhiosas töötasid piirivalves ning ametnikena valitsusasutustes. Eesti-Ingeris elasid ka mõned üksikud vadjalased, kes olid neisse küladesse abiellunud või tulnud sinna Eesti Vabadussõja aastatel. (Laiho 1940: 221–222; Järvinen 1990: 19–20.)

Poliitiline iseseisvumine tähendas olulisi muutusi ka Eesti haritlaskonnale. Kui tsaariaegses Tartu ülikoolis oli haridust antud saksa või vene keeles, siis Eesti Vabariigi Tartu Ülikooli avamisega 1919. aastal pandi alus eestikeelsele ülikooliharidusele ja rahvusteadustele. Ümber korraldati kogu ülikooli struktuur. Ajaloo-filosoofiateaduskonda loodi varasema eesti keele lektoraadi asemele eesti keele ja üldise foneetika, uurali keeleteaduse, läänemeresoome keelte, eesti kirjanduse ja üldlase kirjanduse ajaloo ning eesti ja võrdleva rahvaluule pro-

308 L. Kettunen (1883–1963) koostas nelja vadja retke käigus põhjaliku vadja keele häälikuloo (Kettunen 1930). Kettuse reisikirjades leidub väga huvitavat ainet kaasaegsete usundiliste arusaamade kohta (vt Kettunen 1945: 202–207, 222–263).

309 Autoritekstis kasutan külade eestipäraseid nimesid, soome- või venepäraseid nimekujud on esitatud sulgudes.

fessuurid (Jaago 2003: 40–41).<sup>310</sup> Põhjusel, et eesti haritlaskonna hulgas ei leidunud kõikidele loodud kohtadele sobivaid professoreid, täitsid Eesti Vabariigi algusaastatel mitmeid positsioone soomlastest õpetlased. Nt lääne-meresooime keelte professor oli aastatel 1919–1925 Lauri Kettunen, kelle eestvõttel pandi Tartus alus nii vadja kui isuri keele kirjeldamisele ja uurimisele (vt nt Mägiste 1925; Tsvetkov 1925).

1920. aastatel asuti tegelema ka Eesti-Ingeri elanike (ingerisoomlaste, isurite ja vadjalaste) rahvaluule kogumisega, millest annab tunnistust Eesti Rahvaluule Arhiivis loodud käsikirjaseeria ERA, Ingeri.<sup>311</sup> Selle kogu vähest mahtu arvesse võttes ei kuulunud “ingeri vanavara” kogumine siiski mitte rahvaluulearhiivi toonaste prioriteetide hulka, vaid näib viitavat sellele, et see valdkond oli jäetud Soome uurijate pärusmaaks. Soome folkloristidest “avastasid” Eesti-Ingeri kui “rahvaluulemaa” 1930. aastal Väinö ja Kaarina Salminen, kelle eeskujul külastas järgneva kümnendi jooksul Eesti-Ingerit lisaks keeleuurijatele suur hulk rahvaluulekogujaid. Nii käisid sealsetes ingerisoomi ja isuri küldes rahvaluulet jäädvustamas 1936. aastal Elsa ja Martti Haavio ning Osmo Niemi, aastatel 1937–1938 Toivo Koilo, Aili ja Lauri Laiho. SKS-i rahvaluulearhiivi saatis 1920. ja 1930. aastatel korduvalt üleskirjutusi ka Kullakülast pärit, kuid Soomes õppinud Santeri Ankeria. (Laiho 1940: 235–236.) Kuigi põhitähelepanu pöörati ka nendel kogumisretkedel laulude talletamisele, kuulus alates Haaviode kogumisretkest uurijate huviorbiiti ka usund ja kombestik. Kokku laekus kahe maailmasõja vahelisel ajal SKS-i rahvaluulearhiivi Eesti-Ingerist käsikirjalisi ülestähendusi enam kui 5000 punkti jagu (Järvinen 1990: 16), mida oli ligi 25 korda rohkem kui samal ajal Eesti Rahvaluule Arhiivi üle antud Eesti-Ingeri rahvaluule kirjapanekuid.

### 7.2.2. Dmitri Tsvetkov ja vadja külakristlus

Eesti-Ingerist kujunes kahe maailmasõja vahelisel ajal omalaadne Eesti-Soome suhete “katsepõld” (vt Mägiste 1933: 41), kus ristusid mõlema maa teadlaste (ja ka poliitikute) huvid. 1920. aastatel kujunes Eestis ja Soomes välja aktiivne hõimuliikumine, millega arendati Eesti, Soome ja Ungari vahelist suhtlust nii poliitikas, teaduses kui ka paljudes muudes eluvaldkondades.<sup>312</sup> Lisaks Soome uuri-

---

310 Etnograafia dotsentuur avati mõnevõrra hiljem, sest esmalt puudus sobiv kandidaat sellele ametikohale (lähemalt vt Jaago 2003: 40–46).

311 Eraldi seeria loomine peegeldas toonast arhiveerimispraktikat, mille alusel eristati Eesti vähemusrühmade ja teiste rahvaste folkloorimaterjalid arhiivi “põhiseeriast” (vt Salve 2000). Seeriasse, kuhu kuulub vaid üks mapp (kokku 218 lk), on koondatud folkloristi ja hõimuaktivisti Elmar Pässi (1901–1970) kogutud materjalid – peamiselt runod ja kombekirjeldused (vt Päss 1932; 1935) ning Eesti-Ingeri koolilastelt arhiivi laekunud rahvaluulekirjapanekud.

312 Eestis kujunes keskseks hõimutöö alaseks organisatsiooniks 1927. aastal asutatud sihtasutus “Fenno-Ugria”, mis andis välja ajakirja “Eesti Hõim” (kuus aastakäiku

jatele oli Eesti-Ingeri ka eestlastest hõimuaktivistide tähelepanu all ja sealsed sündmused leidsid järjepidevalt kajastamist hõimuliikumise häälekandjas “Eesti Hõim”. Kirjutistes vahendati Eesti-Ingeris aset leidnud sündmusi, samuti vastasseise, mis tekkisid seal Eesti Vabariigi eestistamispoliitika elluviimisel (vt lähemalt Mägiste 1933; Haavio 1937).

Eesti haritlastele ja ametivõimudele põhjustas probleeme Eesti-Ingeri õigeusklike isurite (ja vadjalaste) venemeelsus, mille tulemuseks oli nende orienteerumine venekeelsele haridusele ja suhtlusele (vt Mägiste 1931). Sellist suundumust kajastas omal moel professor Lauri Kettuse poolt Tartu Ülikooli kutsutud vadja päritolu haritlase Dmitri Tsvetkovi<sup>313</sup> näide.

Kuigi Kettunen soovis Tsvetkovi koolitada vadja keele eriteadlaseks – Emakeele Selts eraldas talle sel eesmärgil stipendiumi ülesandega koostada vadja keele Jõgõperä murde sõnavara sedelkogu – keskendus Tsvetkov ülikoolis fennougristika asemel slaavi filoloogiale, kandideeris 1923. aastal venelaste nimekirjas riigikokku ning oli pärast ülikoolistuudiumi agar kohaliku vene kultuuri arendaja. Tsvetkov ei näinud vadja keelel perspektiivi kultuurkeelena ning oli selgelt orienteeritud vene keelele ja kultuurile. (Lähemalt vt Ernits 2004.)

Hõimuaktivistidest erinev oli ka Tsvetkovi suhtumine vadjalaste ja isurite usuküsimusse. Kui eestlastest ja soomlastest uurijad suhtusid õigeusku negatiivselt, pidades seda vadjalaste ja isurite venelastega assimileerumise peapõhjuseks, siis Tsvetkov kirjeldas õigeusku kui vadjalaste identiteedi lahutamatu koostisosa. Tsvetkovi sõnul oli “vene usk” (*venäi usko*) vajutanud pitseri kogu vadja rahvale ning see määras ära kogu vadjalaseks olemise. Vastavat arusaama väljendas Tsvetkov oma kirjutises vadjalaste kohta, milles ta ühtlasi seletas oma rahvuskaslaste “leiget” suhtumist hõimuliikumisse.<sup>314</sup>

“Ja kui me tahame teada, milline on see rahvas oma südame poolest, kui sügavalt ja kui kõvasti kuuleb ta oma veres ühtsust soomlastega, eestlastega; keda armastab, keda ei salli; kui palju peab lugu oma maakeelest, keele rikkusest – siis – ma veel kinnitan – peab esime-

---

1928–1933; 1937–1939 ilmus aastaraamatuna).

313 D. Tsvetkov (1890–1930) oli pärit Jõgõperält, õppis enne Oktoobrirevolutsiooni Gattšina Õpetajate Seminaris ja Petrogradi Õpetajate Instituudis ning töötas 1922. aastal, mil ta tutvus Kettusega, õpetajana Eesti-Ingeris asunud Väiküla koolis. Pärast magistriraadi omandamist Tartu Ülikoolis (1923–1928) oli Tsvetkov koolijuhataja Peipsi põhjakaldal asunud vene külas Alajõel. (Ariste 1936: 370–371; Ernits 2004: 23.)

314 Oluliselt toimetatuna ja muudetuna ilmus Tsvetkovi kirjutise eestikeelne tõlge trükis 1925. aastal ajakirjas “Eesti Keel” (vt Tsvetkov 1925). Toimetajad pidasid seejuures vajalikuks ära märkida, et nad ei jaga autori pessimistlikke seisukohti vadjalaste tuleviku osas (samas: 39). Vadjakeelne originaaltekst avaldati samas ajakirjas pärast Tsvetkovi surma (vt Tsvetkov 1931). Järgnevas näitetekstis on vadja keele ülesmärkimisel kasutatud transkriptsioon asendatud lihtsama kirjaviisiga.

seks vaatama, kuidas tema usub jumalat ja kuidas peab kinni õigeusust.

Õigeusust peab vajjalane kinni, nagu öeldakse, käte ja hammastega. Usk on tema vere osa, tükike tema kehast. Mingist teisest usust tema kinni ei haara. Sellepärast teised usud, mitmesugused sektid, ei leia omale kohta vajjalaste seas.”<sup>315</sup>

Sama joont järgis Tsvetkov kirjutades oma kogemuste põhjal vadja kombestikust. Vastavas kirjatöös rõhutas ta vajjalaste maailmavaate põhinemist õigeusul, mistõttu pidas õigeks kalendaarsele ja inimese eluringiga seotud kombestikule läheneda just sellest vaatepunktist (Tsvetkov 1931–1932: 52–53). Vadja haritlane kirjeldas usundilisi arusaamu sellistena, nagu ta neid mäletas oma lapsepõlvest, iseloomustades tavasid ja kombeid, kuhu olid loomuldasa põimitud õigeusust mõjustatud toimingud ja veendumused. Sünnikombestiku kirjelduses märkis Tsvetkov näiteks, et raske sünnituse korral paluti vaimulikul avada kirikus keisri värav (*rāiū uhzōd* ‘paradiisi ukсед’), laudas õlgedel sünnitamist võrdles ta rahvapäraselt Kristuse sünniga ning rõhutas vastündinud perekonnaliikme pidamist jumala anniks (samas: 54). 20. sajandi alguse külakristlusele iseloomulikke jooni sisaldas Tsvetkovi kirjeldus karja pühitsemisest kevadisel jüripäeval (*jürtši päiv*; 23.04).

“Aetakse väljale kari. Liturgiale kiriku juures järgneb: iga majapere-mehe toob oma hobuse. Iga peremehe käes on leivake rukkist, millesse pooleni on küpsetatud muna. Vaimulik käib läbi ridade ja piserdab karja pühitsetud veega. Leib purustatakse hobustele toiduks, ent muna jagatakse perekonnaliikmeile söömiseks või antakse tervelt poisikesele. Selle toimingu mõte pole mulle seni selgunud. Kirikust tagasi jõudnud vanemad pühitsesid karja õuel. Terve pere alul palvetab küünalde põledes pühakujude ees, siis minnakse õue Georg Võitja ikooniga, (kaseokstest) piserdamisvihaga ja ristimisvee kruusiga. Piserdatakse püha vett, siis lehmad ja lambad aetakse ühiselt karjamaale. Kisa ja müra on uskumatult suur. Ühiskarja piserdab vaimulik. Päevakangelane on sel korral tallipoiss (*dabušnik*), karjane (*lehmi karjušši, lammōs karjušši, sikuri*). Vanaeided jagavad neile palju mune.” (Tsvetkov 1931–1932: 19–20.)

---

315 *ja ku müü tahomm täätä, miltäin kase rahvōz on õmaa süä poolōss, kui süväli ja kui kõvassi kuulōp tämä õmaz veres ühisuss soomlaisiika, virolaisiika; tšetä suvap, tšetä ep terpi; kui suurt vaaria piäb õmass maatšeeless, tšeele rikkauzess – siz – miä veel tšiinisen – piäb esimeizessi kattsoa, kui tämä uzgob jumala ja kui tämä piäb ent tšiin venäi uzgoss.*

*venäi uzgoss vad'dōlain piäp tšiin, kui jutella, tšässiika i ampaikaa. usko on tämä vere õsa, tämä ruumō pala. miltäizese tõisō uskoo tämä tšiin(n) ep tartu. semperäss tõizōd uzgod, mõnōllaizōt sektōd, eväd levv enelles tila vad'dōlaisiōd segaz.* (Tsvetkov 1931: 60; vrd Tsvetkov 1925: 41.)

Tsvetkovi lähenemine erines seega suurel määral 20. sajandi alguse soomlastest uurijate käsitlustest, kes nägid vadjalaste ja isurite usundis ennekõike “paganluse jäänuseid” ning vähendasid oma kirjeldustes seoseid kristliku kultusega. Teisalt teadvustas ka Tsvetkov oma lapsepõlvkodu kommete vanapärasust iseloomustades neid kui “konservatiivseimate, võib-olla paganluse epohhist meieni säilinud kommete ja uskumuste veidrat kokkuseadi”, mis “ometi ristiusuliste, sageli meeliliigutavate veendumustega segatud” (samas: 53). Sellisel viisil esindas Tsvetkov “seespäidist” vaadet vadjalaste (ja isurite) usundile. Tema kirjeldustes oli tähelepanu pööratud paljudele taolistele kaasaegse pärimuskultuuri valdkondadele, mis seni polnud uurijate huviväljale kuulunud.

### 7.3. Paul Ariste ja vanavadja usund

#### 7.3.1. Keelejuhid Kigoria Kuzmin ja Darja Lehti 1930. aastatel

Eesti uurijate huvi Eesti-Ingeris elavate vadjalaste ja isurite usundi vastu oli 1930. aastatel paljuski seotud soome keele- ja rahvaluuleteadlaste initsiatiiviga. Seejuures keskendusid eestlastest uurijad rohkemal määral vadja keele ja rahvapärимuse dokumenteerimisele. Arvatavasti oli vadja-eelistuse põhjuseks vadjalaste keeleline lähedus eestlastele, samas kui Eesti-Ingeris kõneldud isuri murret käsitleti karjala keele erikujuna. Paljudel juhtudel kirjutasid eesti uurijad soomlaste eeskujul isuritest kui “õigeusklikest ingerlastest”, kes ei erinenud “luteriusulistest ingerlastest” ehk ingerisoomlastest mitte keele, vaid õigeusu kiriku mõjulise kombestiku poolest (vt nt Päss 1938: 538–539).

1932. aasta kevadel kutsus Lauri Kettunen Helsingi ülikooli foneetikalaboratooriumisse murdeuurimise alasteks harjutusteks ja vadja keele salvestamiseks Eesti-Ingeri Kallivere külas elanud vadjalase Grigori (Kigoria) Kuzmini.<sup>316</sup> Temalt tegid lisaks professoritele üleskirjutusi üliõpilane Alma Haavamäe ja sel ajal end foneetika alal Helsingis täiendanud Paul Ariste.<sup>317</sup> Kuzminiga läbi viidud küsitluste põhjal avaldas Haavamäe artikli surma ja matustega seotud tavadest ja uskumustest (Haavamäe 1934), Ariste aga ülevaate vadja rah-

---

316 G. Kuzmin (sünd 1889, surmadaatum teadmata) oli pärit Pummala külast. Kuzmin oli töötanud Peterburis voorimehena ning tuli Kalliverre elama pärast Esimest maailmasõda (Ariste 1932: 127). Soome keeleteadlaste Kuzminilt kirja pandud tekstid avaldati kogumikus *Näytteitä vatjan kielestä* (“Näiteid vadja keelest”; Kettunen & Posti 1932).

317 P. Ariste (1905–1990) õppis Tartu Ülikoolis aastatel 1925–1929. Kaitses samas magistriväitekirja eesti-rootsi laensõnadest eesti keeles (1931) ja doktoriväitekirja hiiu murrete häälikuloost. Vadja keelega hakkas Ariste tõsisemalt tegelema 1932. aastal Helsingi ülikooli juures stažeerides. Vadjalaste rahvapärимuse talletamine jäi tema elupõliseks meelisharrastuseks. Ariste pani Tartu Riikliku Ülikooli soomeugri keelte kateedri juhatajana (1946–1977) aluse eesti fennougriakoolkonnale.



vausundist (Ariste 1932). Kolm aastat hiljem publitseeris Ariste artikli aluseks olnud tekstid pealkirja all *Wotische Sprachproben* ("Vadja keeleproove"; 1935), jätkas aastatel 1937–1938 Eesti-Ingeris Kuzmini küsitlemist ning tegi kirjapanekuid ka Vanakülas elanud jõgõperälasel Daarja Lehtilt.<sup>318</sup> Osaliselt avaldas Ariste needki tekstid Teise maailmasõja ajal trükivalgust näinud kogumikus "Vadja keelenäiteid" (Ariste 1941).

Erinevalt teistest sellel ajajärgul Eesti-Ingeri vadjalaste ja isuritega tegele- nud eesti uurijatest (vrd nt Päss 1938, 1939)<sup>319</sup> publitseeris Ariste kogutud vadja materjalid foneetilises transkriptsioonis kirja pandud tekstidena, millele olid juurde lisatud saksa- või eestikeelsed tõlked. Ariste kahe esimese tekstikogu sisemine liigendus on siiski erinev. Väljaandes *Wotische Sprachproben* on tekstid jaotatud pärimusliigiti: esimeses osas on esitatud mitmesuguse žanrilise kuu- luvusega jutud (palad 1–35), teises vanasõnad (1–15), kolmandas laulud ja män- gukirjeldused (1–11) ning neljandas rahvauskumused ja -kombed (1–88). Kogu- mikus "Vadja keelenäiteid" on kummagi keelejuhi tekstid eraldi: esmalt K. Kuz- mini (palad 1–20) ja seejärel D. Lehti tekstid (1–78), mis on reastatud üleskirju- tamise aja järgi (igale palale on lisatud ka kuupäev).

Kogumikes avaldatud tekstide põhjal saab selgeks, et juba alates esimestest kokkupuudetest vadja keelejuhtidega keskendus Ariste rahvausundi ja -kom- mete alase ainese kogumisele. Ilmselt jagasid Kuzmin ja Lehti nendel teemadel meelsasti oma teadmisi ning valdasid usundilist repertuaari hästi. Ariste tundis usuteema vastu ilmselt ka ise enamat uurijahuvi – just selle valdkonnaga oli ta tegele- nud eelnevalt Eesti Rahvaluule Arhiivis töötades ja mitmel pool Eestis rahvaluulet kogudes.<sup>320</sup>

Ariste kirjutise "Vadja rahva usundist" võrdlemisel autori hiljem avaldatud tekstikoguga *Wotische Sprachproben* selgub, et ta kasutas artiklis ära pea täieli- kult kogu Kuzminilt talletatud usundilise ainekogu. Enamat tähelepanu pööras Ariste neile märksõnadele, mille kohta oli kogunenud rohkem materjali – lisaks üldisele usundialasele terminoloogiale leidsid põhjalikumalt käsitlemist jumal ja kurat, haldjad, kummitused, lastehirmutised, nõiakujutelmad, kalendritähtpäe- vad ja mitmesugused ended.<sup>321</sup> Õieti oligi artikkel deskriptiivne ülevaade "vana-

318 Vadja rahvalauliku D. Lehtiga (1870–1950) kohtus Ariste esmakordselt 1923. aastal Tallinna Eesti Muuseumi peol, kus Lehti oli esinemas August Pulsti korral- datud rahvamuusikute kontserdil (Ariste 1970: 89–90). Siis tegi Ariste Lehtilt oma esimesed vadja rahvaluule alased üleskirjutused, mille saatis M. J. Eisenile (11 mõistatust on leida E 57145).

319 Elmar Päss assisteeris Eesti-Ingeris töötanud Soome folkloriste 1937. aastal ning avaldas seejärel talletatud kombekirjeldused ja uskumusteated isurite ja vadjalaste kombestiku kohta inglise keeles.

320 Paul Ariste töötas Eesti Rahvaluule Arhiivis aastatel 1927–1931 ning ilmselt juha- tas Ariste usundi-uurimise juurde toonane arhiivijuhataja Oskar Loorits. Artikli sissejuhatuses osutas Ariste vadja rahvausundi alase materjali vähesusele ning rõhutas vajadust koguda süsteemselt usundilist ainet kohapeal (Ariste 1932: 127).

321 Kõik keelejuhilt kirja pandud usundilised muistendid ja memoraadid on esitatud

vadja uskumuste suurustest ja arvamustest” (Ariste 1932: 127) sellisena, nagu neid tundis Kuzmin. Keelejuht oli vaieldamatult vanema pärimuse hea tundja ning Ariste oli veendunud, et Kuzmin uskus kõigesse, mida ta jutustas. Sama puudutab ka Daarja Lehtit, keda küsitledes Ariste lähtus Kuzminiga töötamisel tuttavaks saanud märksõnadest. Võrreldes esimese tekstikoguga on 1941. a väljaandes mõneti enam etnograafilisi kirjeldusi (Kuzminilt nt viljakoristusest, rehepeksust, toitudest), kuigi Lehtilt kogutu piirdub suurel määral usundiliste ja kombelooliste tekstidega. Lisaks Kuzmini märksõnadele on nende hulgas põgus matusekirjeldus ja itkutekst, teated maja-, tuule-, kalmu- ja veehaldjast ning mitmesugused ravimisega seotud kirjeldused.

Ariste asub kirjeldama vadjalaste usundi mütoloogiliste olendite maailma, milleni ta jõudis keelejuhtidega suheldes ning saades usundilise ainese kogumise kogemuse välitöödel Eestis. Oma teise tekstikogumiku avaldamise ajaks oli tal ülevaade varem publitseeritud vadja keelenäidetest alates 19. sajandi algusest (vt Ariste 1941: 5–6). Varasemad (16.–18. sajandi) usundikirjeldused polnud tema tähelepanu selleks ajaks veel köitnud.

## 7.3.2. Eesti Rahva Muuseumi Vadja ekspeditsioon 1942. aastal

### 7.3.2.1. Ekspeditsioonikaaslased

1942. aastal käis Paul Ariste esimest korda välitöödel varem Nõukogude Liidu aladel asunud vadjalaste külades Eesti Rahva Muuseumi (edaspidi ERM) korraldatud ekspeditsiooni koosseisus. Augustis ja septembris toimunud ekspeditsioon oli mitmel põhjusel erakordne. Erandlikud olid ekspeditsiooni tingimused, sest välitööd toimusid Teise maailmasõja ajal Leningradi rinde otseses tagalas Saksa vägede poolt okupeeritud alal. Seetõttu ei olnud Eesti teadlastel võimalik vadja küladesse minna tsiviiliskutena ning nad olid arvatud Saksa julgeolekupolitsei koosseisu. Tingimuseks oli ka sõjaväevormi, relvade ning julgestuspolitsei atribuutika kandmine, mis võimaldas okupeeritud territooriumil vabamalt liikuda ning uurimistööd läbi viia.<sup>322</sup> Erakordsed olid ka selle kogu-

---

eestikeelsete näitetekstidena vastavate teemaarenduste juures (nt metsahaldjas, allikahaldjas, majahaldjas, tulehaldjas, erilaadsed kummitused, paha silm, nõid, varavedaja jms).

322 Meestel tuli sõjaväevormid endal muretseda ja nii kandsid nad erinevaid, ka eri komplektidest kokku pandud Eesti sõjaväe ja kaitseliidu mundreid (vt Ariste 2005: 17–18; Talve 1990: 46–47). Okupeeritud alal oli võimul Saksa Riigi Julgeolekuteenistus (*Sicherheitsdienst*) temale alluva politseistruktuuriga, kuhu ekspeditsiooni liikmed olid vormiliselt arvatud. Paul Ariste väljendas oma vastumeelsust okupatsioonivõimudega koostöö tegemise suhtes välitööpäevikus korduvalt (nt Ariste 2005: 21, 47). Osa sama uurimiserühma liikmeid käis vadja külades ka järgmisel aastal, kuid sellest võimalusest Ariste loobus, sest siis oli eelduseks SS-i nimekirjadesse kandmine (vrd Heinsoo 1995: 62; Ariste 2005: 9).

miskäigu tulemused, sest tegemist oli eesti rahvakultuuri-uurijate esimese ekspeditsiooniga vadjalaste juurde. Välitöödel kogutud materjalide põhjal vormistati mitu ulatuslikku uurimust ning nii pandi alus eesti teadlaste järjepidevale Vadjamaa, vadjalaste ja vadja rahvakultuuri uurimisele.

Vadja ekspeditsioonil osalesid lisaks Paul Aristele etnograafid Eerik Laid,<sup>323</sup> Gustav Ränk,<sup>324</sup> Ilmar Talve<sup>325</sup> ja kunstnik Ilmar Linnat.<sup>326</sup> Etnograafidel oli uuritavate valdkondade osas tööjaotus: Ränk kogus ainet maaviljeluse, kalastuse ja ehitiste, Laid arheoloogia, karjanduse, riietuse ja naiste tööde, ning Talve ühiskondlike suhete, meeste tööde ja transpordivahendite kohta (Talve 1990: 50). Ekspeditsioonil kogutud mahukas esemekollektsioon, kunstnik Linnati joonised ning etnograafide mastaapne fotokogu deponeeriti Eesti Rahva Muuseumisse (Pärdi 1982: 24). Lisaks tegid etnograafid vastavalt valitud teemadele ülestähendusi, mis muuseumi kogudesse ei jõudnud, sest peagi pärast välitöid emigreerusid kõik ekspeditsioonil osalenud etnograafid Soome või Rootsi (Talve 1990: 62–63, 66).<sup>327</sup> Avalikkus sai retkest ülevaate juba sama aasta detsembris ajalehes “Eesti Sõna” avaldatud Gustav Ränga järjeloo “Eesti teadlased uurimisreisil Vadjas” vahendusel, milles autor esitas põgusa ülevaate vadjalaste ajaloost ja asualadest ning kirjeldas mitmeid värvikaid kohtumisi vadjalastega nii lääne- kui idapoolsetes küldades (Ränk 1943). Juba ajaleheartiklis tõi Ränk esile vanapäraseid rahvakultuuri nähtusi (nt pühapaikade austamine, lõikus- ja viljakusriitused, hobustepüha pidamine, rehetööd, taluarhitektuur), millest võttis paljud teemad lähema vaatluse alla üksikuurimustes (nt Ränk 1948a; 1948b; 1951; 1955), koondades need hiljem Soomes ilmunud ülevaatemonograafiasse *Vatjalaiset* (“Vadjalased”; 1960). Ilmar Talve avaldas ligi 40 aastat pärast ekspeditsiooni omakogutud välitöömaterjalide põhjal Soome-Ugri Seltsi väljaandel uurimuse *Vatjalaista kansankulttuurina* (“Vadja rahvakultuurist”; 1981), millesse kaasas ühtlasi seni publitseerimata ainet Soome Kirjanduse Seltsi rahvaluulearhiivist. Olulist lisa 1942. a ekspeditsiooni toimumise konteksti mõistmiseks pakub pärast Ariste surma trükivalgust näinud I. Talve välitööpäeviku soomendus *Matka vatjalaisiin 1942* (“Retk vadjalaste juurde”; 1990).

---

323 Retke initsiaator E. Laid (1904–1961) oli aastatel 1941–1943 ERM-i direktori kohusetäitja.

324 G. Ränk (1902–1998) oli aastatel 1939–1944 Tartu Ülikooli etnograafiaprofessor.

325 1942. aasta kevadel etnograafia alal magistrakraadi kaitsnud I. Talve (1919–2007) oli sel ajal ERM-i teaduslik töötaja.

326 I. Linnat (1914–1987).

327 Eerik Laidi kogutud välitöömaterjalid läksid pagulusse minnes kaduma (Talve 1981: 7; 1990: 66). Gustav Ränk, kes käis vadja ekspeditsioonil koos Ilmar Linnati, Felix Oinase ja Julius Mägistega veel 1943. aastalgi (Kurs 1998: 85), võttis 1944. aastal Rootsi emigreerudes lisaks oma kirjanekutele kaasa ka fotode ja jooniste koopiaid (Ränk 1948b: 129). Osa fotode positiive jõudis Ilmar Talve vahendusel Turu ülikooli etnograafia osakonna arhiivi, kus on hoiul tema selle ekspeditsiooni muudki materjalid (vt Talve 1981: 131, 138–142).

Ariste oli ekspeditsioonile kaasa kutsutud kui vadja keele asjatundja, kelle ülesandeks oli keelelise ja rahvaluulise ainese talletamine. Tal oli ette valmistatud lühike küsimustik, mida ta püüdis ammendavalt kõikide keelejuhtide juures rakendada (vt Ariste 2005: 45). Siiski ei selgu kirjapandud tekstidest, milliseid konkreetseid küsimusi Ariste esitas, sest talletatud on ainult keelejuhtide vastused. Äratuntavalt on mitmel puhul koguja omalt poolt varemkuuldust juttu teinud, et kõnelejat rääkima ahvatleda. Veel Vadjas olles sõnastas ta tõdemuse, et see kogumine oli vaid ettevalmistav ning võimaluse korral tuleks peagi tööd jätkata, sest “sõrmedel võib loendada vanad vadjalased, kes teavad jutustada” (samas). Sõda tegi sellesse plaani esmalt olulisi korrektiive<sup>328</sup> ning nii moodustavad 1942. aastal kogutud tekstid omamoodi vadja rahvausundi alase materjali “kullafondi”. Kokku tegi Paul Ariste välitööretkel 250 lehekülge üleskirjutusi, millest suurema osa publitseeris hilisemate aastakümnete jooksul eri tekstikogumikes ning uurimustes.<sup>329</sup>

Ekspeditsioonimaterjalide põhjal vormistatud esimene eriuurimus vadja varavedaja-uskumustest ilmus juba järgmisel aastal (Ariste 1943). Ootuspäraselt ei leia otseseid kajastusi Saksa okupatsiooni ajal toimunud välitöödest Ariste sõjajärgsel ajal publitseeritud vadjateemalistest kirjutistest, kuigi ta kasutas neis laialt toona kogutud materjali ning mainis riivamisi enda osavõttu ekspeditsioonist, seda peamiselt just Soomes ilmunud artiklites (vrd 1957; 1958a; 1958b; 1959a; 1959b; 1960). Ulatuslikumalt vahendas Ariste saadud muljeid alles ligi 30 aastat hiljem ilmunud kirjutises “Vadja rahvaluule võlus” (1970: 91–93), kus ta kirjeldas ühtlasi selliseid välitöödel aset leidnud seiku, mis käsi-kirjalises materjalis mainimist ei leidnud. Ekspeditsiooni välitööpäevik nägi trükivalgust Paul Ariste 100. sünniaastapäeval (Ariste 2005: 17–47).

### 7.3.2.2. Keelejuhtide valik

Paul Ariste käsikirjalises kogus “Vadja etnoloogiat”<sup>330</sup> on 1942. aastal kogutud materjalid peamiselt esimeses mapis (VE I); sellest lk 1–250 on vadjakeelsed üleskirjutused foneetilises transkriptsioonis (v.a mõni üksik eestikeelne konsept ja kommentaar) ning lk 251–294 on välitööpäevik. Keelejuhtidelt üleskir-

328 Paul Ariste käis põgusalt Kukkuzis küll juba 1947. aastal, kuid järjepidev töö vadja külades sai võimalikuks alates 1957. aastast (vt Västriku 2005: 7, 9–11; Ariste 2005: 48–70). Selle aja oli külade rahvuslik koosseis ja elukorraldus drastiliselt muutunud.

329 Ariste lähtus välitöömaterjalide avaldamisel žanri- ja teemajaotusest. Näiteks kogumikus “Vadja rahvakalender” (Ariste 1969) on sellel ekspeditsioonil kogutud tekste üle poole (53,4 %, 369-st tekstist 197). Rohkesti on neid ka väljaandes “Vadjalane kätkist kalmuni” (Ariste 1974a), kus need moodustavad ligi veerandi (273-st 68). 1942. aastal kogutust on praeguseks jäänud avaldamata osa legende, mille publitseerimine polnud nõukogude võimu tingimustes religioosse sisu pärast võimalik.

330 Kogu on deponeeritud Eesti Rahvaluule Arhiivi.

jutatud tekstid on esitatud külade kaupa, alustades sealt, kust kogumisega esmalt peale hakati. Tekstikogumid, mille ta keelejuhilt ühel päeval, eeldatavasti ühe kogumissituatsiooni käigus kirja pani, on liigendatud kuupäevadega. Kogu tekstikorpust on jaotatud 784 palaks, mille hulgas leidub üleskirjutusi 17 naiselt ja 13 mehelt ning lisaks on kaks rühmaintervjuud, kus osalisteks olid “mõnningad mehed rehtede juures” Kattilas ja “jõuk rehelisi” Mati külas. Ariste tegi ekspeditsioonil ülestähendusi kokku kolme nädala jooksul, 20. augustist 10. septembrini, ning lahkus mõned päevad varem kui ülejäänud retkelised.<sup>331</sup>

Palade üldarvust 2/3 on kirja pandud naiskeelejuhtidelt. Pikemaajalised töösuhted kujunesidki Aristel välja vanemat pärimust hästi tundvate eakamate naistega, kellel oli enam aega ja tahtmist uurija küsimustele vastata. Näiteks Lempola külas elanud 68-aastaselt ravitsejalt Solomonida Kuzminalt<sup>332</sup> tegi Ariste kirjapanekuid seitsmel päeval. Koostöö Solomonidaga oli väga viljakas: selle tulemusena vormistas Ariste 144 tekstipala, mis moodustas enam kui kuuendiku kogu talletatud materjalist. Päevikumärkmetest selgub, et Ariste sai S. Kuzminaga nende esimesel kohtumisel hea kontakti ning ilmselt kehastas naine just sellist keelejuhitüüpi, kes vastas tema ettekujutusele heast “vanavadja” pärimuse kandjast (vrd Arukask 2001).<sup>333</sup> Ariste ammutaski S. Kuzminalt rohkesti teadmisi mütoloogiliste olendite ja maagia kohta, hilisematel kohtumistel ka laule, muinasjutte, legende, pikki kombekirjeldusi jms. Solomonidaga suhtlemisele tuli aga 2. septembril järsk lõpp, sest naine polnud rahul talle informandiülesannete täitmise eest antava tasuga (Ariste 2005: 38; vrd 1970: 92).

Mõneti üllatav on Ariste välitööpäevikus sõnastatud tõdemus, et ta pidas parimateks jutustajateks keskealisi, kellel oli “huvi vana vastu” (Ariste 2005: 29). Arvatavasti just sellel põhjusel alahindas ta esmalt vanimat keelejuhti, 92-aastast Jarvigoištsüläst pärit Otju Onufrijevat, kelle aga “avastas” uuesti eelviimasel kogumispäeval, pannes temalt kirja laia valiku muistendeid ja teateid mitmesugustest haldjatest ja muudest mütoloogilistest olenditest, ohverdamestest, kümmekond muinasjuttu, legendi jpm. Paul Ariste noorim keelejuht sellel ekspeditsioonil oli 47-aastane Marja Boranova, kes kujunes sõjajärgsetel aastatel üheks tema viljakaimaks informandiks. Alla 60-aastasi keelejuhte oli

---

331 Etnograafid käisid 11.–14. septembril ka Vaipoolle vadja külades, kuhu Ariste jõudis esimest korda alles 1957. aastal (vrd Talve 1990: 63–65; Ariste 2005: 64 jj).

332 Ariste kasutas 1942. a materjalides läbivalt vadja naiste perekonnanimesid mees-soo-tunnusega (nt Kuzmina asemel Kuzmin, Onufrijeva asemel Onufrijev). Hilisemates trükiallikates, nii nagu ka käesolevas artiklis, on kasutatud naissoole osutavat sõnalõppu.

333 Madis Arukask (2001: 230) iseloomustab Paul Ariste eelistatud “sümboolse ürgvadjaluse kandjat” kui silmatorkava haabitusega “teadjat”, kes valdas hästi vadja keelt ja mitmeid folkloorižanre, tundis huvi vanapärase vastu, polnud liigselt avatud uuendustele ning kelle maailmavaates oli olulisel kohal rahvausk. Sarnasused Ariste hilisema “lemmikkeelejuhi” Oudekki Figuurova ja Solomonida Kuzmina isikus on märkimisväärsed.

küsitletute hulgas siiski vaid 12, kellelt kogunes veidi üle veerandi palade üldarvust (keelejuhtide keskmine iga oli 72 aastat).

Kirjapanekutest tuleb välja, et vanema mütoloogia tundjad valdasid hästi ka kristlikku pärimust. Vanavadja pärimuse headeks tundjateks pidas Ariste näiteks nii Anna Issajevat (55 a) Kõrvõttulast kui Paraskeva Morozovat (54 a) Matist, keda ta kirjeldas samas kui sügavalt usklikke inimesi. “Ebausü” – just nii nimetas Ariste valdkonda, mille kohta ta enamjaolt materjali kogus – tundmine ei seganud keelejuhte olemast veendunud õigeusklikud kristlased. Õigeusklik identiteet mahutas endasse ka “ebaüsü” ning nii ei olnud need nähtused keelejuhtide eneste jaoks vastuolus. Samuti oli selline sümbioos meeltemööda Aristele, kelle jaoks keelejuhi nn ebausü-teadlikkus oli informantide valikul määrava tähtsusega.

Välitööpäevikus tegi Ariste järjekindlalt märkusi selle kohta, kuivõrd tõsiselt kõnelejad usunähtustesse suhtuvad. Ta pani mitmel puhul tähele teatud vahevorme, osutades probleemidele, mis tekkisid keelejuhtidega, kes ei usu “ebaüsü” ja siiski usuvad: “Sellepärast nad ei taha heameelega rääkida vanast usundist, vaid peavad seda osalt halpuseks, osalt hellaks küsimuseks” (Ariste 2005: 37–38). Seik iseloomustab omaaegset vadja külaühiskonda, mis polnud moderniseerumisele veel täiel määral avatud, kuigi ratsionalismi ajastu oli vähemalt sovetlike uuenduste vahendusel sinnagi jõudnud. Korra kahtlustati Aristet liigse ebausuhvi tõttu koguni antikristuseks olemises (samas: 34), mis kinnitab kõigiti õigeusklikule külakristlusele omaste konservatiivsete stereotüüpide püsivust vadjalaste hulgas.<sup>334</sup> Ilmselt just parema kontakti saavutamiseks mainis Ariste keelejuhtidele ka omaenda kreekakatoliiklikku usutunnistust, kuigi enamjaolt piisas heade suhete loomiseks vadjakeelsest suhtlemisest (Ariste 2005: 30; vrd samas: 28, 34, 42). Usutunnistuse teema tuli välitöödel esile paljudel juhtudel etnilise eneseteadvusega ühenduses – vadjalaste puhul oli valdav enese samastamine venelastega ühise usu alusel (samas: 27, 30, 31). Arvatavasti seetõttu, et eesti uurijad kandsid sõjaväevorme, peeti neid vadjalaste hulgas sakslasteks. Seda illustreerib värvikalt välitööpäevikus vahendatud seik, kuidas ema hirmutas vene keeles oma nutvat last, osutades mööduvale Paul Aristele ja Ilmar Talvele: “Ära kisa! Sakslased tulevad.”<sup>335</sup>

Ka meeste puhul pööras Ariste rohkem tähelepanu neile keelejuhtidele, kes enam vanapärasest teadsid: nii pani ta Itšapäivä elanikult Aleksandr Andrejevilt (79 a) kirja kokku 57 pala ning matilaselt Pjotra Boranovilt (54 a) üle 50 pala

334 20. sajandi alguskümnenditel oli antikristuseks peetud ka vadja külades töötanud Lauri Kettust ja Samuli Paulaharjut, kes sattusid külarahva sellise meelsuse tõttu lausa eluohutlikesse olukordadesse (vt Kettunen 1945: 242; Harju 1989: 77). Suure tõenäosusega oli neis konfliktisituatsioonides määrava tähtsusega mujalt tulnud uurijate külaelanikest erinev konfessionaalne kuuluvus, sest erinevalt vadjalastest olid soome uurijad luteriusulise taustaga (vrd ptk 6.3.2).

335 *He кричи! Немцы идут.* (Ariste 2005: 38.) Tegemist on stereotüüpse lastehirmutamise vormeliga, milles viidatakse võõra kultuuri/kogukonna esindajatele (vrd nt Widdowson 1977: 227; Västriku 1997: 24–35).

(osa palade puhul on märgitud informandiks nii Pjotra kui tema abikaasa Marja). Siiski tunnistas Ariste päevikus, et mehed olid tema meelest enamjaolt liiga “asjalikud”, et kõnelda “ebausu asjadest”, ning nad sobisid paremini etno-graafidele infoallikaks (Ariste 2005: 34). Kirjapanekud meestelt olidki nimetatud valdkondades märksa lühemad ja lakoonilisemad. Kalendritähtpäevade kirjelduste puhul oli meeste juttudes rõhk naistelt kirjapaneduga võrreldes sageli teistes kohtades (nt napsitamisel ja pidutsemisel). Nende repertuaarist olid esindatud jutud “allapoole vööd” teemadel, olgu selleks siis lood esimese õõ õigusest või noorte inimeste paaripanekust. Sooline aspekt tuli esile legendideski, kus näiteks seletati meesvaatepunktist naiste ja meeste igapäevatöö erinevust (vt nt VE I 127 (1)).

### 7.3.2.3. Haldjad ja ohverdamised

Ekspeditsioonil kirjapaned tekstide žanrijaotusest kokkuvõtet tehes selgub, et 1942. aasta ekspeditsioonil Paul Ariste poolt kogutust moodustab usundi- ja kombelooline aine enamuse.<sup>336</sup>

Väga suur osakaal on rahvakalendri alastel teadetest ja kirjeldustel, mida on hinnanguliselt üle veerandi kõigist talletatud tekstidest. Võõraste inimestega suhtlema asudes oli kalender ilmselt neutraalne, minevikku suunatud teema, mida sai kõigilt keelejuhtidelt küsida. Ariste tegi kogumisel tõenäoliselt ka väljajätteid ega pannud kirja kõiki vestlustes kõne alla tulnud ja korduma kippunud motiive ja kirjeldusi. Küsimustikus olid esindatud inimese eluringiga haakuvad uskumused ja kombed, mille kohta kogunes samuti ulatuslik kirjelduste valik. Näiteks kosimise ja pulmade kohta tegi Ariste Solomonida Kuzminalt kirjapanekuid koguni kuuel korral ning talletatu hulgas oli pikk 13-leheküljeline ter-vikkirjeldus (vt Ariste 1974: 65–77). Vanatüdrukust Kuzmina kandva rolli pulmakommete esitamisel tingis seejuures arvatavasti tema pulmalauliku-staatus (Ariste 1959a: 58–59). Eriuskustest tingitult – Kuzmina oli külas hinnatud *tätäjä* – kogunes temalt ka arvestatav kogus ravimisega seotud kirjeldusi.

Kogu ekspeditsiooni vältel tundis Ariste järjekindlalt huvi mütoloogiliste olendite ning üleloomuliku maailmaga suhtlemist vahendavate ohverdamistavade vastu. Need valdkonnad olid tema jaoks vaieldamatult tuntuks vana-vadja pärimusele, kuigi varasem sellealane uurijate käsutuses olnud teave oli väga puudulik. Vadjalaste austatud veehaldjast, kellele ohverdati hooaja esimesena püütud kala, kirjutasid uurijad 18. sajandi lõpus (vt ptk 5.3.2). Hilisem vastav teave piirdus kuni 1930. aastate alguseni vaid paari põgusa teatega (nt Lukkarinen 1912) ning alles J. Lensu (1930) avaldatud materjalides leidis olulist lisa (peamiselt ohverdamistavade kohta), mida täiendasid märkimisväärselt

336 Korpuses leidub 25 laulu, mille hulgas on lisaks vanemale (regivärsilisele) rahvalaulule ka venemõjulisi uuemaid rahvalaule (vt Ariste 1959b). Peamiselt kahelt naisjutustajalt, juba nimetatud Solomonida Kuzminalt ja Otju Onufrijevalt, on 27 ime- ja loomamuinasjuttu (vt Ariste 1958b; 1962: 5–51).

Ariste enda poolt K. Kuzminilt ja D. Lehtilt kirjutatud usundilised muistendid ja memoraadid.

Nii inimese koduringi kui kaugemasse välisringi kuuluvaid mütoloogilisi olendeid puudutavaid või üleloomulikke kogemusi vahendavaid tekste on korpus enam kui seitsmendik (784-st palast 112), millele lisandub *ca* 35 teksti ohverdamise kohta. Nais- ja meeskeelejuhtidelt kirjutandu vahekord on mõlema valdkonna puhul 2:1 (2/3 tekstidest on naistelt ning kolmandik meestelt). Enama hulga tekstidega on esindatud Solomonida Kuzmina, Otju Onufrijeva ja Anna Issajeva. Meestelt pani Ariste enim sellealaseid teateid kirja Ivan Morozovilt (56 a) Matist ja Ignati Smirnovilt (58 a) Kõrvõttulast.

Arvuliselt kõige enam andmeid – 20-lt inimeselt kõigest külarühmadest, st kahelt kolmandikult informantidest – kogunes üleloomuliku varavedajaga (vadja *lemmüz*, ka *lemmus*, *kandaška*) seonduva kohta. Kirjutatud näitetekstid olid sedavõrd esinduslikud, et Ariste kirjutas peatselt sellel teemal uurimuse “Vadja *lemmüz*” (1943), kus esitas vadja ainekst läänemeresoome rahvaste rahvaluule- ning keeleparalleelidega võrreldes uudse versiooni *lemmüz*-sõna päritolu kohta. Ariste pakkus sõna algseks tähenduseks “lendlev, kübelev tuli” ning käsitles seda kui meteoori või keravälgu rahvapärast tõlgendust ning pikse sünonüümi, mis oli hiljem hakanud tähistama demoniseerunud varavedajat.

Kogu ekspeditsiooni kestel panigi Ariste suurt rõhku mütoloogia-alase terminoloogia dokumenteerimisele. Kui K. Kuzmin ja D. Lehti olid talle kõnelnud rahvausu vaimolenditest ning kasutanud sageli haldja mõistet (nt Kuzminil *mečtsā alččë*, *läntiē alččëv*, Lehtil *talō halčialain*, *kalčō-halčialain*, *läntē halčialain*, *metshalčialain*, *vesihalčialain*, *tīlč halčialain*), siis vadja külares puutus Ariste kokku mõnevõrra teistsuguse sõnavaraga. Mitmed keelejuhid kutsusid eri valdkondadega seotud haldjaid emadeks ja isadeks, peremeesteks ja -naisteks, mis andis Aristele ainekst seda nähtust tutvustava ülevaateartikli kirjutamiseks (vt Ariste 1958a). Tekstikorpusst lähemalt uurides selgub, et nimetused polnud siiski kõigis külares ühtviisi tuntud ning Aristel õnnestus sel teemal koondada üsna ebaühtlane ja “õhuke” tekstivalik.

Rohkemal hulgal teateid kogunes Kattila ümbruse külares ja Matist tule-ema (*tulččë emä*, *tuli-emä*) kohta, kelle kuulumist vadja mütoloogisse Ariste tundis juba varemalt K. Kuzmini kaudu (vt Ariste 1932: 131; 1935: 13–14). Väljaarendatud muistendeid või memoraate sellest olendist Aristel kirja panna ei õnnestunud. Tähelepanuväärne on Otju Onufrijevalt kirja pandud teade tule-emale ohverdamise ning temalt tervise palumise kohta.<sup>337</sup> Just Otjult kuuldule toetudes julges Ariste (1958a: 30–32) väita, et tule-ema puhul pole tegemist pelgalt arusaamadega isikustatud tulest või tulehoidjast, vaid veel 1942. aastal aktuaalsesse usundisse kuulunud ambivalentse olendiga, kes võis teha inimesele nii head kui halba.

337 Ariste (1958a: 31) esitatud Otju Onufrijeva tsitaat on kokku pandud tegelikult kahest palast: VE I 141 (18) ja VE I 164 (46), kusjuures viimane on pikem ohverdamistavasid seletav tekst.



Mõnevõrra tihedama ja väljaarendatuma andmestiku sai Ariste järve-ema ja -isa kohta (*jarvi-emä, järvi-emä, jarvi-isä*, ka *jarvē peremmēz*), neist teati kõneleda Jarvigoisjärve ja Süväjärve ümbruse külades, kus vaimolendid lokaliseeritigi lähedal asunud veekogudesse (vt Västriik 1999b: 167–168; vrd ptk 7.1.3). Nende teadete põhjal võib veenduda, et Jarvigoisjärves asuv naisolend ning Süväjärves asuv meesolend olid jutustajate hinnangul arvestatavad usundilised suurused, kelle sekkumisena tõlgendati konkreetseid uppumisjuhtumeid. Itšapäivä külas järve-ema nimetust ei tuntud, kuid seal kõnelesid Domna (73 a) ja Fjokla (58 a) Vassiljeva Aristele jõgedes nähtud jõe-emast (*jeggē emä*).

Piirkondlikud erinevused mütoloogilistes nimetustes tulid esile ka rehe-ema ja tare-ema puhul (*rīgā emä, tarē emä*), mis olid tuntud vaid Itšapäivä külas (Ariste 1958a: 36–37). Kuigi vastavad teated olid väga lakoonilised ning piirdusid peamiselt olendi olemasolu või kogemise nimetamisega, lubas see Aristel (2005: 43) osutada küla mütoloogilise terminoloogia vanapärasusele. Tegemist võib olla tõepoolest muudes küladeski üldiselt tuntud venepärase *domovoi* vanema vastega, mis oli toonases idapoolseimas vadja külas püsinud. Mitme keelejuhi teatest ilmnes, et selle olendiga oli hirmutatud lapsi rehest eemale, mida illustreerib kujukalt Matfo Aleksandrova (u 50 a) mälestus.

“Kui olime väiksed, meid aina hirmutati: ärge minge rehte. Seal istub rehe-ema. Teid võtab. Ja nii oli ka tare-ema.”<sup>338</sup>

Teated, mis Aristel õnnestus koguda maa-ema (*mā-emä*) kohta, olid küllaltki kasinad ja vastukäivad, ning ilmselt peegeldavad need selle mütoloogilise olendi tähenduse ähmastumist inimeste usundilises maailmapildis. Kõrvõttulast pärit Maarja Grigorik (54 a) seostas aga maa-ema kurivaimuga (*paha voima*), kes võis halvata, kui inimene maaga kokku puutus; maast tulnud hädast võis aga vabaneda samale kohale ohvrit viies (Ariste 1958a: 32). Tõenäoliselt kajastub just selles teates maa-ema algupärasem tähendus vadja mütoloogias. Ühendusele maa-aluse sfääriga osutas Kattila Suur-Õtsa elanik Marija Nikolajeva (84 a), kelle järgi oli maa-ema kalmistul; samas esitas keelejuht muistendi kalmistu lähedal ilmunud tulesambast, mis öise teekäija kulgemist takistas (Ariste 1977: 124). Selle olendi ebamäärasele staatusele ja n-õ mitmikidentiteedile osutab seletus Anna Issajevalt, kes nimetas maa-ema ja maa-isa (*mā-isä*) kõrvuti inimesi ja loomi metsa eksitava metsa-ema (*mets-emä*) ja kurivaimuga (*paha*) (samal: 145–146). Ka Solomonida Kuzminal esineb vanaemalt kuulnud palvevormelis maa-ema kõrvuti teiste mütoloogiliste olenditega, kelle olemust ta lähemalt ei avanud (vrd ptk 7.3.2.4).

Ekspeditsioonil kirja pandud muistendide ja memoraatides tõlgendati metsas kogetud üleloomulikke elamusi enamjaolt *paha* sekkumisena ja nii fikseeris Ariste metsa-ema nimetuse vaid ühel korral. Laiemalt oli keelejuhtidele tuntud

338 *ku elimmap\_pēned, meitä aina puga-l'i: elkā menkā rīgā. sielä rīgā emä isub. teitä vetaš. nī i tarē emä tōžē eli.* (VE I 245 (1) < Itšapäivä.)

soo-ema (*sõ-emä*), kes lokaliseeriti samuti inimese poolt asustamata aladele looduses. Seegi olend esines paralleelselt kurivaimuga: nii määratles Pjotra Boranov metsas eksitavat ning endast kuuldeliselt märku andvat soo-ema võrdluses kuradiga (*pahapõl, paskapõl*) ning temaga ühenduses kõneldi eksimisjuhtumitest (vt Ariste 1958a: 34; 1977: 150–151).

#### 7.3.2.4. Solomonida Kuzmina mütoloogia

Kõige enam teavet mütoloogiliste olendite kohta sai Paul Ariste Solomonida Kuzminalt, kellelt ta pani kirja haldjate ja muude uskumusolendite kohta tosin-kond pala juba esimesel kogumispäeval 20. augustil. Kokku nimetas Kuzmina neis 15 mütoloogilist suurust, kelle tähendus tema usundilises maailmapildis polnud kindlasti võrdväärne ning kelle olemust ta avas eri jutujanre kasutades. Näitena olgu allpool esitatud mõned tekstikriitilised sissevaated tema mütoloogia-alastesse teadmistesse.

Osa nummerdatud palu käsikirjas sisaldab kirjeldusi ja memoraate mitme haldja kohta, mis annab alust oletada, et keelejuht kõneles nendest ühe hooga, ilma et koguja oleks oluliselt vahele seganud. Nii sisaldab Kuzminalt kirja pandud kümnes pala (VE I 8/9 (10)) memoraate metsa-, kodu- ja allikahaldjast. Esmalt on esitatud mina-jutustusena lugu, kuidas metsas seenel olles tuli Kuzmina juurde kuuse alla pikse- ja vihmavarju pikka kasvu, sõdurivormis noormees, kes hiljem äkitselt kadus. Solomonida tõlgendas noormehe ilmumist ja äkilist kadumist (mets)haldja kogemisenä, lisades, et *антиаз он пaska henки*, kes tuli inimese juurde varjule pikse eest (Ariste 1977: 140–141).<sup>339</sup> Teises memoraadis jutustas keelejuht kohtumisest koduhaldjaga (*koto-антиаз, домовикка*): enne tulekahju oli ta kuulnud kellegi sammumist, põrandalaudade kriiksumist ning näinud enda ees pika patsiga naisterahvast, kes kadus kohe, kui ta kisa tõstis (Ariste 1977: 127; vrd Jauhiainen 1998: 226 (G151)). Samas esitatud kolmas memoraat oli kõige lakoonilisem ning selles nimetas Kuzmina, et ta nägi palju aastaid tagasi haldjat paksu meesterahva kujul ojas, täpsemalt, ojas nimega *īsi* (Ariste 1977: 157).<sup>340</sup>

Ariste avaldas need memoraadid väljaandes “Vadja muistendeid” (1977) vastavalt metsa-, kodu- ja veehaldja rubriikides. Kuigi ei esimeses ega kolmandas tekstis pole vastava haldja liiginime nimetatud, on see tuletatav vaimolendi ilmumiskoha alusel. Välitöömaterjale lähemalt uurides selgus, et käsikirjas on vastaval tekstipalal ka Kuzmina sissejuhatus, mida Ariste ei ole üheski oma käsitluses avaldanud.

339 Nimetatud motiivide tausta ja seoste kohta teistel läänemeresoome rahvastel vt nt Jauhiainen 1998: 210 (E 1401); Valk 1996; Loorits 1926: 52–54.

340 *īsi eja* (‘hiieoja’) on tähelepanuväärne hüdronüüm, sest vadja keeles pole hiie-sõna registreeritud ning *īsi*-komponent esineb vaid kohanimes (vrd *īsimätši*, Ariste 1967: 82).

“Haldjas see on selline. Ehmatad, tema halvab ojas, halvab maas. Haldjad, need halvavad. Oja haldjad, või soo haldjad, või metsa haldjad. Sinna viiakse ohvrit. Haldjas võttis, viidi ohvrit. Ohver on niisugune: puhas valge riideriba. Ja siis kolm kopikat raha või kopikas, uued. Ja pannakse sinna paika, kust on [haigus] tulnud. Ja kolm korda kummardatakse maha. Ja meieisa loetakse. Ja “Anna andeks, armas maa ja kallid oja.” Siis tullakse koju ja tagasi ei vaadata. Ja see tehakse enne päeva tõusu, kui kõik magavad. Et keegi ei näeks. Keegi ei teaks. Ja siis saab terveks. Mina nägin mõnd haldjat, mõnel viisil näitavad.”<sup>341</sup>

Nii selgub, et memoraadid illustreerivad sissejuhatuses alustatud haldjate ja neile ohverdamise teemat – tegemist on üleüldse esimese tekstiga, milles mütooloogilised olendid kõne alla tulid. On kõigiti võimalik, et Ariste tegi Solomoni-daga juttu haldjatest, mainides talle Kigoria Kuzminilt kuulnud allikahaldja-memoraadi motiive, allikast tulnud haiguse ja ohverdamise abil sellest vabanemise juhtumit,<sup>342</sup> mida kommenteerides ja täiendades Solomonida oma teadmised sõnastas. Solomonida alustaski juttu vaimolendite põhjustatud haigustest, nimetas mitmesuguseid haldjaid (oja-, soo- ja metshaldjat) ning kirjeldas põgusalt, kuidas toimida hädast pääsemiseks. Kui K. Kuzminil olid allikahaldjas ja allikast tulnud haiguse ravi esitatud teineteisest sõltumata (ja nii on see olnud paljude teiste keelejuhtide materjalides), siis Solomonida arusaama kohaselt oli haiguse tekitaja üheselt haldjas, kellele tuli adresseerida ka vastav ohvritoiming.

Üksikasjalisemad kirjeldused või seletused leiab Solomonidalt üleloomuliku varavedaja (*lemmüz, para*), tuleema (*tuljē emä*) ja pikse (*ukkojürü*) kohta. Ta teadis varavedaja naabertalus olevat ning lisaks selle kirjeldamisele tulenähtusena kõneles vanaemalt kuulnud muistendi varavedaja toidunõusse roojanud sulasest. Lubamatu teo tulemusena ilmunud noormees, kes korra süljanud, mille tagajärjel maja maha põlenud (Ariste 1977: 111; vrd Jauhiainen 1998: 244–245 (motiivid H61–H71)). Tuleema puhul piirdus kirjeldus peaausjalikult erakordse tulenähtuse kirjeldamisega ning lisaks kõige lõpus olendi nimetamisega (Ariste 1958a: 31). Pikse kohta käivas tekstis on kirjeldatud *ukkojürü* poole palvetamist: ikooninurgas süüdati lamp, paluti jumalat ja loeti palveid (VE I 10 (16)).

341 *anti\_ças\_se on mokoma. eittüüð, tämä arpāb ejassa, arpāb māssa. anti\_çāð ne alpāvad. ejā anti\_çāð, il'i suo anti\_çāð, il'i me\_çtsā anti\_çāð. sinne vijjās verā. anti\_çaz vetti, vietī vera. vera on mokomain: puhaz valkeq šiška. i sis kem kopeikkā d'engoī il'i kopeikka, vahtšizeð. i pannaš sihē paikkāsē, kuš on тулуу. i kem kertā kummartāš mahāssā. i ot'ši-naše lukeqssa. i anna antēēs armas mā, i kalliz\_eja. sis туулаš kotüö i tagāz\_ev\_çātahta. i kasē tehāš iezā päiveä neisua, kees\_keikī magatāš. etti tšennid\_ēb\_nāçtšeissi. tšennid\_ep\_tātāissi. i sis\_saaп\_terviēs. mie näin meñt anti\_çā, meñel viittä näüttävāð. (VE I 8 (10); vrd Västrik 1999b: 172.)*

342 Vt Ariste 1932: 130; 1935: 10–13 (palad 6 ja 8).

Paari tunnusliku sõnaga on Solomonida osanud iseloomustada märksõnu *tūlispeä* (rebib räästad, viib linad, on *paha voima*), *saunā antičāv* (saunast kuulduvad seletamatud hääled), *tontti* (on *paha*, elab igal pool, endised inimesed nägid) ning veelkord *domovikko* ja *kuo antičāv* (painavad, öösel tuleb peale, ei saa hingata). Kigoria Kuzminilt tuntud kummitust tähistavat terminit *χāmo* teadis Solomonida üksnes sõimusõnana.

Neli mütoloogilist mõistet – taeva-ema, maa-ema, vee-ema ja tuule-ema – tulid ette vaid palvevormelilt sisaldavas tekstis.

“Vanaema palvetas taeva-emale (vene keeli Jumalaema) ja maa-emale, vee-emale ja tuule-emale: võtke heaks, andke andeks meile kõigile patustele. Iga kord ütles: andke andeks. Ja vee-emale ja maa-emale.”<sup>343</sup>

Ilmselt kajastub mütoloogiliste olendite sellises diferentseerituses asjaolu, et osa nähtusi kuulus Solomonida usundipildis aktuaalsete hulka. Osa rahvausu vaimolendeid olid tema jaoks kogetavad suurused, keda ta oskas iseloomustada isiklike kogemuste põhjal. Paljusid mütoloogilisi olendeid teadis ta vaid nime järgi ning võib oletada, et nende esinemine loendis võis olla tingitud Paul Ariste kui küsitelja sugereeritud sõnakasutusest.

Solomonidalt kogutu maht võis olla tingitud sellestki, et Ariste küsitles teda kõige esimesena. Tekstide hoolikal kõrvutamisel selgub, et Ariste on Solomonida Kuzminalt andmeid küsinud ja kirja pannud peamiselt nendesamade mütoloogiliste olendite kohta, mis olid talle tuttavad Kigoria Kuzminilt kuulu põhjal. Samas võivad kokkulangevused osutada ühtsele lokaaltraditsioonile, sest Solomonida ja Kigoria Kuzmin olid pärit lähestikku asunud küladest.

### 7.3.2.5. Välitööpäevikud: kaasaegne rahvausund ja ajastukontekst

Kui pärimustekstidena talletatus keskendus Paul Ariste süsteemselt vanaväija usumaailmale, siis tema välitööpäevikus oli olulisi tähelepanekuid kaasaegsete usuolude kohta. Need ei piirdunud vaid väija küladega, vaid vastavaid seiku leiab ka juba teekonnal kirja pandud märkustes. Tõenäoliselt polnud see sugugi juhuslik, et Ariste tundis kogu retke kestel huvi õigeusklike institutsioonide ning nende rahvapäraste edasiarenduste vastu. Seegi oli osa tema uurijahuvist, millest lähtuvalt ta püüdis dokumenteerida välitöödel kogetud usundialast mitmekesisust.

Teel Vadjamaale Narvas peatudes käis Ariste Narva õigeusu katedraalis, kus osales 18. augusti õhtul Issanda muutmise püha teenistusel. Päevikus kajastab ta

---

343 *babuška rissiezi taivā emālīè* (vene keeli *Божья Матерь*), *i mā emālīè*, *i vie emālīè*, *i tūlžē emālīè*: *vettagā iivāssi*, *antagā antžēssi meilīè keikkilē süntizilīè. jēka kert juttel'*: *antagā antžēssi. i vie emālīè i mā emālīè*. (VE I 10 (15); vrd Ariste 1958a: 30.)

jumalateenistust läbi viinud piiskopi jutluses mainitud teemasid ning kirjeldas kohaliku vaimuliku ebatavalist käitumist teenistuse ajal (Ariste 2005: 22). 25. augustil käis Ariste koos Anna Issajevaga Kõrvõttula külas kodustes tingimustes peetud jumalateenistusel, mille käigus Il'loša kiriku preester andis surijale armulauda ning ristis lapsi. Neidki sündmusi kirjeldas ta osalusvaatlusele põhinevas välitööpäevikus, kust leiab vahedaid tähelepanekuid usulise kompetentsi taandumise kohta. Nõukogude ajal olid ümbruskonna kirikud suletud ning preestrid represseeritud (nt Mati kandis polnud preestrit käinud 5 aastat), mis oli avaldanud mõju noorema põlvkonna usuteadlikkusele. Nii märkis Ariste ristimisteenistuse kohta, et asjaosalistel ei olnud selle toiminguga läbiviimise korra-  
rast täit ettekujutust ning üks keskealine naine pidi neile pidevalt riituse käiku selgitama (samas: 30–31).

Järjekindlalt kirjeldas Ariste vadja külades asunud kabelite olukorda. Nii saame teada, et Pummala küla Püha Eelija kabeli olid enamlased maha põletanud; Mati küla Püha Jüri kabel oli küll ühes kellatorniga alles, kuid oli lakanud toimimast ning seisis tühjana (selle ikoonid olid kabeli staarosta Pjotra Boranovi valduses); Mati tšassovnas polnud lubatud kella tornis hoida ja nii oli see riputatud samas asuva kase otsa, kust aga “komud” selle varastanud (samas: 28, 31, 38). Ulatuslikum kirjeldus on päevikus Pihlaala küla Nastassia (Anastassia) kabeli kohta, mida ekspeditsiooniliikmetel õnnestus seestpoolt lähemalt uurida. Väga asjatundlik on kabelis olnud ikoonide loetelu, millele lisaks leidub Ariste päevikus detaile muude vanapäraste interjöörielementide ning endiste rahvapäraste usutalituste kohta (nt õlle viimine kabelisse). Uurijate tähelepanu köitis ka lagununud palkehitis kabeli vahetus läheduses, kuhu Püha Anastassia mälestuspäeval (29.10)<sup>344</sup> viidud lambapäid ja -jalgu, ning kiviristid (samas: 39).

Kuigi nõukogude ideoloogia oli kohalikku noorsugu tuntavalt mõjutanud (vt Talve 1990: 60), tõdes Ariste ometigi, et vadja külades polnud usuvastasel propagandal olulisi tulemusi: rahval olid alles ja au sees vaimulikud raamatud ja pühased. Ikoonidega ühenduses leidis välitööpäevikus kajastamist Solomonida Kuzmina kõneldud lugu sellest, kuidas ta oli keeldunud “uskmatutele” ikoone ära andmast (Ariste 2005: 31). Õigeusu Ariste konfessionaalsest kuuluvusest mõjutatuks võib pidada tema soovi endale vadja külades vanu ikoone soetada. Usklikes perekondades võttis ta selle teema mitmel puhul üles ja nii õnnestus tal Pjotra Boranovilt osta üks varemalt Mati küla kabelis olnud vana ikoon. Teise ikooni, Kaasani Jumalaema pühase kinkis talle küsimise peale Paraskeva Morozova. (Samas: 38, 40.)

Ariste ei kajasta pärimustekstides ja päevikus siiski mitte kõiki usundiliste nähtustega seotud muljeid sellel ekspeditsioonil. See tuleb ilmsiks näiteks 1965. aastal avaldatud soomekeelses artiklis *Vatjalaisten čivireukko* (“Vadjalaste čivireukko”), milles on juttu kultuslikest kiviraunadest (*tšivireukko, palvė reukko*). Kirjutises tsiteerib või refereerib Ariste 1942. aasta välitöödel kirja

344 Vadjapäraselt *nastassia, nastassi, nastasse, nastasseja, nastassei* (Ariste 1969: 127–134).

pandud sellekohaseid pärimustekste, sest temaga olid vastavat teavet jaganud vanemat usundit hästi tundvad keelejuhid Otju Onufrijeva, Anna Issajeva, Timofei Morozov, Marja ja Pjotra Boranov.<sup>345</sup> Kuigi 1942. aastal polnud kiviraunadesse ohverdamine enam üldiselt tavaks, teati nii Matis kui Kõrvõttulas kivikangrute asukohti ning nende pühadus oli vähemalt vanema põlvkonna suhtumistes säilinud. Artiklist selgub, et Ariste käis ka ise Mati küla kivirauna vaatamas, kuid ei pärimustekstides ega välitööpäevikus see seik kajastamist ei leidnud.

“Kui 1942. aastal keelejuht Pjotra Boranov mind rauna juurde viis, ütles ta lahkuma asudes: *viskā raxxā tšivelē. muitez tulēd lāsivāssi* (Viska raha kivile. Muidu jääd haigeks). Ma ei kartnud haigust, kuid viskasin siiski rauna saksa alumiiniummündi. Raunas kasvab vaarika-põõsaid ja noor pihlakas. Kuigi kogu ümberringi olnud põld oli hästi hooldatud, oli *tšivirukko* siiski püsinud puutumatusena selgi suvel.”<sup>346</sup>

### 7.3.3. Tööjaotus pärimustekstide ja välitööpäevikute vahel

1942. aasta välitöödel kirja pandud pärimustekste lugedes ei reeda õieti miski, et ekspeditsioon toimus Saksa okupatsiooni tingimustes, Leningradi rinde vahetus tagalas, või et vadja kogukond oli (nii nagu ka teised piirkonna vähe-musrühmad) saanud kannatada sovetlikes repressioonides. Nimetatud teemad ei leia sugugi kajastamist, kuigi on ilmne, et need tulid keelejuhtide küsitlemisel kindlasti kõne alla. Selles osas erineb Paul Ariste korpus oluliselt näiteks 1920. aastate lõpus J. Lensu (1930) ning 1943. aastal Julius Mägiste (1959) kirja-pandud tekstinäidetest, mille hulgas leidub suurel hulgal olustikulisi ja lähiaja-lugu puudutavaid tekste. Ariste on pärimustekstide kogumisel (ja neid sõnasta-des) teinud teadlikke valikuid vastavalt sellele, mis laadi tekstid sobivad “vana-vadja” maailma esindama. Tema huvikeskmes oli eelmodernsele külakogukon-nale tunnuslike traditsioonide ja pärimuse mitmekülgne jäädvustamine, mis hõlmas peamiselt rahvausundit ning kombekultuuri. Johtuvalt filoloogilisest ettevalmistusest pööras ta tähelepanu mütoloogia-alasele terminoloogiale, mille osas soovis jäädvustada samuti võimalikult rohkesti vanapärast.

---

345 Ariste oskas ise selle teema kohta küsimusi esitada, sest Kõrvõttula kivirõugu kohta oli teksti esitanud ka J. Lensu (1930: 216). Analoogsetest nähtustest varase-mates kirjeldustes vt ptk 3.2.2; ptk 4.2.2 ja ptk 5.3.3.

346 *Kun vuonna 1942 kielimestari Petra Boranov vei minut rauniolle, hän sanoi olles-samme aikeissa poistua* “Viskaa rahha čivelee. Muitez tulōd lāsivāssi (= *Heitä rahaa kivelle. Muuten sairaistut*). *En pelännyt sairautta, mutta heitin kuitenkin raunioon saksalaisen alumiinilantin. Rauniossa kasvaa vadelmapensaita ja nuori pihlaja. Vaikka koku ympärillä oleva pelto on kyvin viljelty, oli čivirukko kuitenkin koskemattomana viime kesänäkin.* (Ariste 1965: 156.) Vadjakeelse tsitaadi märkimiseks on erinevalt originaalist kasutatud foneetilist transkriptsiooni.

Erinevalt selgelt minevikulistest rahvaluuletekstidest avaldub tema 1942. aasta välitööpäevikus otseselt kaasaegne olustik. Päevikumärkmetes kajastub reaalne sõjategevus ja kartlik suhtumine sõjaväemundris võõrastesse; lugeja saab üldpildi keelejuhtidega kontakti loomisest ning silmapaistvate informantide isikuomadustest. Päevikust leiab olulist teavet kaasaegset pärimussituatsiooni iseloomustavate aktuaalsete usundiliste arusaamade ning suhtumiste kohta, mis vanavadja pärimuse kontseptsiooniga kokku ei sobinud. Kaude leiab kajastamist ka Paul Ariste enda usutunnistus, osalemine kiriklikes talitustes ning osavõtlik suhtumine vadjalaste kaasaegsesse usuellu. Sellisel kujul täiendavad päevikumärkmed pärimustekste olulisel määral. Päevikus esitatud kontekstuaalne raamistik on hädavajalik pärimustekstide paremaks mõistmiseks.

Sama tendents iseloomustab Ariste kirjeldusstrateegiaid sõjajärgsetel aastatel vadja külades välitöid tehes. Nendeski kirjapanekutes on Ariste vanavadja pärimuse ja kaasaegse usundilise situatsiooni kirjeldused selgelt lahus hoidnud. Ariste väärtustas oma üleskirjutustega vanapärasest rahvatraditsiooni, nii nagu ta eelistas vanapärase “puhta” vadja keele kõneleжай. On loomulik, et punavõimu tingimustes polnud õigeuskliku tausta manifesteerimine (vähemalt päevikus) enam asjakohane. Kirikuga seonduv oli põlu all või lausa keelatud ning vastavad teemad ei tulnud nii enam kuigi sageli kõne alla ei suhtlemisel vadjalastega ega ka selle kajastusena välitööpäevikus. Samas leiab sõjajärgsetes kogumispäevikutes sageli mainimist kesksuviste kalendritähtpäevade tähistamine ning vadjalaste kalmistukultuur.

Ariste sõnastas välitöödel kogetut ka hiljem teadustöid kirjutades. Nii võib igati nõusse jääda Peeter Oleskiga, kes on osutanud, et Paul Ariste ei kirjutanud vadjateemalisi uurimusi mitte kogu “Vadja etnoloogiat” põhjal, vaid need on valminud kultuuritervikut silmas pidades – “vadja keelt, vadjalasi ja Vadjamaad uurides, mille üheks tähiseks on ka asjaomane kogu” (Olesk 2005: 214).

## 7.4. Peatüki kokkuvõte

20. sajandil tuli usunditeema keele ja rahvaluuleuurijate huviväljale. See muutus langes ajaliselt kokku suurte muudatustega humanitaarteadustes ja eri distsipliinide iseseisvumisega. Vadja ja isuri külades käisid sajandivahetuse kümnenditel rahvaluulekogujad, kes olid keskendunud usundilise ainese talletamisele. Usundinähtusi, sh pühakohti, hakati kirjeldama konkreetset, need lokaliseeriti maastikul, mõõdeti, pildistati ja joonistati üles. Ühes võrdleva usuteaduse tekkimisega seostati vadjalastelt ja isuritelt kogutud usundiline aines sugulasrahvastelt teada olevate analoogsete arusaamade ja kommetega.

Esimesele maailmasõjale järgnenud poliitiliste muutuste ajal said soome uurijad vadjalaste ja isurite keelenäiteid ja rahvapärimest talletada 1920.–1930. aastatel üksnes Eesti-Ingeris. Soome teadlaste initsiatiivil hakkasid selle valdkonnaga tegelema ka vadjalastest ja eestlastest uurijad. Kui vadja haritlane

Dmitri Tsvetkov erines oma kaasaegsetest tolereeriva suhtumise poolest õigeusu elementidesse vadjalaste usundis ja kombestikis, siis Paul Ariste tõi usundikirjeldustesse rahvausundi alama mütoloogia mitmekesise maailma, mis seni polnud uurijate huviväljale kuulunud.

Ariste esindas uut tüüpi uurijat, kelle suhe keelejuhtidega oli lähedane ja intensiivne. Uurijana hindas ta eelkõige vanapärase traditsiooni häid tundjaid, kes ise kõneldusse siiralt uskusid ning esindasid endist, 1930.–1940. aastateks juba kaduvat maailmapilti. Ariste kaardistas (ja omal moel lõi) nii kirjeldustega järjekindlalt vanavadja usundi idealiseeritud maailma.

1942. aasta välitöödel olid Ariste parimateks keelejuhtideks üle keskea nais-terahvad, kes valdasid hästi vadja keelt ja mitmeid folkloorižanre, tundsid huvi vanapärase vastu ning esindasid rahvausundilist maailmapilti (vrd Arukask 2001: 230). Keskseks keelejuhiks sellel kogumiskäigul oli Aristele Solomonida Kuzmina, kellelt Ariste pani kirja kuuendiku välitööde käigus talletatud tekstidest. Just Kuzminalt kogunes kõige rohkem eripalgelist teavet mütoloogiliste olendite kohta, st teemal, mis Aristet sel kogumiskäigul kõige enam huvitas. Kindlasti mõjutasid tekstualiseeritud usundilist teavet Ariste varasemad teadmised vadjalaste usundist. Sõjajärgsel perioodil talletatud materjali publitseerides tegi Ariste sõja ajal talletatud tekstides ümbertõsteid ja väljajätteid, vastavalt usundilise ainese sobivusele folkloori žanrisüsteemi ja muistendite tüpoloogiasse.

Paul Ariste on olulisel määral kujundanud vadjalaste usundist loodud kuvandit oma paljude tekstiväljaannete ja eriuurimuste kaudu. Kuna enamus töödest ilmus nõukogude perioodil, siis pole sünkretistlikest usundinähtustest kirjutades Ariste kristlikke elemente oluliselt esile tõstnud. Ajastu ideoloogilisest orientatsioonist ja mõneti uurija enda sümpaatiatest lähtuvalt on neiski kirjutistes rõhutatud kristliku traditsiooni pinnapealsust ning ristiusu vaaba olevate usundinähtuste paganlikku olemust.



## KOKKUVÕTE

Käesoleva töö seitsmes peatükis on vaadeldud vadjalaste ja isurite usundi alaseid kirjeldusi alates keskajast kuni 20. sajandi esimese pooleni. Selle aja jooksul on nende kahe läänemeresoome rahva usundi kohta teinud kirjapanekuid eri rahvusest uurijad ning vastavad kirjeldused on tehtud erinevatel eesmärkidel. Lisaks konkreetsete kirjalike representatsioonide esitlusele ja analüüsile on töös tähelepanu pööratud allikate tõlgendamise problemaatikale. Võrreldud on eri autorite tõlgendusi vadjalaste ja isurite usundiliste arusaamade kohta. Läbivalt on uurimuses jälgitud sünkretistlike usundinähtuste kajastumist eri ajastute kirjeldustes.

Läänekiriku allikatesse tulevad vadjalased ja isurid 13. sajandil paganlike “teistena”, kellest teadmine piirduski esmalt vaid nende kristlikust vaatepunktist paganateks pidamisega. Toonastele varastele allikatele on iseloomulik vadjalastele ja isuritele viitavate etnonüümide esitamine loendina, mis osutab nende alade käsitlemisele küllaltki ebamäärase ja kauge paganliku territooriumina. Keskaja sündmuse vahendavates vanavene leetopissides ei leidu otseselt teavet vadjalaste ja isurite ristiusustamise kohta. Varaseim märk kokkupuudetest kristlusega leidub vürst Aleksander Nevski žitijes, milles on juttu isurite ristiusku pöördunud vanemast. Ristimistegevuse intensiivistumisega on seostatud sissekannet Novgorodi esimeses leetopissis 13. sajandi keskel, milles on juttu vadjalastega asustatud ala külastanud õigeusu metropoliidist. Oletatavasti võtsid Vene vürstid samal ajajärgul Vana-Liivimaa eeskujul üle käitumismustri, mis nägi ette lisaks maksustamisele ka allutatavate alade elanike ristimise.

16. sajandi esimesel poolel kirjeldati vadjalaste ja isurite paganlike kombeid Novgorodi toonaste peapiiskoppide karjasekirjades ja üksikutes leetopissikatketes. Lubamatud kombed leiavad mainimist ühenduses sisemisjoni-alase tegevusega, mille eesmärgiks oli ühtlustada Moskva suurvürstiriigi koosseisu läinud alade usuolu. Keskseks teemaks selleaegsetes dokumentides oli läänemeresoome arbuja-institutsiooni mõjuvõimu vähendamine ning paganlike pühakohtade hävitamine. Paganlike ning osalt sünkretistlike usundinähtuste kirjeldused esitati kristlikust vaatepunktist, vastavaid arusaamu kirikliku teoloogia ja demonoloogia võtmes tõlgendades ning misjoniretoorikaga ornamenteerides. Vormiliselt ristitud piirkondade äärealadel säilinud lubamatute kommete iseloomustamisel kasutati varasemaid kristliku kirjanduse eeskujusid. Kirjelduste loojatel endil otsesed kontaktid käsitletud rahvastega ilmselt puudusid. Usulise “teise” normist põikuvaid kombeid kirjeldati eesmärgiga nende vastu võidelda, need välja juurida ning normipäraste kristlike kommetega asendada.

17. sajandi allikates tuleb vadjalaste ja isurite usu küsimus esile ühenduses Rootsi võimude püüdlustega levitada piirkonnas luteri usku. Toonaste Rootsi kirikujuhtide suhtumises Ingerimaa põliselanikesse toimusid aja jooksul mitmed

muutused. Kui esmalt samastati neid varasema riigikuuluvuse ja usutunnistuse alusel venelastega, siis sajandi lõpupoolel hakati vadjalastes ja isurites nägema õigeusu vastu võtnud soomlasi. Sellega seoses sõnastati esimesed seisukohad nende rahvaste keele ja päritolu teemal ning vastavad arusaamad rakendati ümberusustamise teenistusse. Arvestades kohalike elanike keeleoskust asuti 1680. aastatel ellu viima segregatsioonipoliitikat, mille eesmärgiks oli “soomekeelsed” ja “venekeelsed” elanikud eraldada. Toonaste segregatsioonidokumentide põhjal võib järeldada, et vadjalased ja isurid määratlesid end sellel ajajärgul juba selgelt õigeusklikena. Superintendent Gezeliuse poolt läbi viidud visitatsiooni aruandes tulevad kujukalt esile vadjalaste ja isurite rahvapärased strateegiad sunniviisilise luteri usu kehtestamise vastu astumisel, et leida võimalusi harjumuspäraste usupraktikate juurde jäämiseks. Luteri kiriku kõrgvaimulikel endil oli vadja ja isuri küladesse tehtud visitatsioonide käigus otsene kontakt kirjeldatud rahvastega. Nende rahvarühmade esindajaid on kujutatud üldistatult ning teave kohalike elanike usualase meelsuse kohta on rüütatud protestantlikku retoorikasse.

Küllaltki üksikasjalisi kirjeldusi vadjalaste ja isurite sünkretistlike kultustoimingute kohta leidub 1730. aastate õigeusu sinodikohtu protokollides. Need dokumendid on sõnastatud sarnaselt varasematele kirjeldusperioodidele puhtpraktilistel eesmärkidel ning vastavad kohtukaasused on seotud viie lähestikku asetseva küla elanike vastu esitatud süüdistustega ebausukommete järgimises. Sedakorda on usutoimingute kirjeldajateks kohalik vaimulik ning sinodi poolt süüdistuste paikapidavust tutvuma saadetud uurijad. Kohtudokumentatsioonile kohaselt on tekstides ära toodud täpsed andmed kultuslike toimingute läbi viimise aja ja koha ning neis osalenud külaelanike kohta. Asjakohastest kirjeldustest selgub, et sinodi tähelepanu köitnud usutoimingud olid kaasatud kristlikusse kultusesse, kuid süüdistuste esitamise motiiviks olid rahvapärased kõrvalekalded kiriklikust usukorraldusest. Külaelanikele heidetakse ajastule omaselt ette ebausukommete järgmist, mis tähendas koduloomade, toidu ja õlle ohverdamist kohalikes pühakohtades. Esile tulevad mitmesugused sünkretisminähtused, mida ei saa tõlgendada üksnes kristluse “metsistunud” vormidena, vaid kirjeldatud kommetes avaldub süsteevne varasemate paganlike ja kristlike arusaamade põimumine.

Oluline muutus vadjalaste ja isurite usundi kirjeldamisel toimus 18. sajandi teisel poolel, mil andmeid nende väikeste läänemeresoome rahvaste kohta leidub Peterburi ümbruse geograafilis-topograafilistes ülevaadetes. Alates sellest ajajärgust ei kirjutatud usukommetest mitte enam selleks, et nende vastu võidelda, vaid uurijate tähelepanu köitsid nende rahvaste juures tuntud kurioossed kombes. Usundialased kirjeldused sõnastati reeglina suurte üldistustena, mis käisid vastava etnilise rühma kui terviku kohta. Erilisi uskumusi ja tavasid väärtustati kultuurierinevuste tähistajaina. Analüüsitud kirjutistes avaldub kirjeldajatepoolne püüd paganlikustada sünkretistlikke kultustoiminguid ning sedakaudu vähendada kristlike elementide osakaalu, mis polnud uurijate

arvates olulised “muistsete kommete” mõistmisel. Enamat tähelepanu on kirjeldustes pööratud isuri ja vadja naistele, mida võib seletada naiste rõivastuse, pulma- ja matusekommete traditsioonilisuse ja vanapärasusega.

19. sajandist leidub andmeid vadjalaste ja isurite usundi kohta peaaesjalikult soomlastest rahvaluulekogujate reisikirjades. Siiski polnud usunditeema nendel uurimisretkedel tähtsal kohal, sest rahvusromantilistest ideedest lähtuvalt otsiti ja väärtustati vanapärast runokultuuri. Uurijatel ja lauluteadritel oli erinev ideoloogiline ja kultuuriline orientatsioon. Fennomaanidest õpetlased otsisid arhailisi mütoloogilisi motiive sisaldavaid vanu rahvalaule ning käsitlesid isureid ja vadjalasi hõimuvendade-õdedena. Külanaised ja -mehed lähtusid õigeusu kiriku ning Tsaari-Venemaa ametlikust poliitikast, mis tasalülitas rahvuslikke erisusi ning rõhutas pigem usulist ühtsust õigeusu kiriku sees. 19. sajandi soome uurijate reisikirjades tuleb esile mõlemapoolne, nii uurijate kui ka rahva poolne vastastikune mütologiseerimine. Kuigi külarahvas tõlgendas uurijate tegevust kristliku retoorika võtmes, kirjeldasid uurijad vadjalaste ja isurite usundit kui õigeusklikku vormi rüütatud paganlust.

Analoogne suhtumine sünkretistlikesse usunähtustesse kajastub 20 sajandi esimese poole kultuurikirjeldustes. Sellel ajajärgul käisid vadjalaste ja isurite juures uurijad, kes olid keskendunud usundi dokumenteerimisele. Saadud andmed suhestati sugulasrahvaste usundilise ainesega, mis tingis jällegi paganlike elementide tähtsustamist sünkretistlikes kultustoimingutes. Sedalaadi tööde taustal on erandlik vadjalasest õpetlase Dmitri Tsvetkovi käsitus vadjalaste kombestikust, mida ta vaatles osana õigeusklikust rahvakristlusest. 1930. aastatel vadja keele ja kultuuri uurimisega tegelema asunud Paul Ariste käsitus “vanavadja” usundist keskendus samuti arhailistele usundielementidele, kusjuures erilist huvi tundis ta alama mütoloogia olendite vastu. See valdkond ei olnud varem kuulunud usundiuurijate huviorbiiti ning avanes rikkalikuna suheldes keelejuhtidega, kellega Ariste leidis hea kontakti. Teise maailmasõja ajal häid pärimusetundjaid küsitledes ning ka hilisematel uurimisretkedel hoidis Ariste selgelt lahus vanavadja usundimaailma ja tähelepanekud kaasaegse pärimuskonteksti kohta. See tuleb ilmekalt esile tema välitöömaterjalides: andmesitik vanapärase usundi kohta on ära toodud keelenäidete hulgas, aktuaalset usundilist konteksti aga kirjeldatakse vaid välitööpäevikutes.

## SUMMARY

### **Descriptions of the Votian and Izhorian Religion from the Middle Ages to the First Half of the 20<sup>th</sup> Century: Sources, Representations and Interpretations**

The aim of the thesis is to discuss reflexively ethnographic writings about Votian and Izhorian religion from the Middle Ages to the first half of the 20th century. Variety of cultural descriptions will be analysed diachronically following seven research periods of these small Baltic-Finnic ethnic groups residing in the present-day St. Petersburg region of the Russian Federation. Over this period of time, researchers with different ethnic background have described for varying purposes beliefs, religious notions and practices of these peoples. Analysed source materials include both early church records that contain some circumstantial information about the religious beliefs of the inhabitants of the region, sources that were produced in the era of Romanticism when Votians and Izhorians as distinct ethnic groups were “discovered” by the learned men, as well as the field notes and diaries textualized by the linguists, folklore collectors and ethnographers in the succeeding periods of conscious scholarly interest. In addition to the textual analysis of specific written representations, the thesis also discusses the problems of interpretation of the sources. The reflections of syncretic religious phenomena in the descriptions from different periods have been observed throughout the study.

The Votians and Izhorians appeared in the Western church sources in the 13th century as pagan ‘others’. These early sources present lists of ethnonyms referring to the Votians and Izhorians, indicating that their territories were considered as somewhat unspecified and remote heathen areas. Old Russian chronicles describing the events of the Middle Ages provide no direct information about Christianization of the Votians and Izhorians. The earliest indication of their contacts with Orthodox Christianity can be found in the Vita of Alexander Nevsky that mentions an Izhorian elder who was converted to Christian faith. More intensive Christianization was evidently manifested by the record in the Novgorod First Chronicle from the middle of the 13th century about an Orthodox Metropolitan who visited the territory of the Votians. Presumably, at that time the Russian princes adopted the principle of the crusaders in Old Livonia that required baptism of the people in the subordinated territories in addition to their taxation.

In the first half of the 16th century, the pagan customs of the Votians and Izhorians were described in the pastoral letters of the archbishops of Novgorod and in a few short chronicle fragments. These ‘inadmissible practices’ were mentioned in connection with missionary activities of the Orthodox Church

aimed at harmonisation of the religious life in all territories under the Grand Duchy of Moscow. The central issues mentioned in the documents of the time dealt with reduction of the influence of the local *arbui* (< Baltic-Finnic *arpoja* ‘healer’, ‘charmer’) and destruction of heathen sanctuaries. Pagan and partially syncretic religious phenomena were characterised from the Christian viewpoint, interpreting beliefs of native peoples through the eyes of Orthodox theology and demonology as well as decorating the descriptions with missionary rhetoric. Examples from earlier Christian literature were used to characterise the inadmissible practices still preserved at the periphery of the formally Christianised areas. It seems that the authors of these descriptions had no direct contact with the people they were describing. The inadmissible customs of the religious ‘others’ were described in order to eradicate them and to replace with standard Orthodox practices.

In the sources of the 17th century, the issue of the religion of Votians and Izhorians was mentioned in connection with the attempts of the Swedish authorities to spread the Lutheran faith in the area. Certain changes in the attitude towards the native people of Ingria occurred amongst the Swedish church leaders of the time. At first, Votians and Izhorians were equated with Russians, based on their former state subordination and Orthodox creed, but towards the end of the century, the Votes and Izhorians were seen as Finns who had accepted recently the Orthodox faith. In this context, the first opinions regarding the language and origin of these peoples were formulated and the relevant theories were put to practice for the purposes of religious conversion. Taking into consideration the local peoples’ skills of languages, the policy of segregation was launched in the 1680s to separate the Finnish-speakers from the Russian-speakers. The segregation documents of the time indicate that the Votes and Izhorians of the period already clearly identified themselves as Orthodox believers. A visitation report by superintendent Gezelius vividly depicts the strategies of Votians and Izhorians to oppose the compulsory conversion to Lutheranism and find opportunities for preserving their customary religious practices. During the visitations to the Votian and Izhorian villages, the Lutheran high clergy had direct contacts with the peoples under scrutiny. Information about their religious life was clothed in Protestant rhetoric.

Considerably detailed descriptions about the syncretisms in the religious practices of the Votians and Izhorians can be found in the Orthodox Synod records from the 1730s. Like in the earlier research periods, these documents were formulated for purely practical purposes and the respective synod court cases deal with the charges against superstitious practices of the residents of five villages located in the same area. This time, the religious customs were described by the local priest as well as by the investigators sent by the Synod to verify the validity of the accusations. Court documents provide specific details of the time and location of the ritual activities, as well as the names of participating village residents. It appears from the relevant descriptions that the rituals

that attracted the attention of the Synod were part of Christian worship but the charges were brought because there were some deviations from the Christian norms derived from the folk tradition. In a manner typical for the period, the village residents were accused of following heathen practices and idolatry, which meant sacrifices of domestic animals, food and beer at the local sanctuaries. In addition, certain religious syncretisms were documented that could not be interpreted merely as 'wild' forms of Christianity, but rather these rites indicate a systematic intertwining of earlier pagan and newer Christian beliefs.

An important change in the descriptions of the Votian and Izhorian religion took place in the second half of the 18 century when information about these small Baltic-Finnic peoples appeared in the geographic and topographic surveys of the St. Petersburg area. As of this period, religious practices were no longer described with the sole purpose of fighting against them but instead the researchers were intrigued by curious practices of these 'ancient peoples'. Descriptions of religion were usually formulated as broad generalisation about the entire ethnic group. Unique beliefs and practices were valued as markers of cultural differences. The analysed writings exhibit a tendency of the authors to present religious practices of syncretic nature predominantly as pagan phenomena, thereby reducing the relative importance of Christian elements, which the researchers believed to have little importance for understanding the 'ancient customs'. The descriptions focus more on the Izhorian and Votian women, which could be explained by the more traditional and archaic forms of the women's clothes as well as wedding and funeral customs.

In the 19th century, the majority of information about the religious beliefs and practices of these peoples comes from the travelogues of Finnish folklore collectors. However, researchers did not focus on religion during their travels, because they were primarily seeking and cherishing the archaic *runo* culture according to the ideas of Romantic Nationalism. While meeting with each other the researchers and singers manifested different ideological and cultural backgrounds. The *Fennoman* researchers sought old folk songs with archaic mythological themes and regarded the Izhorians and Votians as their kinsfolk. However, the women and men of the villages followed the official policy of the Orthodox Church and Tsarist Russia, which subdued national differences and preferred to emphasise religious unity within the Orthodox Church. The 19th century travelogues of the Finnish researchers indicate mutual mythologisation on the part of both the researchers and the local people. While the village people interpreted the efforts of the researchers from the viewpoint of Christian rhetoric, the researchers described the Votian and Izhorian religion as paganism clothed in the Orthodox form.

A similar attitude towards syncretic religious phenomena can be seen in the cultural descriptions from the first half of the 20th century. In this period, the Votians and Izhorians were visited by researchers who focused on documenting various beliefs and religious practices. Information on the religion of these eth-

nic groups was set in correlation with analogous descriptions from kindred Finno-Ugric peoples, which once again led to highlighting the heathen elements in syncretic worship. An exception on this general background is the work on Votian customs by Dmitri Tsvetkov, a teacher of Votian origin, who interpreted these practices as a part of Orthodox folk Christianity. The treatment of ‘old Votian’ religion by Paul Ariste, who started to study the Votian language and culture in the 1930s, was also focused on archaic elements in the folk tradition and he was particularly interested in so-called lower mythology (beliefs in spirits and other supernatural beings). Thus Ariste discovered a considerably unexplored field in the study of religion of these people which came to the fore through personal communication with informants with whom Ariste found good contact. While carrying out field work during the Second World War, as well as in his post-war expeditions, Ariste preferred informants who were well versed in archaic tradition. Ariste made a clear difference between the old Votian religious world and observations about the contemporary traditional context. This differentiation is clearly noticeable in his field materials. Information on the ancient religion is presented among the language examples, while observations on the current religious context are recorded only in the fieldwork diaries.

## LÜHENDID

DS	<i>Diplomatarium Suecanum</i>
E	M. J. Eiseni rahvaluulekogu Eesti Rahvaluule Arhiivis
EE	Eesti Entsüklopeedia
ENE	Eesti Nõukogude Entsüklopeedia
ERA	Eesti Rahvaluule Arhiiv
FFC	<i>Folklore Fellows' Communications</i>
HLK	Henriku Liivimaa kroonika
MIK	<i>Материалы по истории Карелии XII–XVI в.в.</i>
NPK	<i>Новгородские писцовые книги</i>
PSPR	<i>Полное собрание постановлений и распоряжений по Ведомству Православнаго Исповедания Российской Империи</i>
PSRL	<i>Полное собрание русских летописей</i>
SKS	<i>Suomalaisen Kirjallisuuden Seura</i>
SKS KRA	<i>Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunousarkisto</i>
SKVR	<i>Suomen Kansan Vanhat Runot</i>
VE	Vadja etnoloogiat
VKS	Vadja keele sõnaraamat

# KASUTATUD KIRJANDUS

## Trükised

- Abu-Lughod, Lila 1991. Writing against Culture. *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Ed. by Richard G. Fox. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press, 137–162.
- Ahlqvist, August 1856. *Wotisk Grammatik jemte språkprof och ordförteckning. Acta Societatis Scientiarum Fennicae*, 5: 1. Helsingfors.
- Ahlqvist, August 1869. *Suomalainen murteiskirja, tahi, Lukemisia viron, karjalan, vatjan, vepsän ja liivin kiellilä: suomalaisten sanastojen kanssa*. Helsinki: Simeliuksen kirjapaino.
- Ahlqvist, August 1982. *Kirjeet: kielimiehen ja kaukomatkailijan viestejä 1845–1889*. Toim. M. Hirvonen, K. Lahikainen. *Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia*, 374. Helsinki: SKS.
- Akiander, Matthias 1849. *Utdrag ur ryska annaler*. Helsingfors: Simelii arfvingar.
- Akiander, Matthias 1860. Springarsekten. *Historiska Upplysingar om Religösa rörelserna i Finland i äldre och senare tider*, 4. Helsingfors: Kejsrerliga Alexanders-Universitet, 130–206.
- Alava, Vihtori 1898. Inkeriläinen lammasuhri. *Virittäjä*, 3, 46–47.
- Alava, Vihtori 1901. “Iliää kahči.” *Virittäjä*, 6, 81–83.
- Alava, Vihtori 1908. Vatjalaisia häätapoja. *Vähäisiä kirjelmiä*, 42. Helsinki: SKS, 1–76.
- Amburger, Erik 1998. *Die Pastoren des evangelischen Kirchen Russlands vom Ende des 16. Jahrhunderts bis 1937: ein biographisches Lexikon*. Lüneburg: Institut Nordostdeutsches Kulturwerk; Erlangen: Martin-Luther-Verlag.
- Anttonen, Pertti J. 2005. *Tradition through Modernity: Postmodernism and the Nation-State in Folklore Scholarship. Studia Fennica. Folkloristica*, 15. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Anttonen, Veikko 1987. *Uno Harva ja suomalainen uskontotiede. Suomi*, 138. Helsinki: SKS.
- Ariste, Paul 1932. Vadja rahva usundist. *Virittäjä*, 2, 127–145.
- Ariste, Paul 1935. Wotische Sprachproben. *Õpetatud Eesti Seltsi Aastaraamat 1933*. Tartu: Õpetatud Eesti Selts, 1–85.
- Ariste, Paul 1936. Dmitri Tsvetkov. *Eesti Kirjandus*, 8, 370–373.
- Ariste, Paul 1937. Two Old Vocabularies of the Votic Language. *Õpetatud Eesti Seltsi Aastaraamat 1935*. Tartu: Õpetatud Eesti Selts, 1–40.
- Ariste, Paul 1941. *Vadja keelenäiteid. Mit einem Referat: Wotische Sprachproben*. Tartu: Tartu Riiklik Ülikool.
- Ariste, Paul 1943. Vadja lemmüz. *Virittäjä*, 3, 302–310.
- Ariste, Paul 1956a. Isuri keelest. *Emakeele Seltsi Aastaraamat*, 2. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus, 35–52.
- Ariste, Paul 1956b. Ühest vadja rahvalaulust. *Ajaloo-keeleteadukonna töid. Tartu Riikliku Ülikooli toimetised*, 43. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus, 89–98.
- Ariste, Paul 1957. Vatjalaisten nykyisyydestä. *Virittäjä*, 1, 119–123.
- Ariste, Paul 1958a. *emä ja isä* vatjan kansanuskossa. *Kalevalaseuran vuosikirja*, 38. Helsinki: SKS, 29–38.



- Ariste, Paul 1958b. Vadja rahvajutte Mati külast. *Keele ja Kirjanduse Instituudi uurimused*, 2. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus, 148–166.
- Ariste, Paul 1959a. Vadjalaste rahvalauludest. *Tartu Riikliku Ülikooli Toimetised*, 77. Tartu: Tartu Riiklik Ülikool, 56–65.
- Ariste, Paul 1959b. Ühest vadja rahvalaulude tüübist. *Virittäjä*, 1–2, 69–74.
- Ariste, Paul 1960a. Tänapäeva vadjalastest. *Etnograafiamuuseumi Aastaraamat*, 17. Tartu: Eesti NSV Teaduste Akadeemia, 203–224.
- Ariste, Paul 1962. *Vadja muinasjutte. Emakeele Seltsi Toimetised*, 4. Tallinn: Eesti NSV Teaduste Akadeemia.
- Ariste, Paul 1964. *Baabino* ehk *Jarvigoištsülä*. (Ühest vadja külanimest.) *Emakeele Seltsi Aastaraamat*, 10. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus, 167–171.
- Ariste, Paul 1965. *Vatjalaisten čiviręukko. Kotiseutu*, 5, 155–157.
- Ariste, Paul 1967. Über wotische Ortsnamen. *Советское финно-угроведение*, 3: 2, 77–83.
- Ariste, Paul 1969. *Vadja rahvakalender. Emakeele Seltsi Toimetised*, 8. Tallinn: Valgus.
- Ariste, Paul 1970. Vadja rahvaluule võlus. *Saaremaast Sajaanideni ja kaugemalegi*. Tallinn: Valgus, 89–99.
- Ariste, Paul 1972. Ühest viimasest. *Kodumurre*, 10–11, 97–101.
- Ariste, Paul 1974a. *Vadjalane kätkist kalmuni. Emakeele Seltsi Toimetised*, 10. Tallinn: Eesti NSV Teaduste Akadeemia.
- Ariste, Paul 1974b. *Vatjalaisten loitsuista. Kalevalasuran Vuosikirja*, 54, 46–59.
- Ariste, Paul 1977. *Vadja muistendeid. Emakeele Seltsi Toimetised*, 12. Tallinn: Valgus.
- Ariste, Paul 1986. *Vadja rahvalaulud ja nende keel. Emakeele Seltsi toimetised*, 22. Tallinn: Valgus.
- Ariste, Paul 2005. *Vadja päevikud: 1942–1980. Litteraria: Eesti kirjandusloo allikmaterjale*, 22. Koost. Ergo-Hart Västriik. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.
- Arukask, Madis 2001. Paul Ariste ürgvadjaluse kontseptsioon ja Oudekki Figuova. *Mäetagused*, 21, 222–230. – <http://www.folklore.ee/tagused/nr21/arukask.pdf> (1.08.2007)
- Artsihhovski 1945 = Арциховский, А. В. Городские концы в Древней Руси. *Исторические записки*, 16. Москва: Издательство Академии наук СССР, 1945, 3–13.
- Asad, Talal 1986. The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Ed. by James Clifford & George E. Marcus. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 141–164.
- Athanasios* s.a. <http://et.wikipedia.org/wiki/Athanasios>.
- Averintsev 1993 = *Христианство: энциклопедический словарь в 3 томах*. Том 1. С. С. Аверинцев (главный редактор) и др. Москва: Большая Российская энциклопедия, 1993.
- Begunov 1995 = Князь Александр Невский и его эпоха: исследования и материалы. Под редакцией Ю. К. Бегунова и др. С.-Петербург: Буланин, 1995.
- Branch, Mihael 1973. *A. J. Sjögren: Studies of the North. Suomalais-ugrilaisen Seuran Toimituksia*, 152. Helsinki: Suomalais-ugrilainen Seura.
- Briggs, Charles L. 1993. Metadiscursive Practices and Scholarly Authority in Folklore. *Journal of American Folklore*, 106: 422, 387–434.
- Briggs, Charles L. & Bauman, Richard 1999. “The Foundation of All Future

- Researches”: Franz Boas, George Hunt, Native American Texts, and the Construction of Modernity. *American Quarterly*, 51: 3, 479–528.
- Burke, Peter 2004. Kultuuriajaloo ühtsus ja mitmekesisus. *Tuna*, 4, 102–117.
- Burke, Peter 2006. *Kultuuride kohtumine: esseid uuest kultuuriajaloo*. Tallinn: Varrak.
- Christian, William A. 1989. *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*. Princeton.
- Clifford, James & Marcus, George E. (Eds.) 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press
- Clifford, James 1986a. Introduction: Partial Truths. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Ed. by James Clifford & George E. Marcus. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1–26.
- Clifford, James 1986b. On Ethnographic Allegory. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Ed. by James Clifford & George E. Marcus. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 98–121.
- Contra Gentes = A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Second Series, 4. Athanasius: Selected Works and Letters*. Edited by Philip Schaff and Henry Wace. Peabody: Hendrickson Publishers Inc, 1995. <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf204.txt>
- Crapanzano, Vincent 1986. Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in the Ethnographic Description. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Ed. by James Clifford & George E. Marcus. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 51–76.
- Demonstrations = A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Second Series, 13: 2. Gregory the Great (II), Ephraim Syrus, Aphrahat*. Edited by Philip Schaff and Henry Wace. Peabody: Hendrickson Publishers Inc, 1995. <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf213.txt>
- Domostroi...* 1995 = *The Domostroi: Rules for Russian Households in the Time of Ivan the Terrible*. Ed. by Carolyn Johnston Pouncy. Cornell University Press, 1995.
- Drevnerusskije...* 1976 = *Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв.* Москва, 1976.
- DS I = *Diplomatarium Suecanum*, 1. Collegit et edidit Joh. Gust. Liljegren. Holmiæ: excudebant P. A. Norstedt & filii, 1829.
- EE 7 = *Eesti Entsüklopeedia*, 7. Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus, 1994.
- Eisen, Matthias Johann 1922. *Eestlaste sugu*. Tallinn: Tallinna Eesti Kirjastuse-Ühisus.
- ENE 1 = *Eesti Nõukogude Entsüklopeedia*, 1. Tallinn: Valgus, 1985.
- Engman, Max 1991. Pietari ja Inkeri. *Inkeri: historia, kansa, kulttuuri*. Toim. Pekka Nevalainen, Hannes Sihvo. Helsinki: SKS, 167–178.
- Ernits, Enn 1996. Vätjalaisten assimiloitumisen historiaa. *Historia Fenno-Ugrica*, I: 1. *Congressus Primus Historiae Fenno-Ugricae*. Edendum curaverunt Kyösti Julku et al. Oulu: Societas Historiae Fenno-Ugricae, 193–206.
- Ernits, Enn 2003. Tš-häälik XVI–XVII sajandi Lääne-Ingeri nimesed: vadja keeleala piiridest. *Õdagumeresoomõ hummogupiir': konvõrents' Rõugõn*, 24.–26. rehekuu pääväl 2002. *Võro Instituudi toimõndusõq*, 15. Toim. Karl Pajusalu ja Jan Rahman. Võro : Võro Instituut, 40–51.
- Ernits, Enn 2004. Dmitri Tsvetkovi keelekasutusest ja rahvustundest. *Kiil' ja hindäitiidmine. Võro Instituudi toimõndusõq*, 16. Võro: Võro Instituut, 23–34, 233–234.
- Ernits, Enn 2006. Vadja liikumisest ja kirjakeelest. *Keel ja Kirjandus*, 1, 83–85.

- Europaëus, D. E. D. 1847. Matkakertomus. *Suometar*, 41–43, 45–46. – <http://digi.lib.helsinki.fi/sanomalehti/secure/browse.html?action=month&id=1457-4705&name=Suometar&year=1847> (3.06.2007)
- Fabian, Johannes 2001. *Ethnographic Objectivity: From Rigor to Vigor. Anthropology with an Attitude. Critical Essays*. Stanford, California: Stanford University Press, 11–32.
- Forsberg, Vihtori 1893a. Kertomus kansanrunouden keräämis-matkasta, jonka kesällä v. 1891 Inkerinmaalle teki V. Forsberg. *Suomi: Kirjoituksia isän-maallisista aineista*, 3: 6. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran keskustelemukset v. 1891–1892. Helsinki: SKS, 26–28.
- Forsberg, Vihtori 1893b. Kesämatkani Länsi-Inkeriin v. 1892. *Suomi: Kirjoituksia isän-maallisista aineista*, 3: 7. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran keskustelemukset v. 1892–1893. Helsinki: SKS, 51–57.
- Gadzjatski 1940 = Гадзяцкий, С. С. Вотская и Ижорская земли Новгородского государства. *Исторические записки*, 6. Москва: Издательство Академии наук, 100–148.
- Galkovski 1913 = Гальковский, Н. М. *Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси*, 2. Москва, 1913.
- Georgi, Johann Gottlieb 1776a. *Beschreibung aller Nationen des Russischen Reichs, ihrer Lebensart, Religion, Gebräuche, Wohnungen, Kleidungen und übrigen Merkwürdigkeiten*, 1. St. Petersburg: Carl Wilhelm Müller.
- Georgi 1776b = Георги, Иоганн Готлиб. *Описание всех в Российском государстве обитающих народов, так же их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилиж, одежд, и прочих достопамятностей*, 1. Санктпетербург: К. В. Миллер, 1776.
- Gladki 2001 = Гладкий, В. Д. *Славянский мир I-XVI века: энциклопедический словарь*. Москва: Центрполиграф, 2001.
- Greenblatt, Stephen J. 1992. *Learning to Curse: Essays in Early Modern Culture*. New York – London: Routledge.
- Gross, Toomas 1996. Mõistmisest ja teisest antropoloogias. *Akadeemia*, 8, 1717–1738.
- Gross, Toomas 2003. Kolonialismi pärandist antropoloogias. *Vikerkaar*, 4–5, 101–114.
- Gross, Toomas 2007. Sotsiaalse ja kultuurilise reaalsuse esitamisest antropoloogias. *Vikerkaar*, 4–5, 158–165.
- Grotenfelt, Kustavi 1912. *Suomenkielisiä historiallisia asiakirjoja Ruotsin vallan ajalta (vuosilta 1548–1809)*. *Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia*, 130. Helsinki: SKS.
- Grünthal, Riho 1997. *Livvistä liiviin: itämerensuomalaiset etnonymit. Castrenianumin toimitteita*, 51. Helsinki: Suomalais-ugrilainen Seura.
- Haavamäe, Alma 1934. Vatjalaisia kuoleman ja hautamiseen liittyviä tapoja ja uskomuksia. *Virittäjä*, 4, 435–446.
- Haavio, Martti 1931. *Kansanrunouden keruu ja tutkimus. Vähäisiä kirjelmiä*, 74. Helsinki: SKS.
- Haavio, Martti 1935. Vihtori Alava. *Virittäjä*, 396–404.
- Haavio, Martti 1937. Viron-Inkerin hätähuuto. *Suomalainen Suomi*, 1, 3–11.
- Haavio, Martti 1961. *Kuolematonten lehdot: Sämpsöi Pellervoisen arvoitus*. Porvoo: WSOY.
- Haltsonen, Sulo 1957. *Runoretki Inkeriin v. 1853: Lisätietoja D. E. D. Europaëuksen*

- runokeruun historiaan. Suomi*, 107: 4. Helsinki: SKS.
- Haltsonen, Sulo 1958. Lönnrotin keräämät vatjalaiset itkut. *Virittäjä*, 2, 183–189.
- Haltsonen, Sulo 1961. August Ahlqvistin Vatjan ja Viron matkat v. 1854–1855. *Virittäjä*, 1, 62–71.
- Haltsonen, Sulo 2004. Vanha Tuutari. Tuntemattoman tekijän käsikirjoitus 19. vuosisadan alusta. *Kenttäkysymyksiä. Kalevalaseuran vuosikirja*, 83. Helsinki: SKS, 228–234.
- Harju, Marjut 1989. *Samuli Paulaharju: Ruijanrannan reppuherra. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia*, 490. Helsinki: SKS.
- Hautala, Jouko 1954. *Suomalainen kansanrunoudentutkimus. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia*, 244. Helsinki: SKS.
- Heinsoo, Heinike 1995. “Tšeeeli veeb vaikka Viipurii”: Vatjalaisista ja vatjalaisuudesta. *Itämeresuomalaiset. Heimokansojen historiaa ja kohtaloita*. Toim. Mauno Jokipii. Jyväskylä: Atena, 147–160.
- Heinsoo, Heinike 1996. Vatjalaisuuden kehityksestä tämän vuosisadan aikana ja nykytilanteesta. *Historia Fenno-Ugrica*, I: 1. *Congressus Primus Historiae Fenno-Ugricae*. Edendum curaverunt Kyösti Julku et al. Oulu: Societas Historiae Fenno-Ugricae, 335–343.
- Hiimäe, Mall 1985. *Eesti rahvakalender*, 4. Tallinn: Eesti Raamat.
- Hlk = *Henriku Liivimaa kroonika*. Tallinn: Olion, 1993.
- Honko, 1962. *Geisterglaube in Ingermanland. Erster Teil. FFC*, 185. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Honko, Lauri 1993. Belief and Ritual: The Phenomenological Context. *The Great Bear. A Thematic Anthology of Oral Poetry in the Finno-Ugrian Languages*. Helsinki: Finnish Literature Society, 63–77.
- Honko, Lauri 1995. Vertical Heritage in Horizontal Adaptation: Presentation of oral poetry and belief systems among the Finno-Ugrians. *Congressus Octavus Internationalis Fenno-Ugristarum, Jyväskylä, 10.–15.8.1995*. Jyväskylä, 159–168.
- Hoppál, Mihály 1989a. Finno-Ugric Mythology Reconsidered. *Uralic Mythology and Folklore*. Eds. Mihály Hoppál and Juha Pentikäinen. *Ethnologia Uralica*, 1. Budapest – Helsinki: Ethnographic Institute of the Hungarian Academy of Sciences – Finnish Literature Society, 15–31.
- Hoppál, Mihály 1989b. Hungarian Mythology: Notes to Reconstruction. *Uralic Mythology and Folklore*. Eds. Mihály Hoppál and Juha Pentikäinen. *Ethnologia Uralica*, 1. Budapest – Helsinki: Ethnographic Institute of the Hungarian Academy of Sciences – Finnish Literature Society, 147–154.
- Hupel, August Wilhelm 1785. Kurze Anmerkungen über die in Ingermanland befindlichen Tschuden. *Statistisch-topographische Nachrichten von den Herzogthümern Kurland und Semgallen: nebst andern kürzern Aufsätzen. Nordische Miscellaneen*, 9–10. Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 325–335.
- Inkeri. *Tiekartta*. Igriainfo OY, 1992
- Isberg, Alvin 1973. *Svensk segregations- och konversionspolitik i Ingermanland 1617–1704. Studia Historico-Ecclesiastica Upsaliensia*, 23. Uppsala: Uppsala Universitet.
- Isurid* s.a. <http://www.erm.ee/?node=647>.
- Itkonen, Erkki 1941. Lappalaista merkitsevistä nimityksistä ja niiden historiallisesta taustasta. *Virittäjä*, 1, 76–93.

- Ivanov 1999 = *История отечества с древнейших времен до наших дней: энциклопедический словарь*. Составители Б. Ю. Иванов и др. Москва: Большая Российская энциклопедия, 1999.
- Jaago, Tiiu 2003. Kas folkloristika ja etnoloogia eraldumine sai alguse emakeelse ülikooli õppetooli loomisest? *Pärimus ja tõlgendus: artikleid folkloristika ja etnoloogia teooria, meetodite ning uurimispraktika alalt*. Koost. Tiiu Jaago. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 37–49.
- Jauhainen, Marjatta 1998. *The Type and Motif Index of Finnish Belief Legends and Memorates*. FFC, 267. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Järvinen, Irma-Riitta 1990. Aili Laihon päiväkirja Viron Inkeristä kesällä 1937. *Inkerin teillä. Kalevalaseuran vuosikirja*, 69–70. Helsinki: SKS, 15–45.
- Kallas, Oskar 1894. *Lutsi maarahvas*. Helsingi: Soome Kirjanduse Selts.
- Karamzin I–XII = Карамзин, Николай Михайлович. *История государства Российского*. Репринт. воспроизведение изд. 5-го, выпущ. в 3 кн. с прил. "Ключа" П. М. Строева. Москва: Книга, 1988–1989.
- Kettunen, Lauri 1930. *Vatjan kielen äännehistoria. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia*, 185. Helsinki: SKS.
- Kettunen, Lauri 1945. *Tieteen matkamiehenä. Kaksitoista ensimmäistä retkeä 1907–1918*. Porvoo – Helsinki: Söderström.
- Kettunen, Lauri 1986. *Vatjan kielen mahun murteen sanasto. Castrenianumin toimitteita*, 27. Helsinki: Suomalais-ugrilainen Seura.
- Kirkinen, Heikki 1970. *Karjala idän ja lännen välissä, 1. Venäjän Karjala renessanssiajalla (1478–1617)*. Helsinki: Kirjayhtymä.
- Kirkinen, Heikki 1987a. Iljan käynnit Karjalassa 1534–1535. *Bysantin perinne ja Suomi. Kirjoituksia Idän kirkon historiasta*. Joensuu: Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto, 119–133.
- Kirkinen, Heikki 1987b. Laatokan Karjalan kirkollista elämää 1500-luvun puolivälissä. *Bysantin perinne ja Suomi. Kirjoituksia Idän kirkon historiasta*. Joensuu: Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto, 134–145.
- Kirkinen, Heikki 1991. Inkerin keskiaika ja uuden ajan alku vuoteen 1617. *Inkeri: historia, kansa, kulttuuri*. Toim. Pekka Nevalainen, Hannes Sihvo. Helsinki: SKS, 35–66.
- Komi Mythology. Encyclopaedia of Uralic Mythologies*. Budapest: Akademiai Kiado, 2003.
- Konkka, Unelma 1985. *Ikuinen ikävä: karjalaiset riiti-itkut. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia*, 428. Helsinki: SKS.
- Konkka 1988 = Конкка, А. П. Жертвоприношения животных на летних календарных праздниках карел. *Обряды и верования народов Карелии*. Петрозаводск: Карельский филиал АН СССР, 1988, 77–95.
- Конкова 1992 = Конькова, Ольга И. Водь. Ижора. *Мы живем на одной земле: Население Петербурга и Ленинградской области*. Санкт-Петербург: Лениздат, 1992, 71–109.
- Конкова 2003 = Конькова, Ольга И. *Водь. Краткий очерк истории и культуры*. Санкт-Петербург, 2003.
- Korhonen, Mikko 1986. *Finno-Ugrian Language Studies in Finland 1828–1918*. Helsinki: Finnish Society of Sciences.
- Korhonen, Mikko & Suhonen, Seppo & Virtaranta, Pertti 1983. *Sata vuotta suomen*

- sukua tutkimassa: 100-vuotias Suomalais-ugrilainen Seura*. Espoo: Weilin + Göös.
- Kraavi, Janek 2005. *Postmodernismi teooria ja postmodernistlik kultuur: ülevaade 20. sajandi teise poole kultuuri ja mõtlemise arengust*. Viljandi: Viljandi Kultuuriakadeemia.
- Krohn, Julius 1894. *Suomen suvun pakanallinen jumalanpalvelus: neljä lukua Suomen suvun pakanallista jumaluus-oppia*. Helsingissä: SKS.
- Krohn, Julius 1895. Soome sugu paganaaegne jumalateenistus. *Eesti Üliõpilaste Seltsi album*, 3. Tartu: Eesti Üliõpilaste Selts, 176–205.
- Krohn, Kaarle 1914. *Suomalaisten runojen uskonto*. Porvoo: SKS.
- Kurs, Ott 1998. Rahvateaduslikud uurimistööd Ingeris ja Peipsitaguses II maailmasõja ajal. *Eesti kultuur võõrsil. Loode-Venemaa ja Siberi asundused*. Koost. Astrid Tuisk. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 84–90.
- Kuujo, Erkki 1969. *Inkerin suomalaisten historia*. Jyväskylä: Inkeriläisten Sivistysseätiö.
- Kuutma, Kristin 2005. *Pärimuskultuurist kultuurisümboliks: saami etnograafia ja seto eepose saamislugu*. *EKLA töid kirjandusest ja kultuuriloost*, 3. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.
- Körpen 1851 = Кеппен, Петр Иванович. *Водь в С.-Петербуржской губернии: отрывок из пояснительного текста к этнографической карте С.-Петербуржской губернии*. Санктпетербург: Типография Императорской Академии наук, 1851.
- Körpen, Peter von 1855. Die von Ingeriern bewohnten Dörfer im St. Petersburgischen Gouvernement. *Mélanges Russes*, T. II, St.-Petersbourg: de l'Imprimerie de l'Académie Impériale des Sciences, 355–368.
- Körpen 1861 = Кеппен, Петр Иванович. *Хронологический указатель материалов для истории инородцев Европейской России*. Санктпетербург: Типография Императорской Академии наук, 1861.
- Körpen, Peter von 1867. *Erklärender Text zu der ethnographischen Karte des St. Petersburger Gouvernements*. St.-Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, 1–20.
- Künnap, Ago 1974. Matias Aleksanteri Castrén (1813–1852). *Põhja ja itta. Lehekülgi meie sugulaskeelte uurimisloost*. Tallinn: Valgus, 100–124.
- Laanest, Arvo 1960. Isuri keele oredeži murdest. *Emakeele Seltsi Aastaraamat*, 6. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus, 179–195.
- Laanest, Arvo 1962. Isurikeelset materjali 18. sajandist. *Emakeele Seltsi Aastaraamat*, 8. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus, 163–170.
- Laanest, Arvo 1975. *Sissejuhatus läänemeresoome keeltesse*. Tallinn: Eesti NSV Teaduste Akadeemia.
- Laanest, Arvo 1986. *Isuri keele ajalooline foneetika ja morfoloogia*. Tallinn: Valgus.
- Laanest, Arvo 1998. Isurid ja isuri keel. *Kaheksa keelt, kaheks rahvast*. Koost. Jaan Õispuu. Tallinn: TPÜ Kirjastus, 30–36.
- Laiho, Lauri 1940. Viron Inkeri kansanrunouden maana. *Virittäjä*, 3, 218–236.
- Laitila, Teuvo 2000. Rahvaortodokslus, ametlik kirik ja riik Soome Raja-Karjalas enne II maailmasõda. *Mäetagused*, 14, 97–120.
- Lavrov 2000 = Лавров, Александр 2000. *Колдовство и религия в России: 1700–1740 гг.* Москва: Древлехранилище.
- Leete, Art 2000. *Põhjarahvad antiigist tänapäevani: obiugrilaste ja neenetsite*

- kirjelduste muutumine. Eesti Rahva Muuseumi sari*, 3. Tartu: Eesti Rahva Muuseum.
- Lensu 1930 = Ленсу, Я. Я. 1930. Материалы по говорам воды. *Западнофинский сборник. Труды комиссии по изучению племенного состава населения СССР и сопредельных стран*, 16. Ленинград: Издательство АН СССР, 201–305.
- Ligi, Herbert 1968. *Talupoegade koormised Eestis 13. sajandist 19. sajandi alguseni*. Tallinn: Eesti Raamat.
- Ligi, Priit 1989. Vadjalastest arheoloogi pilguga. *Keel ja Kirjandus*, 1, 22–25.
- Ligi, Priit 1993. Vadjarärsed kalmed Kirde-Eestis (9.–16. sajand). *Vadjarärsed kalmed Eestis 9.–16. sajandil. Muinasaja teadus*, 2. Tallinn: Eesti Teaduste Akadeemia, 7–152.
- Linna, Martti (toim.) 1989. *Suomen varhaiskeskiajan lähteitä. Historian aitta*, 21. Jyväskylä: Gummerus Kirjapaino OY.
- Lintrop, Aado 2003. *Udmurdi usund. Eesti Rahva Muuseumi sari*, 5. Tartu: Eesti Rahva Muuseum.
- Loorits, Oskar 1926–1928. *Liivi rahva usund*, I–III. Tallinn: Tallinna Eesti Kirjastus-Ühisus.
- Lotman, Juri 1999. *Semiosfäärist*. Tallinn: Vagabund.
- Lotman, Juri 2007. *Hirm ja segadus: esseid kultuurisemiootikast*. Tallinn: Varrak.
- Lotman, Piret 2005. Ideaalid ja tegelikkus. Õigeusklike konverteerimine Ingerimaal Heinrich Stahli superintendantuuri ajal usulisest aspektist vaadatuna. *Narva Muuseumi Toimetised*, 4. Narva: Narva Muuseum, 65–75.
- Lukkarinen, Juho 1910. Järviköiskylän uhripaikat Inkerissä. *Suomen Museo*, 17, 63–65.
- Lukkarinen, Juho 1911. Matkahavantoja vainajainpalvonnasta länsi-Inkerissä. *Virittäjä*, 1, 62–64.
- Lukkarinen, Juho 1912. Inkeriläisten praasnikoista. *Suomalaisen kansanrunous-seminaarin julkaisuja*, 2. Helsinki, SKS, 37–91.
- Lukkarinen, Jussi 1914. Inkeriläsiten vainajainpalveluksesta. *Kansantieteellisiä tutkielmia Kaarle Krohnile hänen 50-vuotispäivänsä johdosta. Suomalais-ugrilaisen Seuran toimituksia*, 35: 7. Helsinki: Suomalais-ugrilainen Seura, 1–18.
- Länkelä, Jaako 1860. Matkakertomus. *Suomi: Tidskrift i fosterländska ämnen 1859. Nittonde årgången*. Helsingfors: Finska Litteratur-Sällskapetets förlag, 265–292.
- Lönnrot, Elias 1990. *Valitut teokset*, 1. *Kirjeet*. Toim. R. Majamaa. *Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia*, 510. Helsinki: SKS.
- Makari 1996 = Макарий, митрополит. *История Русской Церкви. Книга седьмая, Период самостоятельности Русской Церкви (1589–1881), патриаршество в России (1589–1720)*. Москва: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996.
- Makari 2002 = Макарий, архимандрит. *Жизнь и труды святителя Макария, Митрополита Московского и всея Руси*. Москва: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002.
- Mansikka, V. J. 1922. *Die Religion der Ostslaven, I. Quellen. FFC*, 43. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Marcus, George & Fischer, Michael 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mathisen, Stein R. 2000. Travels and Narratives: Itinerant Constructions of a

- Homogenous Sami Heritage. *Folklore, Heritage Politics and Ethnic Diversity. A Festschrift for Barbro Klein*. Ed. by Pertti J. Anttonen in collaboration with Anna-Leena Siikala, Stein R. Mathisen and Leif Magnusson. Botkyrka: Multicultural Centre, 179–205.
- MIK = *Материалы по истории Карелии XII–XVI в.в.* Под редакцией В. Г. Геймана. Петрозаводск: Государственное издательство Карело-Финской ССР, 1941.
- Mikkola, J. J. 1932a. Inkerimaan krieikanuskoisten käännytyksestä vuosina 1683–1700. *Historiallinen Arkisto*, 39: 5. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura, 1–44.
- Mikkola, J. J. 1932b. Muutamia tietoja vatjalais- ja inkerikkokylistä 1600-luvun lopulta. *Virittäjä*, 36, 26–31.
- Mitrohhin 1994 = *Христианство: словарь*. Под общей редакцией Л. Н. Митрохина и др. Москва: Республика, 1994.
- Moora, Harri & Moora, Aliise 1964. Lisandeid vadjalaste ja isurite etnilisele ajalool. *Etnograafiamuuseumi Aastaraamat*, 19. Tallinn: Valgus, 188–209.
- Mustonen, O[skar] A[nders] F[erdinand] 1883. Muistinpanoja vatjan kielestä. *Virittäjä*, 1, 144–188.
- Mägiste, Julius 1931. Eesti-Ingeri venestamine lõppegu kord. *Eesti Hõim*, 1–2, 16–20.
- Mägiste, Julius 1933. Eesti-Ingeri küsimus Eestist vaadatuna. *Eesti Hõim*, 3, 41–49.
- Mägiste, Julius 1956. Ett uttalande från 1680-talet om ingrikernas och voternas ursprung. *Svio Estonica: studier utgivna av Svensk-estniska samfundet*, 13. (Ny följd 4.) Lund: Skånska Centraltryckeriet, 201–207.
- Mägiste, Julius 1959. *Woten erzählen: wotische Sprachproben. Suomalais-ugrilaisen seuran toimituksia*, 118. Helsinki: Suomalais-ugrilainen Seura.
- Münster, Sebastian 1995. Kosmograafia: Liivimaa. *Akadeemia*, 3, 506–507.
- Napolskikh, Vladimir V. 1992. Proto Uralic World Picture: A Reconstruction. *Northern Religions and Shamanism*. Eds. Mihály Hoppál and Juha Pentikäinen. *Ethnologia Uralica*, 3. Budapest–Helsinki: Akademiai Kiado, 3–20.
- Nassonov 1951 = Насонов, Арсений Николаевич. “Русская земля” и образование территории древнерусского государства. Москва: Издательство Академии наук СССР, 1951.
- Nazarova, Evgeniya L. 2001. The Crusades against Votians and Izhorians in the Thirteenth Century. Allan V. Murray (Ed.). *Crusade and Conversion on the Baltic Frontier 1150–1500*. Aldershot et al: Ashgate, 177–195.
- Nenola, Aili 2002. *Inkerin itkuvirret. Ingrian Laments. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia*, 735. Helsinki: SKS.
- Neuland, Lena 1981. *Motif-Index of Latvian Folktales and Legends*. FFC, 229. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Nevolin 1853 = Неволин, Константин Алексеевич. *О пятинах и погостах Новгородских в XVI веке*. Санктпетербург: Типография Императорской Академии наук, 1853. – <http://elibrary.karelia.ru/book.shtml?LevelID=004002&id=2570&cType=2> (10.08.2007)
- Niemi, Aukusti Robert 1904. *Runonkerääjämme matkakertomuksia 1830-luvulta 1880-luvulle. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia*, 109. Helsinki: SKS.
- Niemi, Aukusti Robert 1905. *D. E. D. Europæuksen kirjeitä ja matkakertomuksia. Suomi*, 4: 3: 1. Helsinki: SKS.
- Nikitin 2004 = Никитин, Г. А. Жертвоприношения в Карелии. *Материалы по этнографии*, 2. Санкт-Петербург, 2004, 335–347.



- Nikolski 1983 = Никольский, Николай Михайлович. История русской церкви. Москва: Политиздат, 1983.
- Nirvi, Ruben Erik 1971. *Inkeröismurteiden sanakirja. Lexica Societatis Fenno-Ugricae*, 18. Helsinki: Suomalais-ugrilainen Seura.
- NPK = *Новгородскія писцовыя книги, изданныя Археографическою коммиссією*, 3. *Переписная оброчная книга Вотской пятины, 1500 года. Первая половина.* Санктпетербург, 1868.
- Oinas, Felix 1985. Ingrian Kirlouks 'Water Spirit'. *Studies in Finnic Folklore: Homage to the Kalevala*. Helsinki: SKS.
- Ojansuu, Heikki 1906. Henrik Gabriel Porthanin vatjalaisharrastukset. *Virittäjä*, 1, 1–5.
- Olesk, Peeter 2005. Järelsõna. Päeviku semiootikast. Paul Ariste, *Vadja päevikud 1942–1980. Litteraria: Eesti kirjandusloo allikmaterjale*, 22. Koost. E.-H. Västriku. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 211–217.
- Pahtma, Leino 1998. *Heinrich Stahl 17. sajandi 1. poole Eesti- ja Ingerimaa kiriku- ja kirjandusloos*. Magistritöö. Tartu Ülikool, Üldajaloo õppetool.
- Palli, Madis 1996. Apostlik õigeusk – katoelse kiriku traditsioon. *Akadeemia*, 7, 1467–1479.
- Palmeos, Paula 1974. Antal Reguly (1819–1858). *Põhja ja itta. Lehekülgi meie sugulaskeelte uurimisloost*. Tallinn: Valgus, 80–99.
- Pantšenko 1992 = Панченко, Александр Александрович. Новгородские святители и чудские арбуи. *Новгород и Новгородская земля. История и археология. (Тезисы научно-практической конференции)*. Новгород, 1992, 138–142.
- Pantšenko 1998 = Панченко, Александр Александрович. *Народное православие. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России*. Санкт-Петербург: Алетейя, 1998.
- Pantšenko, Aleksandr 2004. “Võõras” usk ja verepatt. *Mäetagused*, 26, 23–38.
- Paulaharju, Samuli 1919. *Kuva tuolta, toinen täältä kautta Suur-Suomen*. Helsinki.
- Platonov 2002 = *Святая Русь: большая энциклопедия русского народа. Русское государство*. Под редакцией О. А. Платонова. Москва: Православное издательство “Энциклопедия русской цивилизации”, 2002.
- Porkka, Volmari 1886. Kertomus runonkeruu-matkasta, jonka v. 1883 kesällä teki Inkeriin Volmari Porkka. *Suomi: Kirjoituksia isän-maallisista aineista*. Toinen jakso, 19. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura 149–169.
- Porthan, Henrik Gabriel 1802. Något om Watländarenas seder. *Åbo Tidning*, 65 (August 18), 1–3. – <http://digi.lib.helsinki.fi/sanomalehti/secure/showPage.html?action=pdf&id=98882&conversationId=1> (24. september 2006)
- Prõtškova 1930 = Прыткова, Н. Ф. Одежда ижор и води. *Западнофинский сборник. Труды комиссии по изучению племенного состава населения СССР и сопредельных стран*, 16. Ленинград: Издательство АН СССР, 306–340.
- PSPR VII = *Полное собрание постановлений и распоряжений по Ведомству Православнаго Исповеданія Россійской Имперіи*, 7. Санктпетербург: Синодальная типографія, 1890.
- PSPR VIII = *Полное собрание постановлений и распоряжений по Ведомству Православнаго Исповеданія Россійской Имперіи*, 8. Санктпетербург: Синодальная типографія, 1898.
- PSRL III = *Полное собрание русских летописей*, 3. *Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов*. Москва: Языки русской культуры, 2000.

- PSRL V = *Полное собрание русских летописей, изданное по Высочайшему повелению Императорской Археографической комиссией, 5. Псковские и Софийские летописи.* Санктпетербург: Типография Эдуарда Праца, 1851.
- PSRL VI = *Полное собрание русских летописей, изданное по Высочайшему повелению Императорской Археографической комиссией, 6. Софийская летопись.* Санктпетербург: Типография Эдуарда Праца, 1853.
- Pärdi, Heiki 1982. Vadja aines Eesti NSV Riikliku Etnograafiamuuseumi kogudes. *Läänemeresoomlaste etnokultuuri küsimusi.* Koost. Jüri Linnus. Tallinn: Valgus, 24–25.
- Päss, Elmar 1932. Ingeri noorik. *Eesti Hõim*, 4, 3–14.
- Päss, Elmar 1935. Laulatus ja peiupoolne pulm Eesti-Ingeris. *Kaleviste mailt. Õpetatud Eesti Seltsi kirjad*, 3. Tartu: Õpetatud Eesti Selts, 16–33.
- Päss, Elmar 1938. About the customs of Childbirth among the Ingers and the Votes. *Õpetatud Eesti Seltsi toimetused*, 30: 2. Tartu: Õpetatud Eesti Selts, 538–564.
- Päss, Elmar 1939. Death, Burial and Life beyond the Grave with Estonian Ingers and the Votes. *Õpetatud Eesti Seltsi aastaraamat 1937*, 2. Tartu: Õpetatud Eesti Selts, 193–259.
- Rabinow, Paul 2007. Representatsioonid on sotsiaalsed faktid: modernsus ja postmodernsus antropoloogias. *Vikerkaar*, 4–5, 132–157.
- Ranta, Raimo 1991. Inkerimaan hallinto ja oikeuslaitos 1617–1917. *Inkeri: historia, kansa, kulttuuri.* Toim. Pekka Nevalainen, Hannes Sihvo. Helsinki: SKS, 103–158.
- Raudalainen, Taisto Kalevi 2004. The Traits of Cultural Contacts Between Orthodox and Lutheran Commemoration Practices Among Ingrian Finnish Women. *Folklore. An Electronic Journal of Folklore*, 28, 57–90. – <http://www.folklore.ee/folklore/vol28/traits.pdf> (15.06.2007)
- Raudalainen, Taisto Kalevi & Västriik, Ergo-Hart & Lintrop, Aado 2001. *Üksi olles oled üks.* [Videodokument]. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.
- Reguly, Antal 1958. *Vatjalaismuistiinpanot: (Aufzeichnungen über die Woten): 1841.* Julkaissut Sulo Haltsonen. *Suomalais-ugrilaisen seuran aikakauskirja*, 60: 3. Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura.
- Ringgren, Helmer 1969. The Problem of Syncretism. *Syncretism.* Ed. by Sven S. Hartman. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 3. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 7–14.
- Rjabinin 1987 = Ryabinin, E. A. The Chud of the *Vodskaya Pyatina* in the Light of New Discoveries. *Fennoscandia Arcaeologica*, 4, 1987, 87–104.
- Rjabinin 1997 = Рябинин, Евгений Александрович. *Финно-угорские племена в составе Древней Руси : к истории славяно-финских этнокультурных связей: историко-археологические очерки.* Санкт-Петербург, 1997.
- Rjabinin 2001 = Рябинин, Евгений Александрович. *Водская земля Великого Новгорода: результаты археологических исследований 1971–1991 гг.* Санкт-Петербург: Буланин, 2001.
- Rosaldo, Renato 1986. From the Door to His Tent: The Fieldworker and the Inquisitor. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography.* Eds. James Clifford & George E. Marcus. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 77–97.
- Russow, Balthasar 1993. *Liivimaa Kroonika.* Tallinn: Hotger, 1993.
- Rõbakov 1938 = Рыбаков, Б. А. Деление Новгородской земли на сотни в XIII в.

- Исторические записки*, 2. Москва: Издательство Академии наук, 1938, 132–152.
- Ränk, Gustav 1942. Eesti teadlased uurimisreisil Vadjas. *Eesti Sõna*, 283 (8. XII), 284 (9. XII), 286 (11. XII), 287 (12. XII).
- Ränk, Gustav 1948a. Mõned tähelepanekud vadja lõikusriitustest. *Virittäjä*, 1–2, 147–150.
- Ränk, Gustav 1948b. Valtjalainen koti. *Kalevalaseuran vuosikirja*, 27–28. Helsinki: SKS, 129–157.
- Ränk, Gustav 1951. Tähelepanekuid vadjalaste viljakoristamisest. *Virittäjä*, 4, 468–471.
- Ränk, Gustav 1955. Valtjalaisten riihi ja riihityöt. – *Kalevalaseuran vuosikirja*, 35. Helsinki: SKS, 279–295.
- Ränk, Gustav 1960. *Valtjalaiset. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia*, 267. Helsinki: SKS.
- Salminen, Väino 1929a. Inkerin runokeräysten historia. *Kertovien runojen historia. Inkeri*. Helsinki: SKS, 7–103.
- Salminen, Väinö 1929b. *Tutkimus valtjalaisten runojen alkuperästä*. Suomi, 5: 7: 1. Helsinki: SKS.
- Salminen, Väinö 1944. Suurin valtjalainen runonlaulaja. *Heimokansa*, 3, 103–106.
- Saloheimo, Veijo 1991. Inkerinmaan asutus ja väesto. *Inkeri: historia, kansa, kulttuuri*. Toim. Pekka Nevalainen, Hannes Sihvo. Helsinki: SKS, 67–82.
- Salve, Kristi 1996. „Oh mu hiusta ilusta.“ Uskumus, tavand, kujund. *Sator*, 1. *Artikleid usundi- ja kombeloost*. Toim. M. Kõiva, M. Kalda. Tartu: Eesti Keele Instituut, 85–101 – <http://www.folklore.ee/ri/pubte/ee/sator/sator1/kristi.html> (6.07.2007).
- Salve, Kristi 1999. *Läänemeresoomlaste traditsiooniline vaimne kultuur: pärimusliikide vahelised seosed ja etnilised suhted*. Doktoriväitekiri. Tartu: Tartu Ülikool.
- Salve, Kristi 2000. Non-Estonian Folklore in the Estonian Folklore Archives. *Journal of the Baltic Institute of Folklore*, 3, 7–23.
- Schlözer, August Ludwig von 1771. *Allgemeine Nordische Geschichte: aus den neuesten und besten Nordischen Schriftstellern und nach eigenen Untersuchungen beschrieben, und als eine geographische und historische Einleitung zur richtigern Kenntniss aller skandinavischen, finnischen, slavischen, lettischen, und sibirischen Völker, besonders in alten und mittleren Zeiten*. Halle: bey Johann Justinus Gebauer.
- Selart, Anti 1998. Eesti idapiir keskajal. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Selart, Anti 2002. *Liivimaa ja Vene 13. sajandil. Uurimus poliitilisest ajaloost. Dissertationes Historiae Universitatis Tartuensis*, 5. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Selin, Adrian 2004. 17. sajandi usuline situatsioon Vene–Rootsi piirialal. *Mäetagused*, 26, 39–52.
- Setälä, Emil Nestor 1964. E. N. Setälän valtjalaismuistiinpanot. Painokuntoon toimittaneet ja julkaiseet Lauri Posti ja Seppo Suhonen. *Memoria Saecularis E. N. Setälä 27. II. 1964. Suomalais-ugrilaisen Seuran Toimituksia*, 135: 3. Helsinki: Suomalais-ugrilainen Seura, 1–93.
- Shevzov, Vera 2004. *Russian Orthodoxy on the Eve of Revolution*. Oxford: Oxford University Press.
- Sihvo, Hannes 2003. *Karjalan kuva: karelianismin taustaa ja vaihteita autonomian aikana*. Helsinki: SKS.
- Sihvo, Pirjo 1991. Savakoita, äyrämöisiä, inkerikoita. *Inkeri: historia, kansa, kulttuuri*. Toim. Pekka Nevalainen, Hannes Sihvo. Helsinki: SKS, 179–196.

- Siikala, Anna-Leena 2002a. *Mythic Images and Shamanism. A Perspective on Kalevala Poetry*. FFC, 280. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Siikala, Anna-Leena 2002b. What Myths Tell about Past Finno-Ugric Modes of Thinking. *Myth and Mentality: Studies in Folklore and Popular Thought. Studia Fennica. Folkloristica*, 8. Helsinki : Finnish Literature Society, 15–32.
- Sjögren, Andreas Johan 1833. *Ueber die Finnische Bevölkerung des St. Petersburgischen Gouvernements und ueber den Ursprung des Namens Ingermannland*. St. Petersburg: Keiserlichen Akademie der Wissenschaften.
- SKVR IV<sub>1</sub> = *Suomen Kansan Vanhat Runot*, 4: 1. *Keski-Inkerin runot*. Toim. V. Salminen. Helsinki: SKS, 1925. – <http://dbgw.finlit.fi/skvr/> (1.08.2008)
- Smiljanskaja 2003 = Смилянская, Елена Борисовна. *Вошебники. Богохульники. Еретики : народная религиозность и "духовные преступления" в России XVIII в.* Москва: Индрик, 2003.
- Stark, Laura 2002. *Peasants, Pilgrims, and Sacred Promises: Ritual and the Supernatural in Orthodox Karelian Folk Religion*. *Studia Fennica. Folkloristica*, 11. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Stark-Arola, Laura 1999. Christianity and Wilderness: Syncretisms in Orthodox Karelian Magic as Culture-Specific Strategies. *Studies in Folklore and Popular Religion*, 2. Papers Delivered at the Symposium *Christian Folk Religion*. Ed. by Ülo Valk. Tartu: Department of Estonian and Comparative Folklore, University of Tartu, 93–120.
- Stocking, George W. (Ed.) 1996. *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition. History of Anthropology*, 8. Madison: University of Wisconsin Press.
- Stoglav 1863 = *Стоглав*. Издание Д. Е. Кожанчикова. Санктпетербург: Тип. Императорской Академии Наук, 1863.
- Survo, Arno 2001. *Magian kieli. Neuvosto-Inkeri symbolisena periferiana. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia*, 820. Helsinki: SKS.
- Survo, Arno 2004. Kertomus Tuutarista sekä yleisestikin koko Inkeristä: Kentän auktoriteetin ongelma. *Kenttäkysymyksiä. Kalevalaseuran vuosikirja*, 83. Helsinki: SKS, 217–227.
- Šaskolski 1978 = Шаскольский, Игорь Павлович. *Борьба Руси против крестоносной агрессии на берегах Балтики в XII-XIII вв.* Ленинград: Наука, 1978.
- Šlōgina 1977 = Шлыгина, Н. В. О русских элементах в женской одежде води. *Этнографические исследования Северо-Запада СССР: традиции и культура сельского населения, этнография Петербурга*. Отв. Ред. Н. В. Юхнева. Ленинград: Наука. Ленинградское отделение, 1977, 124–140.
- Šlōgina 1978 = Шлыгина, Н. В. Водская свадьба (традиции и русское влияние). *Русский народный свадебный обряд*. Под редакцией К. В. Чистова и Т. А. Бернштам. Ленинград: Наука. Ленинградское отделение, 1978, 260–278.
- Šlōgina 2003 = Шлыгина, Н. В. Водь и ижора. *Прибалтийско-финские народы России*. Отв. ред. Е. И. Клементьев, Н. В. Шлыгина. Москва: Наука, 2003, 553–620.
- Zelenin 1991 = Зеленин, Дмитрий. *Восточнославянская этнография*. Москва: Наука.
- Zelenin 1994 = Зеленин, Дмитрий. *Избранные труды: статьи по духовной*

- культуре, 1901–1913*. Москва: Индрик.
- Tallqvist, Th. & Törneröos, Antti 1862. Kertomus Runonkeruu-matkasta Inkerissä, kesällä 1859. *Suomi: Tidskrift i fosterländska ämnen 1860*. Tjugonde årgången. Helsingfors: Finska Litteratur-Sällskapets förlag, 125–157.
- Talve, Ilmar 1981. *Vatjalaista kansankultuuria. Suomalais-ugrilaisen Seuran Toimituksia*, 179. Helsinki: Suomalais-ugrilainen Seura.
- Talve, Ilmar 1990. Matka vatjalaisiin 1942. *Inkerin teillä. Kalevalaseuran vuosikirja*, 69–70. Helsinki: SKS, 46–66.
- Tamm, Marek 2001. Uus allikas Liivimaa ristiustamisest. Ida-Baltikumi kirjeldus *Descriptiones terrarum*'is (u 1255). *Keel ja Kirjandus*, 12, 872–884.
- Tamm, Marek 2003. “Oma” ja “võõras” keskaja kultuuris. Ida-Baltikumi kirjeldus Bartholomaeus Anglicuse entsüklopeedias *De proprietatibus rerum* (u 1245). *Keel ja Kirjandus*, 9, 648–673.
- Thompson, Stith 1955–1958. *Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*. Copenhagen: Rosenkilde and Bagger.
- Todorov, Tzvetan 2001. *Ameerika vallutamine: teise probleem*. Tallinn: Varrak.
- Trefurt, Friedrich Ludolf 1783. Von den Tschuden. *Versuche in der livländischen Geschichtskunde und Rechtsgelehrsamkeit*, 1: 5. Hrsg. Fr. K. Gadebusch. Riga: J. F. Hartknoch, 1–28.
- Trefurt, Friedrich Ludolf 1785. Fortgesetzte Nachricht von den Tschuden. *Versuche in der livländischen Geschichtskunde und Rechtsgelehrsamkeit*, 2: 2. Hrsg. Fr. K. Gadebusch. Riga: J. F. Hartknoch, 89–122.
- Tsvetkov, Dimitri 1925. Vadjalased. *Eesti Keel*, 1–2, 39–44.
- Tsvetkov, Dimitri 1931. Vadja keelenäide. *Eesti Keel*, 2, 57–66.
- Tsvetkov, Dimitri 1931–1932. Vadja sünni-, pulma- ja matusekombeid. *Eesti Hõim*, 52–59; 18–21; 46–48.
- Tsvetkov, Dmitri 1995. *Vatjan kielen Joenperän murteen sanasto*. Toim. Johanna Laakso. *Lexica Societatis Fenno-Ugricae*, 25. *Kotimaisten kielten tutkimuskeskuksen julkaisuja*, 79. Helsinki: Suomalais-ugrilainen Seura.
- Tuntemattoman...* 2004 = Tuntemattoman tekijän kirjoitus. Planu jonka jälkeen yhden seurakunnan tuonet Kirjoitetaan. *Kenttäkysymyksiä. Kalevalaseuran vuosikirja*, 83. Helsinki: SKS, 235–281.
- Undusk, Jaan 1995. Hamanni ja Herderi vaim eesti kirjanduse edendajana: sünekdohhi printsiip. *Keel ja Kirjandus*, 9–11, 577–587, 669–679, 746–756.
- Vadjalased* s.a. <http://www.erm.ee/?lang=EST&node=648&parent=83> (10.08.2007)
- Valk, Ülo 1995. *Kurat Euroopa usundiloo: sissejuhatus demonoloogiasse*. Tallinn: Vikerkaar.
- Valk, Ülo 1996. Thunder Chasing the Devil: An Estonian Folk Belief in the Indo-European Context. *Professor August Robert Niemi and Comparative Folklore Investigations of the Balts and Baltic Finns*. Vilnius, 16–21.
- Valk, Ülo 1998. *Allilma isand: kuradi ilmumiskujud eesti rahvausus. Eesti Rahva Muuseumi sari*, 1. Tartu: Eesti Rahva Muuseum.
- Vasenkari, Maria & Pekkala, Armi 2000. Dialogic Methodology. *Thick Corpus, Organic Variation and Textuality in Oral Tradition*. Ed. by Lauri Honko. *Studia Fennica. Folkloristica*, 7. Helsinki: Finnish Literature Society, 243–254.

- Vasmer I–IV = Фасмер, Макс. Этимологический словарь русского языка, 1–4. Москва: Прогресс, 1964–1973.
- Vilkuna, Janne 1992. *Suomalaiset vainajien karsikot ja ristipuut: kansatieteellinen tapatutkimus. Kansatieteellinen arkisto*, 39. Helsinki.
- VKS I–V = *Vadja keele sõnaraamat*. Toim. Elna Adler, et al. Tallinn: Eesti Keele Instituut, 1990–2006.
- Vuorela, Toivo 1960. *Suomensukuiset kansat*. Helsinki: SKS.
- Västriik, Ergo-Hart 1998. *Vadja kohapärimus (I): inimasustusega seotud paigad ja kinnismuistised. Õdagumeresoomõ veeremaaq. Läänemeresoome perifeeriad. Võro Instituudi toimõtisõq*, 6. Võro: Võro Instituut, 132–150.
- Västriik, Ergo-Hart 1999a. The Legends of the Ilyosha Village Chapel in Votian Folk Tradition. *Studies in Folklore and Popular Religion*, Vol. 2. Edited by Ülo Valk. Tartu: Department of Estonian and Comparative Folklore, University of Tartu, 173–207.
- Västriik, Ergo-Hart 1999b. Veekogud ja veehaldjad vadja rahvausundis. *Lohetapja. Pro folkloristica*, 6. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 161–176.
- Västriik, Ergo-Hart 2004. On the Strategies of Maintaining and Transmitting Religious Tradition among Ingrian Finnish seuralaiset-movement. *Folklore. An Electronic Journal of Folklore*, 28, 151–175. – <http://www.folklore.ee/folklore/vol28/vastrik.pdf> (1.06.2007)
- Västriik, Ergo-Hart 2005. Saatesõna. – Paul Ariste, *Vadja päevikud 1942–1980. Litteraria: Eesti kirjandusloo allikmaterjale*, 22. Koost. Ergo-Hart Västriik. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 5–15.
- Västriik, Ergo-Hart (ilmumisel). Votian Village Feasts in the Context of Russian Orthodoxy: Paradigm of Pagan Survivals versus Vernacular Religiosity. *Journal of Ethnology and Folkloristics*.
- Väänänen, Köysti 1991. Kirkko Inkerinmaalla Ruotsin vallan aikana (n. 1581–1704). *Inkeri: historia, kansa, kulttuuri*. Toim. Pekka Nevalainen, Hannes Sihvo. Helsinki: SKS, 83–102.
- White, Hayden 2003. Kirjandusteooria ja ajalookirjutus. *Tuna*, 1, 111–127.
- Widdowson, John 1977. *If You Don't Be Good: Verbal Social Control in Newfoundland*. St. John's, Newfoundland: Institute of Social and Economic Research, Memorial University of Newfoundland.
- Wilson, William A. 1976. *Folklore and Nationalism in Modern Finland*. Bloomington: Indiana University Press.
- Öhlander, Carl 1900. *Om den svenska kyrkoreformationen uti Ingermanland: ett bidrag till svenska Kyrkans historia åren 1617–1704*. Upsala: Almqvist och Wiksells boktryckeri.
- Õpik, Elina 1970. *Vadjalastest ja isuritest XVIII sajandi lõpul. Etnograafilisi ja lingvistilisi materjale Fjodor Tumanski Peterburi kubermangu kirjelduses*. Tallinn: Valgus.

## Käsikirjad

- Kaljundi, Linda 2005. *Waiting for the Barbarians: the imagery, dynamics and functions of the Other in Northern German missionary chronicles, 11th-early 13th centuries:*

*the Gestae hammaburgensis ecclesiae pontificum of Adam of Bremen, Chronica Slavorum of Helmold of Bosau, Chronica Slavorum of Arnold of Lübeck, and Chronicon Livoniae of Henry of Livonia.* Master's thesis. Tartu: Tartu Ülikool. – [http://ester.utlib.ee/search\\*est/aKaljundi%2C+L/akaljundi+1/1,1,2,B/1856~b1744587&FF=akaljundi+linda&2,,2,1,0](http://ester.utlib.ee/search*est/aKaljundi%2C+L/akaljundi+1/1,1,2,B/1856~b1744587&FF=akaljundi+linda&2,,2,1,0) (10.08.2007)

Seljamaa, Elo-Hanna 2006. *Sissevaateid geograafilis-ajaloolisse meetodisse.* Käsikirjaline magistritöö. Tartu: Tartu Ülikooli kirjanduse ja rahvaluule osakond.  
Västrik, Ergo-Hart 1997. *Eesti lastehirmutised ja C. W. von Sydowi fiktsiooniteooria.* *Bakalaureusetöö.* Tartu: Tartu Ülikooli eesti ja võrdleva rahvaluule õppetool.

## Käsikirjalised arhiivimaterjalid

Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiivis

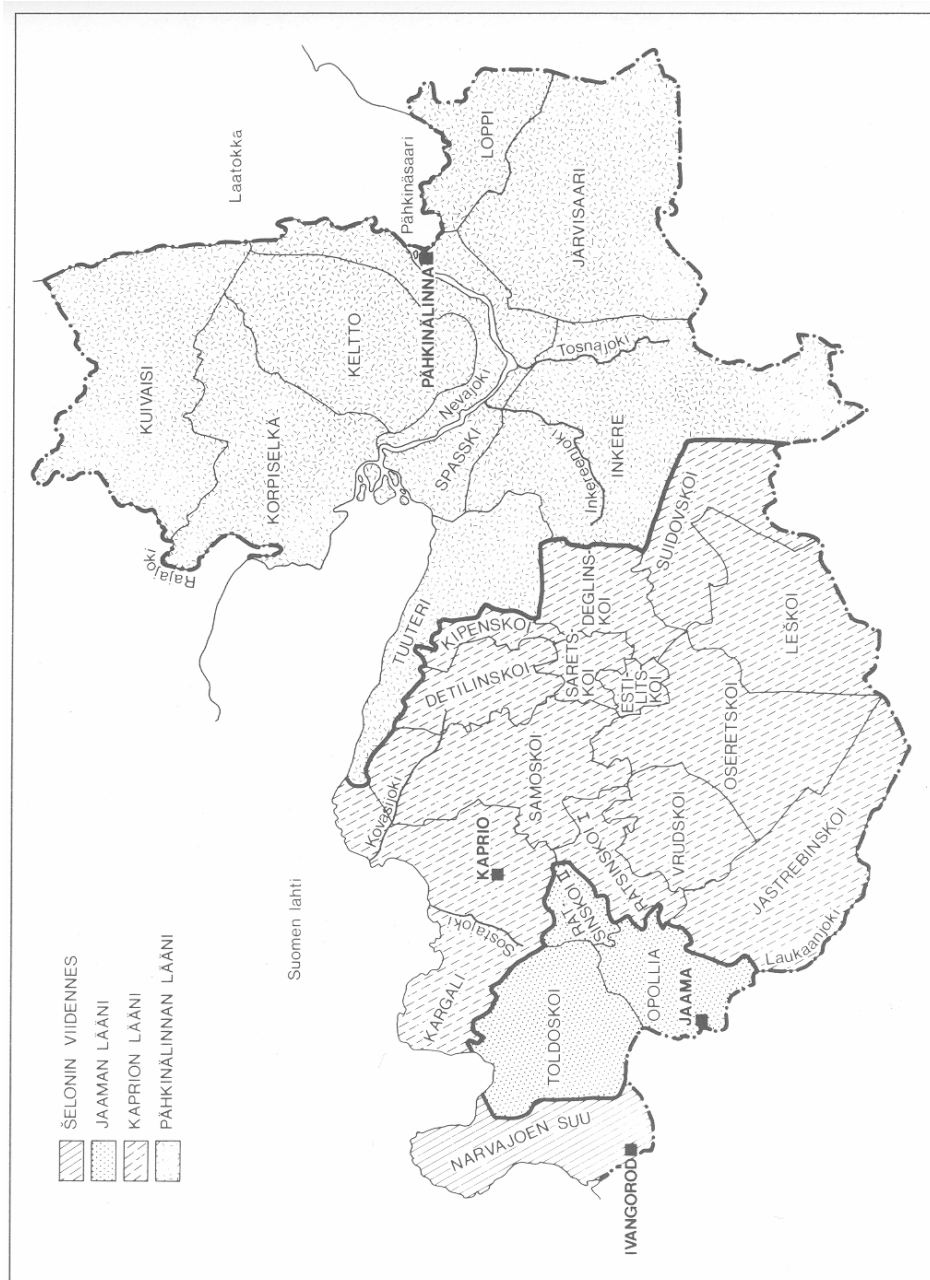
E	M. J. Eiseni rahvaluulekogu
ERA, Ingeri	Eesti-Ingerist kogutud materjalid
VE	Paul Ariste käsikirjaline kogu "Vadja etnoloogiat"

Soome Kirjanduse Seltsi rahvaluulearhiivis

SKS KRA, V. Alava	Vihtori Alava kirjapanekud
SKS KRA, J. Lukkarinen	Juho Lukkarise kirjapanekud

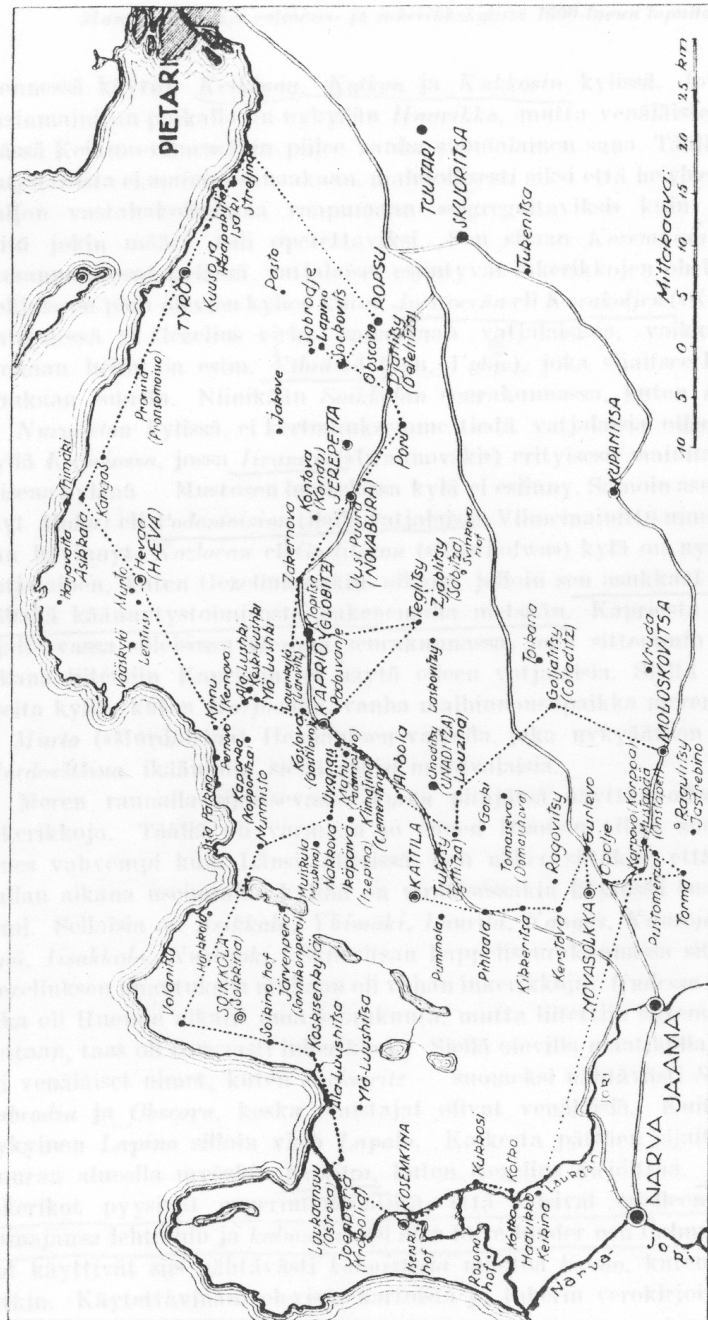
# LISAD

Lisa 1. Vadjalaste ja isurite ala pogostijaotus 16. sajandil (Kirkinen 1991: 52).

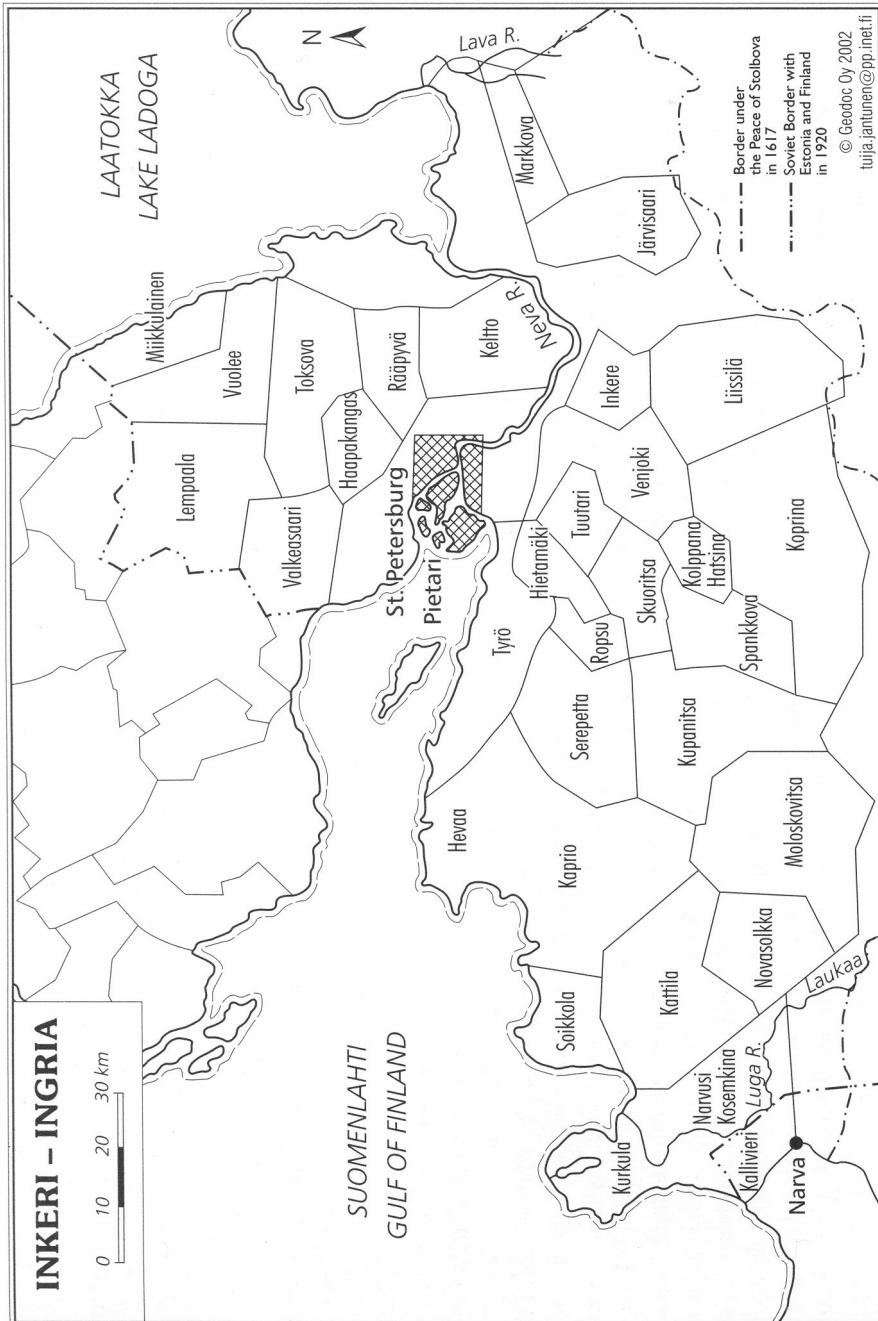




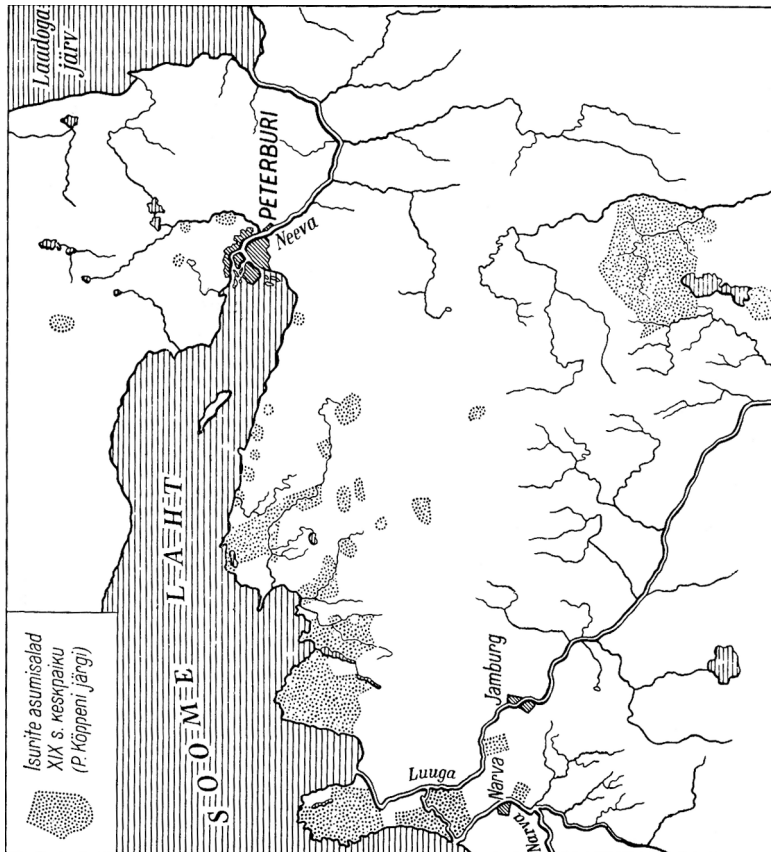
Lisa 2. Superintendent Gezeliusse visiteeritud vadja ja isuri külad (Mikkola 1932b: 27).



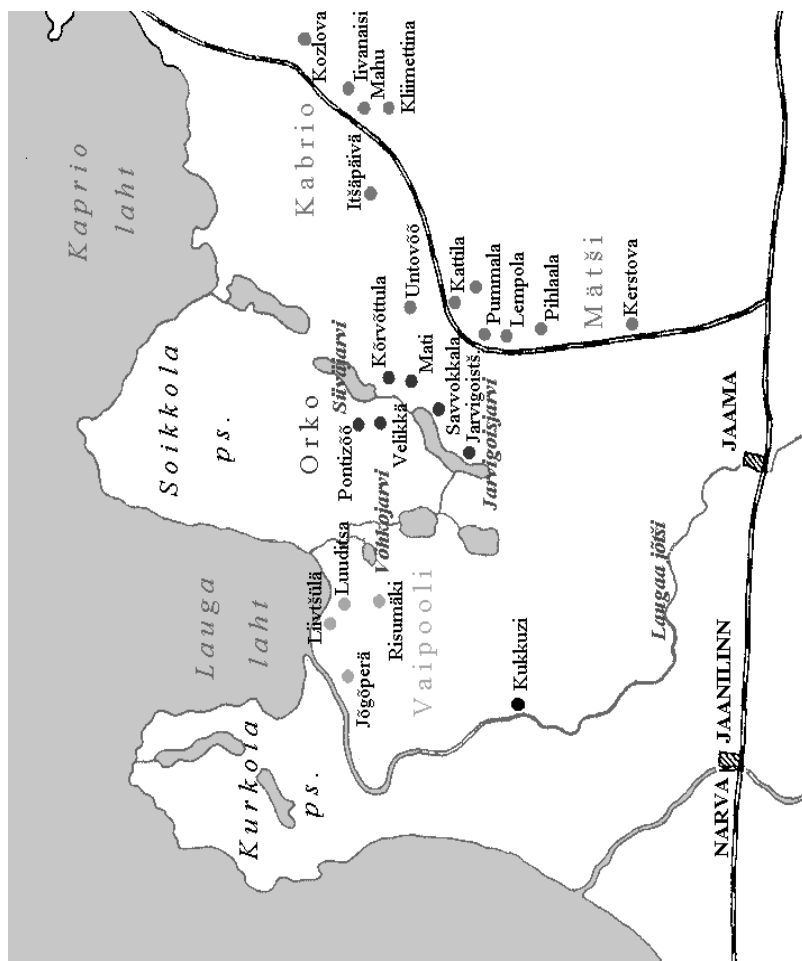
Lisa 3. Ingerisooe kirikukihelkonnad 19. sajandil (Nenola 2002: 12).



**Lisa 4.** Isurite asumisalad 19. sajandi keskpaiku P. von Köppeni järgi (Ariste 1956a: 33).



Lisa 5. Vadja külad 20. sajandi alguses (Västriku 1999b: 163).



# CURRICULUM VITAE

## **Ergo-Hart Västriik**

Sünniaeg ja -koht: 25.06.1972, Tallinn  
Kodakondsus: Eesti  
Aadress: Vanemuise 42, 51003 Tartu  
Tel/faks: 737 7732 / 737 7706  
E-post: ergo@folklore.ee

### **Haridus**

1990 Tallinna 44. Keskkool  
1997 Tartu Ülikool, *BA* folkloristikas  
1999 Tartu Ülikool, *MA* folkloristikas  
2001–2007 Tartu Ülikool, doktorantuur

### **Täiendõpe**

1999 *Folklore Fellows' Summer School*, Turu ülikool, Soome Vabariik  
2003 *CIMO Nordic Scholarship Programme*, Helsingi ülikool, Soome Vabariik

### **Teenistuskäik**

1995–1996 Eesti Keele Instituudi vanemlaborant  
1997–1998 Eesti Keele Instituudi assistent  
1999–2004 Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiivi juhataja  
2004–2005 Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiivi teadur  
2005– Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiivi juhataja

## CURRICULUM VITAE

### Ergo-Hart Västriik

Date and place of birth: 25.06.1972, Tallinn  
Citizenship: Estonian  
Address: Vanemuise 42, 51003 Tartu  
Tel/faks: +372 737 7732 / +372 737 7706  
E-mail: ergo@folklore.ee

### Education

1990 Tallinna Secondary School No. 44  
1997 University of Tartu, *BA* in folklore  
1999 University of Tartu, *MA* in folklore  
2001–2007 University of Tartu, *PhD* studies

### Continuing education

1999 *Folklore Fellows' Summer School*, University of Turku, Finland  
2003 *CIMO Nordic Scholarship Programme*, University of Helsinki, Finland

### Professional career

1995–1996 Institute of the Estonian Language, senior laborant  
1997–1998 Institute of the Estonian Language, assistant  
1999–2004 Estonian Literary Museum, Estonian Folklore Archives, director of the archive  
2004–2005 Estonian Literary Museum, Estonian Folklore Archives, researcher  
2005– Estonian Literary Museum, Estonian Folklore Archives, director of the archive

## Autori publikatsioonid vadja ja ingeri usundi teemal

1. Vadja kohapärimus (I): inimasustusega seotud paigad ja kinnismuistised. *Õdagumeresoomõ veeremaaq. Läänemeresoome perifeeriad. Võro Instituudi toimõtisõq*, 6. Võro: Võro Instituut, 1998, 132–150.
2. Changes in the Ethnic Identity and Folklore of the Votians. *Multicultural Europe: Illusion or Reality. Bibliotheca Traditionis Europae*, 1. Budapest: Akademiai Kiado, 1999, 50–58.
3. The Legends of the Ilyosha Village Chapel in Votian Folk Tradition. *Studies in Folklore and Popular Religion*, Vol. 2. Edited by Ülo Valk. Tartu: Department of Estonian and Comparative Folklore, University of Tartu, 1999, 173–207.
4. Veekogud ja veehaldjad vadja rahvausundis. *Lohetapja. Pro folkloristica*, 6. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 1999, 161–176.
5. Waters and Water Spirits in Votian Folk Belief. *Folklore: An Electronical Journal of Folklore*, 1999, 12, 16–37.
6. On the Strategies of Maintaining and Transmitting Religious Tradition among Ingrian Finnish seuralaiset-movement. *Folklore: An Electronical Journal of Folklore*, 2004, 28, 151–175.
7. Paul Ariste 1942. aasta vadja välitõömaterjalid kultuurikirjeldusliku allikana. *Aega otsimas. Pro Folkloristica*, 12. Toim. Mall Hiimäe, Kanni Labi, Janika Oras. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 2005, 186–209.
8. Ilmutuse teel saadud laulud: ingerisoome seuralaiste liikumisest sajandivahtuse seisuga. *Võim ja kultuur*, 2. Toim. Mare Kõiva. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, Eesti Kultuuriloo ja Folkloristika Keskus, 2006, 195–227.
9. Votian Village Feasts in the Context of Russian Orthodoxy: Paradigm of Pagan Survivals versus Vernacular Religiosity. *Journal of Ethnology and Folkloristics*. (Ilmumisel.)
10. Vadjalaste ja isurite usundi kirjeldamine 19. sajandi soome uurijate reisikirjades. *Paar sammukest*, 23. *Eesti Kirjandusmuuseumi aastaraamat*. (Ilmumisel.)

## DISSERTATIONES FOLKLORISTICAE UNIVERSITATIS TARTUENSIS

1. **Anzori Barkalaja.** Sketches towards a Theory of Shamanism: Associating the Belief System of the Pim River Khanties with the Western World View. Tartu, 2002.
2. **Татьяна Миннихметова.** Традиционные обряды закамских удмуртов: Структура. Семантика. Фольклор. Tartu, 2003.
3. **Madis Arukask.** Jutustava regilaulu aspektid. 19. sajandi lõpu setu lüroepiliste regilaulude žanr ja struktuur. Tartu, 2003.
4. **Tiia Ristolainen.** Aspekte surmakultuuri muutustest Eestis. Tartu, 2004.
5. **Liina Saarlo.** Eesti regilaulude stereotüüpiast. Teooria, meetod ja tähendus. Tartu, 2005.
6. **Taive Särg.** Eesti keele prosoodia ning teksti ja viisi seosed regilaulus. Tartu, 2005.
7. **Risto Järv.** Eesti imemuinasjuttude tekstid ja tekstuur. arhiivikeskne vaatlus. Tartu, 2005.
8. **Anu Korb.** Siberi eesti kogukonnad folkloristliku uurimisallikana. Tartu, 2007.