

VADJALASTE JA ISURITE USUNDI KIRJELDAMINE

19. SAJANDI SOOME UURIJATE REISIKIRJADES

Ergo-Hart Västrik

TEESID: Artiklis vaadeldakse mõningaid diskursiivseid konstruktsioone Ingerimaa õigeusklike põliselanike, vadjalaste ja isurite usundi kohta 19. sajandi soome rahvaluulekogujate ja keeleuurijate avalikkusele suunatud reisikirjades. Vastavastatud soome-ugri keelesuguluse idee kohaselt kuulusid vadjalased ja isurid soome hõimude hulka, kelle rahvaluule ja mütoloogia uurimise kaudu oli võimalik enamat teada saada soomlaste endi varasema ajaloo kohta. Ajastule iseloomulikult olid reisikirjad kantud kadumisparadigmast ja maarahvast kui *runoaaarete* säilitajat kirjeldati rahvusromantilisest vaatepunktist. Korduvalt vahendasid uurijad reisikirjades probleeme õigeusklikest vadjalaste ja isuritega kontakti saamisel ja rahva veenmisel, et vana laulutraditsiooni talletamine pole ristiusuga vastuolus olev ettevõtmine. Kogumisretkede käigus toimus kultuurilise *teise* järjepidev mütologiseerimine, seda nii uurijate kui ka uuritavate poolt.

MÄRKSONAD: hõimurahvaste uurimine, kultuurikirjeldus, rahvausund, uurija ja informandi suhted, vadjalased ja isurid, välitööd

LÄHTEPUNKTID: KULTUURIKIRJELDUSED JA PARTIKULAARNE ETNOGRAAFIA

Siinne artikkel on tihedalt seotud käsiloleva mahukama uurimusega, mis keskendub vadja ja isuri rahvausundi kirjeldamisele keskajast 20. sajandini (vt Västrik 2007). Jälgin oma töös kultuurikirjelduste loomise eripärasid erinevatel ning kirjeldatavate (etnograafilise *teise*) ja kirjeldajate – olgu selleks siis kunagised kirikujuhid,

Uurimus on seotud Eesti Teadusfondi grandiga nr 5964.

misjonärid, ilmalikud võimukandjad või rahvaluulekogujad, lingvistid ja etnograafid – suhete dünaamikat. Tegemist on omal viisil folkloristika äärealal oleva lähenemisega, mille puhul mind huvitab enam see, mis on rahvaluule ja veel täpsemalt rahvausundi “ümber”, kui see aines, mida rahvaluuleteadlased esmalt koguvad, siis liigitavad ja analüüsivad ning mille põhjal lõpuks endisi arusaamu (re)konstrueerivad, sageli ka ajas ja ruumis kaugeleulatuvaid järeldusi teevad. Seega keskendun oma käsituses rohkemal määral sellele, kuidas ja mis tingimustes konkreetset etnograafilised kirjeldused sünnivad ning missugune on aja- ja mõttelooline kontekst, kuhu vastavad tekstid asetuvad. Üldisemalt on minu uurimuse fookuses protsessid, kuidas etnograafilisi teadmisi luuakse ja kuidas neid omas ajas või ka hiljem tõlgendatakse. Nii köidab mind etnograafilise tegelikkuse ja uurijate loodud tekstide vahekord, samuti “poeesia ja poliitika” kokkupuuted nende tekstualisatsioonide loomisel (vt Clifford 1986).

Lähemalt vaatlen, missugune kuvand luuakse eri ajastute kultuurikirjeldustes kahe lähedase etnilise rühma usundiliste arusaamade kohta. Jälgin üksikasjalisemalt seda, missuguseid tähendusi omistatakse usuküsimusele ja rahvapärastele usundinähtustele eri ajastutel. Püüan esile tuua korduvaid diskursiivseid konstruktsioone rahvausundi kirjeldamisel ning vastata küsimusele, mil määral on need seotud etnograafilise tegelikkusega ja kui palju kajastuvad selles konkreetsele ajastule omased suured narratiivid (vrd Mathisen 2000: 179–181, 188). Uurimuses kasutatud lähenemisviis on makrotasandil diakrooniline, sest võrdlen eri uurimisepehhide usundikäsitlusi ja korduvalt esile tulevaid usundilisi arusaamu. Teisalt mikrotasandil, ühe perioodi raames, on lähenemisviis sünkroonne, sest siis püüan eritleda aja- ja mõtteloolisi taustu, mis raamivad konkreetseid kirjutus- ja kirjeldusviise usundi kohta.

Osutan sedavõrd suurt tähelepanu kontekstuaalsele teabele põhjusel, et allikate tõlgendamine ja mõistmine ilma taustteadmisi arvesse võtmata on siinkirjutaja arvates küsitavaid tulemusi pakkuv ettevõtmine. Lähtun tõdemusest, et välitöömaterjalid (nagu ka iga-sugused muud etnograafilised allikmaterjalid) sünnivad uurija ja uuritava dialoogis, teineteist vastastikku mõjutades (Vasenkari & Pekkala 2000). Sageli on uurija osa empiirika vormimisel olulisemgi kui “pärimusekandja” panus (vrd Abu-Lughod 1991: 158). Ka etnograafilise kirjelduse loomisel tehakse valikuid, lähtudes suuresti

varasematest teadmistest ja ootustest, st nähakse seda, mida osatakse näha, ning sõnastatakse see teadmine ajastuomaseid mõtteleolulisi ja retoorilisi malle järgides. Siiski ei tähenda selline lähene mine objektiivse etnograafilise kirjelduse võimalikkuse eitust. Allikaid tõlgendades tuleb olla teadlik varasemate seisukohtade kitsaskohtadest ja puudujääkidest ning omaenda subjektiivsusest. Järgides Johannes Fabiani esindatud mõttesuunda, jagan arusaama, et pole mõtet otsida kultuurideülest üldist objektiivsust, vaid püüelda partikulaarse objektiivsuse suunas, mis luuakse ühisel väljaltegutsemise ja suhtlemise kaudu konkreetsetes kohas konkreetsetel ajahetkel uurija ja uuritava koostoimel (Fabian 2001: 24–25). Nii on õigustatud algallikate ülelugemine, varasemate seisukohtade reviderimine ja uurimisloos senisest refleksiivsem käsitlemine.

Vadjalaste ja isurite rahvaluule (täpsemalt rahvalaulude) kogumise ja uurimise kohta 19. sajandil on kirjutatud mitmeid ülevaateid ja üksikkäsitlusi (vt nt Salminen 1929a; Haltsonen 1957; Honko 1991: 70–83; Nenola 2002: 38–44; Heinonen 2005: 22–30). Siiski ei ole mu kirjutise eesmärk kirjutada uuesti uurimislugu, vaid keskenduda mõnele konkreetsele küsimusele ja olulisele taustategurile, mida seni on uurimisloos vaid möödaminnes puudutatud. Esmajoones pööran tähelepanu sellele, kas ja kuidas avaldusid sellel perioodil folkloorikogumise ja uurimise juures usuga seotud küsimused. Missugune oli üldisem isurite ja vadjalaste ususituatsioon 19. sajandil? Kuidas mõjutas kontaktisaamist ja suhtlemist uurijate ja rahva erinev konfessionaalne taust ja missugused olid eri osapoolte stereotüüpsed arusaamad teiseusulistest? Missugune oli uurijate suhtumine õigeusu institutsioonidesse ja selle uskkonna liikmetesse? Missugune oli õigeusu vaimulikkonna suhtumine uurimistegevusse? Kuidas tulid uurijate kirjeldustes esile “paganluse jäänu sed” ning mil määral suhestati need teiste soome-ugri rahvaste usundiliste arusaamade ja etnograafiaga?

Siinsel lähenemisel on haakumisi soome autori töödega, sest isurite ja vadjalaste kirjeldajatena 19. sajandil annavad tooni soome rahvaluulekogujad ja õpetlased. Nii on Ingerimaa soomesugu rahvastelt suulise pärimuse kogumine ja selle uurimine kulunud soome rahvusteaduste juurde ja seda on käsitletud rahvuslikust (suur)soome uurimisprojekti lahutamatu osana (vt Wilson 1976). Minu käsitlusel on rohkem kokkupuutepunkte viimase kümnendi vältel

avaldatud soome uurijate töödega, milles uurimislugu refleksiivsemalt vaadeldakse. Rohkesti inspiratsiooni on pakkunud Arno Survo (2001) monograafia *Magian kieli. Neuvosto-Inkeri symbolisena periferiana*, milles autor kirjeldab Ingerimaad kui sümboolset ääreala, millele soome ja vene uurijad on eri ajajärkudel omistanud tähendusi põikuvatelt ideoloogilistelt positsioonidelt lähtuvalt. A. Survo näitab, kuidas kohalikud rahvarühmad eksotiseeriti, nad kuulutati kuuluvaks mittekultuursesse kategooriasse, mis võimaldas neile projitseerida uurijatele endile olulisi ideid (vt nt Survo 2001: 33–35, 74–79). A. Survo tegeleb oma uurimuses muu hulgas ka uurija ja uuritava suhetega loitsutraditsiooni talletamisel ja ta esitab sellega ühenduses mitmeid intrigeerivaid seisukohti, mida püüan oma käsitluses teistest aspektidest vaadelda ja tema ideid edasi arendada. Aja- ja mõtteloolise konteksti osas leidsin tänuväärset mõtlemisainet Pertti Anttose (2005) raamatust *Tradition through Modernity: Postmodernism and the Nation-State in Folklore Scholarship*, kus autor esitab hulga seoseid 19. sajandi soome rahvosluse, folkloorihuvi ja soome-ugri ühtsust rõhutava uurimisparadigma vahel. P. Anttose teoreetilise kallakuga uurimus võimaldab mikrotasandil järele proovida tema välja käidud konstruktsioonide sobivust Ingerimaa rahvaste uurimiskoole.

UURIMUSE AEGRUUM: INGERIMAA, VADJALASED JA ISURID

Ingerimaa on praeguse Vene Föderatsiooni Leningradi oblasti üks ajaloolistest nimetustest, mis viitab esmajoonel 16.–17. sajandile, mil piirkond oli liidetud ühes Soome aladega Rootsi kuningriigi koosseisu. Rootsi võimu perioodil siirdus Ingerimaale palju luterlikke uusasukaid Soomest, kes on hiljem saanud tuntuks ingerisoomlastena (vt Sihvo 1991). Piirkonna varasemad läänemeresoomlastest asukad on aga vadjalased ja isurid, kes kõnelevad, nii nagu soomlased ja eestlased, läänemeresoome keeli (murdeid), kuid erinevalt luterlikest soomlastest-eestlastest on nad õigeusklikud (lähemalt isuritest ja vadjalastest vt nt Viikberg 1993a; 1993b; 2001a; 2001b; Nenola 2002: 54–58; Šlögina 2003).

Vene õigeusu mõjusfääris on vadjalased ja isurid olnud juba enam kui kümme sajandit. Kui kuni 15. sajandi lõpuni, Novgorodi vürstiriigi perioodil võis kristlaskonda kuulumine olla veel vormiline, siis 16. sajandi kirjelduste kohaselt oli ristiusk kohalike läänemeresoomlaste eneseteadvuses olulisel kohal ning ennast määratleti õigeusklikena (vt Kirkinen 1987; Västriik 2007: 44–73). Sama kinnitavad ka rootsiaegsed dokumendid, mis vahendavad luterlike võimukandjate ja õigeusklike Ingerimaa elanike vastasseise (vt Mikkola 1932). Õigeusu institutsioonide mõju tugevnes veelgi pärast Peterburi rajamist 18. sajandi alguses vadjalaste ja isurite asuala vahetusse lähedusse. Suurte rahvahulkade koondumine tsaaririigi pealinna ja selle ümbrusse, samuti vadjalaste ja isurite üha tihedam läbikäimine sellel ajal piirkonda asustatud vene talupoegadega, linnakeskonnas ka muude rahvarühmadega, tõi kaasa venestumise. 19. sajandi keskpaigaks, mil fikseeriti detailsemad andmed Peterburi kubermangu rahvastiku etnilise koostise kohta, elas enamik isureid ja vadjalasi segakülades koos venelaste ja soomlastega (Survo 2001: 74).¹ Sellel perioodil oli Peterburi kubermang kujunenud paljurahvuseliseks ja multikonfessionaalseks piirkonnaks, kus lisaks eespool nimetatud rahvarühmadele elas hulgaliselt eestlasi, sakslasi, rootslasi, mustlasi jt. Puhtaid vadjalaste ja isuri külasid oli vähe ning aset leidis assimileerumine nii soomlaste kui ka venelastega. Kuulumine õigeusklike hulka soosis vadjalaste ja isurite venestumist, samuti hoogustas seda venekeelne kooliharidus (vrd Ernits 1996).

19. sajandi esimesel poolel, mil vadjalased ja isurid sattusid keele- ja rahvaluuleuurijate huviorbiiti, valitses Venemaal veel pärisorjus. Talupojad kuulusid koos maaga, millel nad elasid ja mida harisid, mõisnikutele või tsaarile. Viljakal Isuri platool oli põhielatusalaks maaviljelus, rannaäärsetes külades ka kalapüük (vt Ränk 1960: 76–114). Tegemist oli üsna suletud kogukondadega, mille traditsiooniline elukorraldus oli ääremaadel konserveerinud vana laultraditsiooni ja arhailisi usundilisi arusaamu, mis olid sobitatud õigeusu kiriku tavadega. Vähehaaval muutusid olud pärast pärisorjuse kaotamist 1861. aastal, kui üha enam inimesi kasutas ära võimalust elujärge parandada Peterburis teenistust otsides või sin-

¹ Geograaf Peter von Köppen nimetas 1848. aasta seisuga vadjalaste arvuks 5148 ja isurite arvuks 17 800 (Köppen 1851: 70–73; 1855).

na kohalikke saadusi müügiks viies. 19. sajandil rajati piirkonda ka kiviteed, mis võimaldasid paremat ühendust administratiivkeskustega ja ühtlasi avasid piirkonna sinna üha sagedamini sattunud uurijatele.

Halvavalt mõjus mõlema rühma käekäigule Nõukogude Venemaa heitlik rahvuspoliitika 1930.–1940. aastatel ning Teise maailmasõja sündmused, mille tulemusena traditsioonilised külakogukonnad lakkasid funktsioneerimast. Nüüdseks on venestumine jõudnud nii kaugele, et vadja keele oskajaid on leida vaid paaris Lauga jõe suudme lähedases külas; isuri keele kõnelejaid on Soikkola, Kurgola ja Hevaha poolsaare külates mõnevõrra rohkem, kuid sealgi on isuri keel kõnekeelena käibelt taandunud. 2002. aasta ülevenemaalise rahvaloenduse andmetel pani end vadjalasena kirja 73 inimest, isurina – 327 inimest (*Vadjalased* s.a.; *Isurid* s.a.).²

VADJALASED JA ISURID SOOME-UGRI KEELTE ÜHTSUSE JA SOOME RAHVUSLUSE KONTEKSTIS

Vadjalased ja isurid kui eraldiseisvad etnilised rühmad “avastati” saksa, vene ja soome uurijate poolt 18. sajandi lõpul. Loode-Venemaa läänemeresoome rahvarühmade esmane etnograafiline kirjeldamine sai teoks ühenduses kogu Venemaa etnilise mitmekesisuse kaardistamisega, mille tarvis korraldati laiaulatuslikke teaduslikke ekspeditsioone, pandi kirja keelenäiteid ja avaldati mahukaid ülevaateid. Uurimisretki korraldati ennekõike poliitilistel ja majanduslikel kaalutustel Venemaa ida-aladele, keskustega seni lõdvevalt seotud piirkondadesse ning inimeste uurimine oli maavarade

² Kuigi vadjalased on ilmselgelt assimileeruv rahvakild, võib vähemalt ühe küla näitel, mida viimase kümne aasta vältel olen korduvalt külastanud, välja tuua, et alates 1990. aastate lõpust on aset leidnud oluline etnilise eneseteadvuse kasv. Selle manifestatsioonideks on olnud nt kohaliku “rohujuuretasandi” initsiatiivil vadja muusemi rajamine Luutsa külla, sealse traditsioonilise külapäha-institutsiooni taastamine, vadja laste folklooriansambli asutamine kohalikus koolis, rahvussümbolika väljatöötamine ning vadja kirjakeele loomine Peterburi ja Moskva lingvistide osalusel (vt Ernits 2006; Heinsoo 2006: 234–235; Västriku 2006). See kõik on erakordne, sest vadjalastel pole seni olnud omakeelset kooliharidust, kirjakeelt ega rahvuslikult orienteeritud haritlaskonda.

ja muude loodusrikkuste uurimise kõrval siiski teisejärguline (Leete 2000: 77).

Esimesena kirjeldas trükisõnas isureid 1776. aastal Johann Gottlieb von Georgi väljaandes *Beschreibung aller Nationen des russischen Reiches* (Georgi 1776: 25–27). Vadjalased leidsid esimest korda käsitlemist mõned aastad hiljem Ingerimaad külastanud baltisaksa pastori Friedrich Ludolph Trefurti kirjutises “Von den Tschuden” (1783) ja Peterburi kubermangu topograafilistes ülevaadetes (vt Öpik 1970: 12 jj; lähemalt vt Västriik 2007: 119–125).

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 aastate 1733–1743 Siberi-ekspeditsioone (Branch 1973: 24). Määrav roll Lääne-Euroopas ja Venemaal läbi viidud uurimistulemuste ühitamisel oli saksa ajaloolasel August Ludwig von Schlözeril,³ kes avaldas 1771. aastal laialt tuntuks saanud Põhja-Euroopa ajaloo käsitluse *Allgemeine Nordische Geschichte* Venemaal puudutava osa. Sellesse teosesse koondas ta andmed kõigi teadaolevate soome-ugri rahvaste, nende ajaloo ja asuala kohta, hõlmates loendisse saamide, soomlaste, karjalaste, eestlaste, liivlaste, sürja- ja permikomide, udmurtide, maride, mordvalaste, hantide, manside ja ungarlaste kõrval ka isurid (Schlözer 1771: 301–302). Vadjalased lisas esmakordselt soome-ugri rahvaste loendisse soome ajaloolane ja keeleteadlane Henrik Gabriel Porthan.⁴

³ August Ludwig von Schlözer (1735–1809) õppis Uppsalas Johan Ihre juures ja töötas aastatel 1761–1767 Venemaal, kus Katariina II nimetas ta akadeemikuks. 1768. aastal siirdus A. L. von Schlözer Göttingeni ülikooli Ida-Euroopa ajaloo professori ametisse. Tema tööd olid nii ajaloolaste kui ka keeleteadlaste seas omal ajal väga mõjukad.

⁴ Göttingenis A. L. von Schlözeri juures end täiendanud Henrik Gabriel Porthan (1739–1802) mainis vadjalasi 16. sajandi Viiburi ja Turu piiskopi Paulus Juusteni kroonika kommentaarides ning kirjutistes soomlaste kujunemisest (vrd Porthan 1802; Ojansuu 1906: 1; Branch 1973: 25).

Kui 18. sajandil osales Vene Teaduste Akadeemia korraldatud suur-
tel ekspeditsioonidel mitmeid saksa õpetlasi (nt Gerhard Friedrich
Müller, Johann Gottlieb Georgi, Peter Simon Pallas), siis 19. sajan-
dil – pärast Soome alade liitmist Venemaaga – tõusid akadeemias
geograafide, etnograafide ja lingvistidena esile mitmed soome pä-
ritolu uurijad. 1809. aastal Vene tsaaririigi koosseisus asutatud Soo-
me Suurvürstiriigi alamatele tähendas poliitiline muutus senise
rootsi orientatsiooni teisenemist ja pakkus soome teadlastele või-
maluse rakendada oma oskusi Venemaa etnilise mitmekesisuse uuri-
misel. Tõenäoliselt polnud see juhus, et just soome õpetlased tõusid
sellel ajajärgul esile soome-ugri ja samojeedi rahvaste uurijatena.
Näiteks 19. sajandi esimestel kümnenditel toimus vürst
Rumjantsevi toetusel Anders Johan Sjögreni pikk uurimisretk soo-
me-ugri rahvaste juurde (vt Branch 1973). Viljakad olid Matias
Aleksanteri Castréni uurimisreisid Venemaa Euroopa osa põhja-
aladele ja Siberisse aastatel 1841–1844 ja 1845–1849 (vt Künnap
1974). M. A. Castréni kirjutised said nii Soomes kui ka mujal maail-
mas tuntuks ja tema laialt kajastatud tegevus pani aluse sugulas-
rahvaste uurijate koolkonnale Soomes (Korhonen & Suhonen &
Virtaranta 1983: 55–56). Teiste hulgas võib esile tõsta nt August
Ahlqvisti, kes tegeles paljude soome-ugri keelte uurimisega, pühen-
dades rohkesti tähelepanu läänemeresoome rahvastele (vt Korhonen
1986: 79–97).

Toonase kujuneva fennougristika rahvuslikule ja keelelisele de-
termineeritusele osutab tõik, et soome-ugri rahvaste vastu tundsid
lisaks soomlastele huvi ka ungari teadlased, kellest läänemeresoo-
me rahvastega ühenduses võib nimetada nt 1840. aastatel Vene-
maal töötanud Antal Regulyt (vt Palmeos 1974). Kuigi algselt oli
ungarlaste uurimisretkede eesmärgiks *Magna Hungaria* kadunud
hõimude leidmine, siis alates A. Regulyt polnud sedalaadi roman-
tilised kujutlused enam aktuaalsed (Leete 2000: 87). Ajastule ise-
loomulikult tegeldi soome-ugri rahvaste uurimisel ühendatult kee-
le, etnograafia, rahvaluule, mütoloogia ja usundiga, sest toonases
uurimispraktikas polnud kujunenud teadusharude selgeid piire.

Oluline on märkida, et samasse aega, 19. sajandi esimestesse aast-
kümmetesse jäi ka soome rahvusluse süünd. H. G. Porthani ajal
Turu ülikooli õppejõudude ja üliõpilaste hulgas alguse saanud rah-
vusromantilise liikumise keskuseks kujunes pärast Turu 1827. aasta
suurtulekahju Helsingi, kuhu koliti lisaks muudele ametiasutuste-

le ka keiserlik akadeemia. 1831. aastal asutasid Helsingi ülikooli juures tegutsenud rahvuslikult meelestatud õpetlased Soome Kirjanduse Seltsi, mille eesmärgiks oli soome keele ja rahvusliku mõtte arendamine. Venemaal elavaid hõimukaaslasi hakatigi uurima selleks, et saada rohkem teada omaenda eelajaloo kohta – keelesugulased nii lähedal kui ka kaugel pakkusid õpetlastele omamoodi akent minevikku, mille vahendusel saadud teabe abil oli võimalik kirjutada moderniseeruva Soome ajalugu (vt Anttonen 2005: 172–175).

Rahvuslik liikumine kombineerituna huviga idaalade ja soome-ugri hõimurahvaste vastu andis sobiva pinnase ka Ingerimaa rahvaste uurimiseks. Sellel perioodil vaadeldi vadjalasi ja isureid sarnaselt karjalastega kui õigeusklikke soomlasi, kes elasid küll väljaspool Soomet, kuid moodustasid osa rahvuslikust kehandist.⁵ 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 Johann Gottfried Herderist alguse saanud kadumise paradigmat, mis käsitles rahvakultuuri hääbumist moderniseerumise ajal (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 ja tagas sellele tuntuse rahvuslikus diskursuses (vt Sihvo 1973).

19. SAJANDI UURIJATE RETKED INGERIMAALE: KAKS SUHTLEMISVIISI

Esimene hõimurahvaid, nende keelt ja ajalugu lähemalt uurinud soome õpetlane oli Anders Johan Sjögren.⁶ 1831. aastal – juba Vene

⁵ Lähenedamisele, mis vaatles vadjalasi ja isureid kui õigeusklikke soomlasi, oli alus pandud juba rootsi võimu perioodil 17. sajandil, mil vastavad seisukohti vahendasid Rootsi ilmalikud ja vaimulikud juhid (vt Mägiste 1956; Västrik 2007: 80–82).

⁶ Anders Johan Sjögren (1794–1855) tegi aastatel 1824–1829 ulatusliku retke Venemaal elavate soome-ugri rahvaste juurde. Järgneva viie aasta jooksul publitseeris ta rea uurimusi, mis avardasid oluliselt teadmisi läänemeresoome rahvaste varasema kujunemisloo ja suhete kohta (Branch 1973: 16–17). Hiljem tegeles A. J. Sjögren edukalt ka Kaukaasia keelte ning liivi ja kreevini keele uurimisega.

Teaduste Akadeemia erakorralise akadeemikuna – tegi A. J. Sjögren lühida uurimisretke Peterburi ümbruse läänemeresoomlaste juurde ja avaldas paar aastat hiljem sealse elanikkonna kohta uut teavet pakkuva uurimuse *Ueber die Finnische Bevölkerung des St. Petersburgischen Gouvernements und ueber den Ursprung des Namens Ingermannland* (1833). A. J. Sjögren pidas Peterburi kubermangus elanud vadjalasi ja isureid piirkonna vanimateks asukateks, eristas neid selgelt hiljem saabunud luteriusulistest ingerisoomlastest (*savakotest ja äyrämöistest*) ning seostas keskaegsetes allikates esinevad etnonüümid kaasaegsete rahvaste enesenimetustega (Sjögren 1833: 25–30). Kuigi enamiku usundi- ja kombeloolisest materjalist isurite kohta sai A. J. Sjögren ühest varasemast käsikirjalisest ülevaatest (vt Haltsonen 2004: 231–233), pani ta ise Kattila pastoraadis kirja kolm vadja rahvalaulu (Salminen 1929a: 7–9). A. J. Sjögreni läänemeresoome rahvaste kohta esitatud andmed ja seisukohad said publikatsioonide vahendusel laiemalt tuntuks ning ärgitasid paljusid rahvuslikult meelestatud soome õpetlasi uurima “Ingerimaa põlisrahvaid”. Siiski ei piirdunud huvi piirkonna vastu vaid kitsalt soomlastega – A. J. Sjögreni läänemeresoome rahvaste ja nende alarühmade eritelu kajastus nt geograaf Peter von Köppeni⁷ töödes, kes kaardistas sellest lähtuvalt Peterburi kubermangu rahvuslikku koostist ning tema kaardid said omakorda praktiliseks teejuhiks järgnevatele uurijatele (vt Branch 1973: 231–234).

Suuresti just A. J. Sjögreni eeskujust lähtuvalt võib 19. sajandi vadjalaste ja isurite rahvakultuuri uurimisel eristada kahesugust välitöödel rakendatud suhtlemisviisi. Sajandi alguse poole oli valdav praktika, mille järgi tuli uurija kihelkonnakeskusesse, mõisa või pastoraati, kuhu kutsuti mõni seal töötav kohaliku kogukonna esindaja. 19. sajandi teisel poolel sai Ingeris valdavaks teistsugune info kogumise praktika, mis eeldas külast külla liikumist, kohtumist rohkemate “tavaliste” inimestega, tutvumist nende igapäevaeluga ja otsesuhtlust rahvaga ilma kohaliku pastori või mõisniku vahen-

⁷ Peterbri Keiserliku Teaduste Akadeemia akdeemik Peter von Köppen (1793–1864) koostas ühtlasi esimesed ülevaatlikud kronoloogiad vadjalaste ja isurite ajaloo kohta. Tema töödest ilmusid paralleelselt nii saksa- kui ka venekeelsed versioonid.

duseta. Vaatlengi järgnevalt erinevaid lähenemisi, keskendudes esimese puhul vadjalaste ning teisel juhul enam isurite keeleainese ja folkloori uurimisele.

ÕPETLASTE KOHTUMISED “VIIMASE” VADJA LAULIKUGA

Esimese suhtluspraktika näiteks võib tuua vadjalaste asuala keskkuses asunud Kattila pastoraadi, kus lisaks A. J. Sjögrenile käisid 1830.–1850. aastatel vadja keelt ja rahvaluulet talletamas lühikesete vaheaegadega Gabriel Rein,⁸ Antal Reguly,⁹ Elias Lönnrot,¹⁰ August Ahlqvist¹¹ ja David Emanuel Daniel Europaeus.¹² Nagu selgub uurijate kirjavahetusest, küsitlesid nad huvitava kurioosumi-na kõik ühte ja sedasama naist, kellelt tegid korduvalt vadja laulude üleskirjutusi ning kujundasid selle põhjal oma seisukohad vadja keele ja rahvaluule iseloomu ning elujõulisuse kohta.

⁸ Gabriel Rein (1800–1867) oli Helsingi ülikooli ajaloo professor aastatel 1834–1861. Kattila pastoraadis käis ta 1830. aastate lõpul või 1840. aastate alguses külastamas oma tädi Englat, kes oli toonase kohaliku pastori Johan Joseph Groundstroemi (1799–1852) abikaasa. G. Reini üleskirjutuste originaalid pole säilinud; laulud on kirja pandud koos Engla Groundstroemiga (Salminen 1929b: 7–8).

⁹ Ungari keeleteadlane Antal Reguly (1819–1858) viibis Kattilas 1841. aastal nädala enne pikemat retke soome-ugri rahvaste juurde Siberis (Palmeos 1974: 82–83). Tema kogutud vadja ainesest lähemalt vt Haltsonen 1958.

¹⁰ Kalevala kokkupanija, rahvaluule- ja keele-uuriija Elias Lönnrot (1802–1882) oli Kattilas 16.–24. detsembrini 1844. Käsitlusi E. Lönnroti vadja-kirjapanekute kohta vt Salminen 1929b: 8–9; Haltsonen 1958.

¹¹ Fenno-ugrist, kirjanduskriitik ja luuletaja August Ahlqvist (1826–1889) viibis Kattilas 1854. aasta sügisel ja 1855. aasta talvel kokku kolm kuud (lähemalt vt Haltsonen 1961). Kogutud materjali põhjal avaldas ta esimese vadja keele grammatika (Ahlqvist 1856b), mille lisana oli esitatud keelenäiteid ja vadja keele sõnastik.

¹² Folkloorikoguja, kirjamehe ja toimetaja David Emanuel Daniel Europaeuse (1820–1884) kogumisretkedest Ingerimaale vt lähemalt Salminen 1929a: 10–29; Haltsonen 1957. D. E. D. Europaeus oli pärit Vene-Karjalast ja esmalt koguski ta runosid E. Lönnroti abilisena Karjalas. Vadja runosid käis Europaeus talletamas 1853. aastal.

Kuigi Kattilat külastanud uurijaid oli palju, ei tea me ajastule iseloomulikult suurt midagi uurijaile infoallikaks olnud naise kohta. Nii E. Lönnrot, D. E. D. Europaeus kui ka A. Ahlqvist on välitööde ajal saadetud kirjades lakooniliselt nimetanud, et nad tegid üleskirjutusi ühelt *vanalt vадja naiselt*.¹³ Siiski on kahe uurija, E. Lönnroti ja A. Reguly, käsikirjalistes märkmetes mainitud ees- ja isanimega Suur-Rudja külast pärit Anna Ivanovnat (Salminen 1944; Nenola 2002: 845–846).¹⁴ Et tegemist on ikkagi sama naisega, sellele osutavad laulukogujate kirjad, milles viidati varasemate uurijate külastustele. Nii näiteks kirjeldas neid seoseid oma 18. detsembri 1844 kirjas E. Lönnrot, mainides ühtlasi arusaamisprobleeme varem naist külastanud A. Regulyga:

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.

[Samad laulud on küllap vist siiski ka enne kirja pandud, kui professor Reinil ja pealeselle akadeemik Sjögrenil on olnud just sama eit juures [informandiks]; ka Reguly on lasknud tal laulda, kuid kuulukse, et temaga pole eit mitte päris rahul olnud, vaid olla nimetanud teda otsesõnu rumalaks, sest tolle oli kindlasti raske mõista eide keelt.]

(Lönnrot 1990: 234; vrd Salminen 1929b: 9; Reguly 1958: 5.)

¹³ 18. detsembri 1844 kirjas Frans Johan Rabbele nimetas E. Lönnrot, et ta kirjutas üles pulmalaule *afen vадjalais-gumma* (Lönnrot 1990: 234). Sõnasõnaliselt samasugust väljendit on kasutanud 15. novembriga 1853 dateeritud kirjas ka D. E. D. Europaeus (Haltsonen 1957: 58). A. Ahlqvisti mainis oma 29. augusti 1854 kirjas rahvaluulekoguja Kaarle Slöörile, et ainuke inimene, kes oli kiirel tööajal nõus talle keelejuhiks olema, oli *en gammal tshudisk käring* (Haltsonen 1961: 62–63). Paar nädalat hiljem dateeritud kirjas Elias Lönnrotile mainis A. Ahlqvist keelejuhti kui *eräs vanha ämmä* (Ahlqvist 1982: 43).

¹⁴ E. Lönnroti mainingu laulude esitaja kohta leiab tema vадja materjalide viimaselt lehelt: *von Anna Ivanovna aus Rudja in Kattila* (Nenola 2002: 845). A. Reguly materjalides on esitatud nimi *annuska ivanovna Ruggyalasta* (Reguly 1958: 53).

Kõige enam laule ja itke (ca 2500 värssi) talletaski Anna Ivanovnal E. Lönnrot, 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 üllatavalt kõige enam just ungarlase A. Reguly materjalides: seal on lisaks laulu- ja itkutekstidele ka nt mõned noodistused, osutused esitamissituatsioonide kohta, pulmakommete ja itkemisolukordade kirjeldused, ka on A. Reguly esitanud andmeid vadjalaste külade, nende elanike arvukuse ja konfessionaalse kuuluvuse, rahvarõivaste jms kohta (vt Reguly 1958). Need kirjapanekud on toonast uurimisparadigmat silmas pidades vägagi erandlikud, sest enamik kogujaid keskendus ennekõike poetilise folkloori, st runode kirjapanemisele. A. Reguly aga on dokumenteerinud lauludega seotud usundilist teavet, sh andmeid pulmarituaali juure kuulunud nooriku juuste lõikamise kohta, samuti surnu matmise ja mälestamise kohta erinevate toitudega jms (Reguly 1958: 8, 19–21).

Kõige kauem veetis Kattilas aega A. Ahlqvist, kes lisaks lauludele pani kirja kolm muinasjuttu ja muud keelelist ainet (vt Ahlqvist 1856b: 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 A. Ahlqvisti hinnang vadjalaste ja nende laulukultuuri kohta pessimistlik. Nt võrdles ta vahetult pärast vadjaretki kirjutatud artiklis isuri ja vadja laule järgmiselt:

Ja mikä eroitus heidän lauluissansa. Inkerikkojen laulu on runollinen, täydellinen, elävä; Watjalaisten heikko, vaivaloistesti kulkeva, kuolemaisillaan.

[Ja missugune erinevus nende lauludes. Isurite laul on luuleline, täielik, elav; vadjalaste [laul] nõrk, vaevaliselt kulgev, surmise äärel olev.]

(Ahlqvist 1856a: 102; Haltsonen 1961: 70.)

On võimalik, et selle üldistuse tegi ta Anna Ivanovna laulude ja temaga kohtumiste põhjal. Nimelt mainis A. Ahlqvist oma vadja keele grammatika eessõnas, et selle lisana avaldatud laulud olid *vadja rahva enamiku hulgas juba unustatud* ning Kattila kirikuküla lähedal elanud vana naine oli *viimane, kes neid veel peast retsiteerida oskas*. A. Ahlqvisti sõnul oli lauluteadja paar nädalat pä-

rast tema viimast külastust siitilmast lahkunud ja seetõttu olid ka vadja laulud *koos temaga alatiseks hauda läinud* (Ahlqvist 1856b: VIII).¹⁵ Veel kategoorilisem oma väljendustes oli A. Ahlqvist viisteist aastat hiljem trükivalgust näinud soome keele murdelugemiku (*Suomalainen murteiskirja*) saatesõnas. Pidades silmas seal uuesti avaldatud vadja laule ja muinasjutte, mainis ta, et

[--] *ne ovat ensimmäiset ja luultavasti myöskin viimeiset kieli-kappaleet, mitä täällä poiskuolevaisella murtteella koskaan on ilmoille tullut.*

[[--] need on esimesed ja arvatavasti ka viimased keelenäited, mis selles väljasurevas murdes kunagi on ilmunud.]

(Ahlqvist 1869: VI; Haltsonen 1961: 71.)

Uuriija sellised lõpetatusele pürgivad märkused andsid alust ekslikele spekulatsioonidele, et Anna Ivanovna oli üldse viimane vadja laulude oskaja (vt nt Nenola 2002: 845), mis vähendas oluliselt uuriijate huvi vadjalaste ja nende suulise pärimuse vastu järgnevatel kümnenditel. Kuigi vadja rahvalaule kirjutati veel üles ka enam kui sada aastat hiljem, kui end vadjalastena määratlevate inimeste hulk oli võrreldes 19. sajandi keskpaigaga oluliselt vähenenud, ning vadja keelt võib kuulda paaris külas tänapäevani, löid esimesed välitõid teinud õpetlased üldise raamistikuga vadjalaste kui hääbuva rahvarühma kujutamiseks. Muu hulgas leidis ka A. 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 uuriijate tööd on lähtunud samast kirjeldusparadigmast, mis on iseloomustanud vadjalaste representeerimist tervikuna kogu uurimislöö vältel.¹⁶

¹⁵ *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 1856b: VIII).

¹⁶ Selle vastu on astunud praegused vadja entusiastid, kes vastustavad uuriijate sedalaadi konstruktsioone, väites, et nii pole võimalik loota etnilise eneseteadvuse kasvu, kui jõupositsioonil olevad akadeemilised uurijad aina ja uuesti kadumisdiskursust rõhutavad (autori välitöömaterjalid 2006. aastast).

Kui vaadata uurija ja uuritava suhte seisuslikku, vanuselist ja soolist vahekorda, leidis kõigil nendel juhtudel aset kohtumine haritud, kõrgemal positsioonil oleva võõramaise noorema meesuurija ja madalamal positsioonil oleva vanema naisterahva vahel. Selline dünaamika vastab varasemale, 18. sajandi lõpu uurijate suhtlemismustrile, mil vadjalasi kirjeldas nt Friedrich Ludolf Trefurt – temagi võtmeinformant oli Kattila mõisas töötanud vadja naine (Trefurt 1783: 11). Selleaegset uurimistraditsiooni arvestades peeti sellist info hankimist representatiivseks, eriti silmas pidades vadjalaste väikest rahvaarvu ja senist vähest tuntust.

Kui varasematel uurimisetappidel oli rahvarühmade eristamisel olulisel kohal ka nende usukommete kirjeldamine (vt Västriik 2007: 117–142), leidub 19. sajandi algupoolest selle valdkonna kohta väga vähe andmeid. Uurijate põhitähelepanu oli pööratud ennekõike runode ja muu poetilise folkloori talletamisele, mis annab märku folkloori kui esteetilise eneseväljenduse väärtustamisest. Samas tõlgendati kirjapandud runosid vadjalaste kui rühma kollektiivse pärimusena, mistõttu polnud uurijate arvates oluline jäädvustada enam isikoolulist teavet laulude esitajate kohta.

SOOME KIRJANDUSE SELTSI STIPENDIAADID ISURI “RUNOAARETE” OTSINGUIL

Teine lähenemine, 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 tõstis Venemaa pealinna vahetus läheduses elavate läänemeresoome rahvaste folkloori rikkalikkuse pärast 1847. aasta uurimisretke soome rahvuslaste huvikeskmesse (vt nt Salminen 1929a: 10; Survo 2001: 30–31; Nenola 2002: 85).

Enne seda oli soome runokogujate peatähelepanu suunatud Karjalale, kuid tänu just 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 D. E. D. Europaeuse kirjatöid kogumistööga kiirustamise vajaduse rõhutamine, et päästa kadumast olulisimad eepilised mütoloogilist ainek sisaldavad runod, mis samuti asetab tema tegevuse eespool mainitud kadumiskursuse konteksti. Sellel ajal levis just D. E. D. Europaeuse kirjatööde kaudu teadmine, et õigeusklikel soomlastel, st isuriitel ja vadjalastel, on vanad laulud paremini säilinud kui Ingerimaa luterlikel asukatel. Nii näiteks rõhutab ta Soome Kirjanduse Seltsile 1850. aastal saadetud kirjas just Lääne-Ingeri erilist rolli laulumaana, mille eristaatuse on tinginud paiknemine keskustest ja liikumisteedest eemal.

Inkerin läntinen osa on kumminkin se, josta kaiken todennäköisyyden mukaan useimmat ja tärkeimmät runot on saatavissa. Seutuhan on kauempana 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.

[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 elavad paljud veneusulised soomlased, isurid, vadjalased, *laplakot*¹⁷ Lääne-Ingeris, viimatimainitud Lõuna-Ingeris, ja kogemus on näidanud, et õigeusklikud soomlased on just Ingeris säilitanud kõige paremini vanad runod.]

(Salminen 1929a: 27; osaliselt ka Haltsonen 1957: 14–15.)

¹⁷ Nimetus viitab siin ingerisoomlaste piirkondlikule pilkenimele (vt Itkonen 1941: 83).

Lisaks eespool nimetatud D. E. D. Europeausele¹⁸ ja A. Ahlqvistile¹⁹ käisid SKSi stipendiaatidena lühikese aja jooksul 1850.–1860. aastatel Ingeris rahvaluulet kogumas üliõpilased Konstantin Strählman,²⁰ Jaako Länkelä,²¹ Antti Törneroo ja Theodor Tallqvist,²² Fredrik Alfred Saxbäck²³ ning Oskar Groundstroem.²⁴ Nende retkede tulemusena sai suurem osa Ingerimaa territooriumist n-ö kaetud ja stipendiaatide lähetamine Ingerisse katkes enam kui kahekümneks aastaks. Seda tingis suurel määral arusaam, et kõik olulised ja väärtuslikud runod olid selleks ajaks tallele pandud ning midagi uut (st arhailist) sellest piirkonnast kogumistöö ideoloogide arvates polnud enam võimalik leida. Uuesti saatis SKS stipendiaate Ingerimaale 1880.–1890. aasta-

¹⁸ Lisaks Lääne-Ingeri retkele 1853. aastal käis D. E. D. Europaeus aastatel 1847–1848 laule üles kirjutamas ka Põhja-Ingeris (vt Europaeus 1847; Niemi 1905: 215–220). Nii tema kui ka järgnevate runokogujate eluloolisi andmeid vt lähemalt Nenola 2002: 866–876.

¹⁹ A. Ahlqvist tegi esimese retke sarnaselt D. E. D. Europaeusega Põhja-Ingerisse, kus ta käis koos üliõpilase Kaarle Slööriga 1854. aasta kevadel (vt Niemi 1904: 199–230; Salminen 1929a: 30–32). Seal kohatud isureid nimetas ta *karjalasteks*.

²⁰ Konstantin Strählman kogus rahvaluulet Kesk-Ingeris 1856. aasta suvel (vt Salminen 1929a: 33–35). Täpsemaid andmeid koguja isiku ja uurimisretke kohta pole siinkirjutajal õnnestunud leida.

²¹ Jaako Länkelä (1833–1916) töötas Lääne-Ingeris 1858. aasta juunist augustini (vt Länkelä 1860; Salminen 1929a: 36–43).

²² Theodor Tallqvist (1839–1912) ja Antti Törneroo (1835–1896) kogusid runosid Lääne-Ingeris 1859. aasta suvel (vt Tallqvist & Törneroo 1862; Salminen 1929a: 44–51).

²³ Fredrik Alfred Saxbäck'i tööpiirkonnaks 1859. aasta suvel oli Ida- ja Põhja-Ingeri, kus ta puutus mõnes külas kokku ka isuritega, nimetades neid *venakko*'teks (vt Niemi 1904: 311–363; Salminen 1929a: 52–53).

²⁴ Kattilast pärit Oskar Groundstroem (1835–1879) käis runosid kogumas 1861. aasta suvel Lääne-Ingeris, kuigi tal oli probleeme “soome keele” kirjapanemisega (vt Niemi 1904: 399–416; Salminen 1929a: 54–60). Liikvel on legend, mille kohaselt O. Groundstroemi huvi rahvaluule ja soomluse vastu üldisemalt sai alguse noorpõlves, kui tema isa võõrustas Kattila pastorina 1844. aastal seal runosid kogunud E. Lönnoti.

tel, mil oma uurimiskäigud tegid teiste hulgas Volmari Porkka²⁵ ja Vihtori Alava (Forsberg).²⁶

Tunnuslik peaaegu kõigile eelmainitud uurimisretkedele on see, et kogujad kajastasid oma välitöökogemusi SKSi 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 O. Groundstroemi reisikiri avaldati rootsikeelsetena. Sellised avalikkusele suunatud kirjutised moodustavad huvitava tekstižanri, mida viljeldi jõudsalt soome rahvuslikes perioodikaväljaannetes ja mis tõid lugejate ette keeleuurijate-maadeavastajate kohtumised võõraste rahvastega nii lähedal kui ka kaugel. Vajalik oli teistele kogujatele teada anda, millised piirkonnad ja täpsemalt külad olid läbi käidud ning kus oli vanem traditsioon elujõulisemana püsinud. Teisalt oli tegemist omamoodi aruandlusega SKSile, 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 rahvalgustuslik ülesanne – ajalehtede ja ajakirjade vahendusel laienes Soome lugejaskonna silmaring ja kinnistus kuvand Ingerist kui soomlaste asualast.

Reisikirjelduste vahendusel saame enamikul juhtudel jälgida laulukogujate liikumismarsruute ja teada nende erakordsetest juhtumustest võõral maal. Siiski pole kirjeldused mitte alati lineaarsed, retke tegelikku ajalist järgnevust jälgivad, vaid kirjutaja on liigendanud oma jutustuse temaatilisteks alapeatükkideks. Näiteks Au-

²⁵ Volmari Porkka (1854–1889) oli pärit Ingeri rannikule lähedalt Suursaa-relt ja ta tundis hästi ingeri murdeid. Tema retked Lääne-Ingerisse isurite juurde said teoks aastatel 1882–1883 (vt Porkka 1886; Salminen 1929a: 62–74). V. Porkkat peetakse õigusega esimeseks ingeri itkude uurijaks (Nenola 2002: 87–88).

²⁶ Vihtori Alava (1870–1935) tegi kogumisretked aastail 1891–1892, 1897 ja 1901 Lääne- ja Kesk-Ingerisse ning 1894. aastal Põhja-Ingerisse (vt nt Forsberg 1893; Salminen 1929a: 75–88). Vadja pärimuse talletamisele keskendus V. Alava oma 1901. aasta retkel.

gust Ahlqvisti 1854. aasta Põhja-Ingeri reisikirjas anti esmalt lin-
nulennuline ülevaade retkest ja läbitud küladest (*Matka*), teisena
kirjeldati kohalikke hõimuerinevusi ja etnograafilisi iseärasusi (*Sa-
vakot ja Äyrämöiset*), siis käsitleti eraldi peatükkides rahvaluulet
(*Runollisuus*) ja tavasid (*Tapoja*) ning viimaks esitati andmed rah-
va olme ja eluolu kohta (*Rahvas*; vt Niemi 1904: 199–230). Runo-
kogujate reisikirjad olid ilmselt raamitud kirjanduslikke eeskujusi
järgides, pidades silmas varasemaid reisikirju ja SKSi juhiseid.

Teave kirjeldatud inimeste, pärimusekandjate või nende kohta,
kellega välitööde käigus kohtuti, on reisikirjades esitatud valda-
valt suure üldistusena – andmed puudutavad isureid ja
ingerisoomlasi kui rühmi või nende rühmade emblemaatilisi esin-
dajaid. Kui kasutada Kevin Dwyeri määratlusi antropoloogilise *tei-
se* isikuomaduste mõistmisel, siis *teisesus* esineb neis kirjutistes
abstraktse üksikuna. Võõraid kirjeldatakse kui kultuuridevahelise
erinevuse näiteid, kellega kirjeldajad on tõesti kontaktis olnud, kuid
need isikud on skemaatilised, etnilise rühma abstraktsed esinda-
jad (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 ka ko-
gutud materjalide juures.

Reisikirjade stiil ja erinevate kirjutajate kasutatud retoorilised
võtted ei olnud siiski ühesugused. Näiteks F. A. Saxbäck viitas jär-
jepidevalt konkreetsetele nimetutele meestele-naistele, kasutades
neist kirjutades konstruktsioone, nagu *nii arvasid vanamehed (noin
arvelivat ukot)*; *keegi mees, kes oskas nii lugeda kui ka kirjutada ja
tundis ka viise (muuan mies joka oli selvä sekä lukemaan että kir-
joittamaan ja myöskin nuotteja ymmärsi)*; *üks heatahtlik naine
(muuan hyvänsuopa vaimo)*, *üks eit (muuan muija)* või esitas vas-
tava teabe umbisikulises tegumoes (Niemi 1904: 339, 346, 347). Sel-
line väljenduslaad oli iseloomulik ka D. E. D. Europaeuse,
A. Ahlqvisti, J. Länkelä, T. Tallqvisti ja A. Törneroosi reisikirjade-
le. Huvitaval kombel on andmeid ja maininguid konkreetsete nime-
liste üksikisikute kohta reisikirjades alates 1861. aastast, mil piir-
konnas kaotati pärisorjus (vt Niemi 1904: 406). Selline kokkusattu-
mus annab põhjust oletada, et see ühiskonnakorraldust oluliselt

muutnud sündmus avaldas mõju ka seni sunnismaiste talupoegade kujutamisele õpetlaste kirjutistes.

“Uus” lähenemine tuleb ilmekalt esile O. Groundstroemi reisi- kirjas, milles leidub nii iseloomustusi laulude esitajate kui ka komentaare nende lauldud laulude kohta. Sel põhjusel pole järgnevalt esitatud reisikirjakatkes lauljad enam mitte passiivsed infoal- likad, kes laule mehaaniliselt edasi kannavad, vaid oma isiklikku arvamust – mis kaaslase omaga sugugi kokku ei pruukinud lange- da – omavad subjektid.

Muutamia hyviä laulajia ja naislaulajia löytyy näissä kylissä, niistä mainittakoon Desjatkaassa 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 syn- tyneet pääskyn munasta, kun sitävastoin Okoi luuli että “Ju- maloisen poiko aino” oli valon tuonut vuoresta, jota väitettänsä hän vahvasti laululla, jossa oli samanlainen sisällys.

[Neis külades leiduvad mõned head lauljad ja lauljannad, nen- de hulgas mainitagu Desjatkas taat Ondrei, eided Okoi ja Olena, Ondrei naine, Stara Dvoriass posija Johorka [---]. Laulu “Pääskölintu, päivä lintu” kirja pannes oli mul võimalus kuul- da 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 väites ta kinnitas lauluga, milles oli samalaadne sisu.]

(Tõlge soome keelde Niemi 1904: 403; vrd SKVR IV₁: 1343, 1349.)

Arutlus käib Ingerimaal laialt tuntud “Loomislaulu” tõlgendustest, millele – nagu võib veenduda esitatud tekstikatke põhjal – omista- sid lauljad erinevaid usundilisi tõlgendusi. O. Groundstroem oli ka esimene, kes hakkas järjepidevalt laulude juurde märkima andmeid nende esitajate kohta. Seda, et tegemist polnud mitte erandliku kir- japanija erihuviga, vaid paradigmaatilise muutusega, millest kuju- nes peagi üldlevinud praktika, kinnitavad järgnevate runokogujate – V. Porkka ja V. Alava – reisikirjad, mis vahendavad märksa vahe- tumalt oma kohtumisi konkreetsete, luust ja lihast inimestega.

Nagu eespool juba mainitud, oli stipendiaatide peamiseks ülesandeks panna kirja Kalevala-mõõdulisi vanu rahvalaule – D. E. D. Europaeuse algatatud aktsiooni eesmärgiks oli koguda ingeri laule esmalt selleks, et täiendada *Kalevala*, hiljem lisandus sellele soov kaardistada võimalikult mitmekülgset *soome muinasluulet*. D. E. D. Europaeuse 1847. aasta retke tulemusi jõudiski E. Lönnrot *Kalevala* uues, 1849. aasta editsioonis kasutada (ingeri materjalil põhineb nt Kullervo tsükkel; vt Haltsonen 1957: 10–13). Järgnevaid D. E. D. Europaeuse täiendusi E. Lönnrot arvesse siiski enam ei võtnud ja eepost ümber tegema ei asunud, kuigi D. E. D. Europaeus seda väga soovis (Haltsonen 1957: 21).

Sellest kontekstist lähtudes hindasidki runokogujad kõrgemalt just jutustavaid, eepiliselt arendatumaid laule, mille poolest olid kuulsaks saanud Karjala “runomaastikud”. Karjalaga võrreldes teadsid Ingeris “täielikumaid” runoteisendeid õigeusklikud isurid, kellele runod uurijate sõnul asendasid nii vaimulikku kui ka ilmalikku kirjasõna (Niemi 1904: 214.) Võime oletada, et hinnangud Ingerimaa laulutraditsiooni kohta kujundati suurel määral võrdluses Karjala kangelaseepikaga, mis avaldus ka kogujate korduvates osutustes, et ühe või teise piirkonna laulud olid puudulikumad või täielikumad kui teised (vt nt Länkelä 1860: 268; Tallqvist & Törneros 1862: 128, 153; Niemi 1904: 404; Porkka 1886: 152–153, 157).²⁷

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 ajal üha enam populaarsust nii ingerisoomlaste kui ka vadjalaste-isurite seas ja seda just noorema põlvkonna hulgas (nt Niemi 1904: 402). Ajastuomaselt need muusikakultuuri aktuaalsed kihistused uurijaid ei köitnud, sest need olid rahvuslikust diskursusest lähtuvatele uurijatele võõrad ja ebaolulised. Näiteks kui Keltto kihelkonna rahvas pakkus F. A. Saxbäckile üleskirjutamiseks vene laule, soovitas mees need Peterburi turule müügiiks viia ja nimetas, et neid laule peaksid korjama venelased (*Ryssät*)

²⁷ Sedalaadi “eepikahalusest” Ingeri kuvandi loomisel on kirjutanud intrigeeriva pealkirjaga *En ofullkomliga traditionen. Bilden av Ingermanlands kvinnliga runotradition* uurimuse Satu Gröndahl (1997).

ise (Niemi 1904: 359–360). Sama arusaam tuli välja ka muinasjutude jäädvustamise puhul, mis olid uurijate arvates enamasti vene keelest soome keelde tõlgitud ega väärinud seepärast üleskirjutamist. Vastavat seisukohta esindasid oma reisikirjas nt T. Tallqvist ja A. Törneroo, kes pidasid muinasjutte venelastelt õpituteks ja kirjutasid seepärast üles ainult mõned üksikud jutud, mida jutustajad ja nad ise kaheldes soomepäraseks pidasid.²⁸

Runode kogumine käis käsikäes keele uurimisega, mille tarvis olid rahvaluuleüleskirjutused sobilik näitematerjal. Nii vadja kui ka isuri keelt vaadeldi kui soome keele murdeid, mille tundmaõppimine pidi kaasa aitama soome kirjakeele arendamisele (vt Ahlqvist 1869). Keele ja poetilise folkloori dokumenteerimise kõrval ei olnud usuküsimused kogujate silmis kesksel kohal. Tunti küll huvi vanapärase runomütoloogia vastu, kuid aktuaalsete usundiliste arusaamade ja nende laiema etnograafilise tausta kohta leidub sellel perioodil märkmeid peaaesjalikult uurijate reisikirjeldustes (vt Honko 1991: 75; Survo 2001: 47).

Huvitaval kombel tuli usuteema esile väga erinevates ühendustes kõigi eespool nimetatud uurijate reisikirjades. Runokogujate kontakti rahvaga mõjutasid konfessionierinevused ja Ingerimaal sellel perioodil laiemalt levinud ekstaatilised usuliikumised. Kuigi piirkonna elanikud määratlesid end ise kristlastena, osutasid uurijad paganlikele joontele nende tavades ja uskumustes. Järgnevalt vaatlengi mõningaid reisikirjades korduvaid usuteemaga seotud diskursiivseid konstruktsioone, mille abil isureid ja vadjalasi sellel perioodil kirjeldati.

ÕIGEUSU “NEGATIIVNE” MÕJU

19. sajandi keskpaigale iseloomulikult leidub reisikirjades rahvusromantilisi hinnanguid maarahva elujärje kohta. Kogujad võrdle-

²⁸ *Sadut, joita rahvas tiesi tarinoida, ovat enimmäksi Venään kielestä suomen-nettuja. 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 & Törneroo 1862: 131).

sid olusid Soomes ja Ingeris (st *meil* ja *neil*) ning kõrvutasid pidevalt eri rahvusrühmi ja ka uskkondi. Kõige järjekindlam sedalaadi võrdluste esitamisel oli Jaako Länkelä, kes rinnastas korduvalt Soikkola ja Kurgola poolsaare *soomeusulisi* ja *veneusulisi* elanikke. Näiteks järjestas ta 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 1860: 272–273). Samalaadseid võrdlusi kohtab ka Oskar Groundstroemi reisikirjas, kes nimetas korduvalt, et Lääne-Ingeri luteriusulised soomlased olid *kõrgemal järjel, viisakamad, abivalmimad ja sõbralikumad, tsiviliseeritumad ning vähem ebausklikud ja toored* kui õigeusklikud isurid (Niemi 1904: 402, 413, 415). Mõlemad eespool mainitud konstruktsioonid olid kantud selgelt evolutsionistlikest arusaamadest, mille järgi edenemine ja areng tähendasid enamat avatust majanduslikele uuendustele ja haridusele, samuti lugemise ja kirjaoskust. Kujukas on uurijate kasutatud dihhotoomia, mis jagas elanikud usutunnistuse põhjal veneusulisteks ehk õigeusklikeks ning soomeusulisteks ehk luterlasteks. Uskkondade vastandamine etniliste markerite kaudu 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 uurijate katset paremini orienteeruda paljurahvuselises ja -uskses keskkonnas. Kahtlemata tähendas selliste konstruktsioonide kasutamine soome uurijate suuremat sümpaatiat *soomeusulise* elanikkonna vastu.

Reisikirjadest tuleb välja, et uurijad tundsid *veneusuliste* isurite ja vadjalaste küladesse jõudes võõristust ja Soomest tulijale oli tegemist omamoodi kultuurišokiga (vrd Nenola 2002: 95). Ilmselt saabusid nad Ingerimaale otsima lähedast omakultuuri, kuid kohatud etnograafiline reaalsus ja rahva avatus kõigele venelikule osutus hoopis teistsuguseks, kui rahvuslikult meelestatud uurijad seda oodata oskasid. Siiski on mitmel juhul reisikirjas mainitud, et kui uurijal õnnestus õigeusklike poolehoid võita, oli esmapilgul võõra ja vaenulikulnagi tunduva kooriku all *vana tuttav soomlase meel vastas* ja

tegemist oli kõige südamlikumate inimestega maailmas (Länkelä 1860: 276; Porkka 1886: 164).

Ootuspäraselt nimetas J. Länkelä halvema majandusliku ja kultuurilise edenemise põhjusena just vene õigeusku. Väga kontrastselt kirjeldas ta nt kahte Kosemkina (Narvusi) küla, millest esimeses olid ülekaalus nn soomeusulised, teises aga veneusulised. Ta tegi selle põhjal üldistuse, et mida enam on külas õigeusklikke, seda halvemini on külaelu korraldatud ja seda halvem on kultuuriline ja sotsiaalne atmosfäär (Länkelä 1860: 278). Mentaliteedierinevused põhinesid uurija meelest seega erineval konfessionaalsel kuuluvusel – kirjaoskajatel luterlastel oli võimalik jumalasõna mõista, sellest ilma jäetud õigeusklikel aga see võimalus puudus, mille tulemuseks olid negatiivsed tagajärjed üldises elukorralduses.

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.

[Kus usk meelekibedust 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.]

(Länkelä 1860: 279.)

Veel kaugemale läksid oma arutluses T. Tallqvist ja A. Törneros, kelle arvates olid õigeusklikud isurid säilitanud oma keele ja kultuuri (uurijad nimetavad küll *soomlust*) vaid tänu luterlastest ingerisoomlaste lähedusele:

Inkeröiset ovat tosin tähän asti säilyttäneet suomalaisuuttansa, ehkä he ovat Venään uskoa ja siis taitamattomat kirjan-lu'ussa. Mutta tuskinpä heillä suomalaisuutta enään olisi paljo jälellä, elleivät he asuisi Suomen uskoisten Äyrämöisten ja Savakoiden seassa ja rinnalla.

[Isurid on tõesti siimaani säilitanud soomluse, kuigi nad on vene usku ja seetõttu kirjaoskamatud. Kuid vaevalt oleks neil

soomlust enam kuigi palju alles, kui nad ei asuks soomeusulistele aürämöiste ja savakote seas ja kõrval.]

(Tallqvist & Törneroo 1862: 147.)

Seegi seisukoht seostas kirjaoskuse ja rahvusliku eneseteadvuse püsimise, soomluse ja jumalasõna tundmise, jättes arvestamata konkreetset ajaloolist protsessi ja isuri külade paiknemise looduslikult eraldatul rannikualal.

Luteriusuliste asualadel liikudes toetusid runokogujad kohalikele (Soomest pärit) pastoritele nii paremate lauluoskajate väljaselgitamisel kui ka oma tegevuse valgustamisel lihtrahva hulgas (vt nt Tallqvist & Törneroo 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 külates 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 laulmast, mida Jaako Länkelä nimetas luterlikku retoorikat kasutades omakorda *pimedate vene pappide rumaluseks* (Länkelä 1860: 268–269; vrd Survo 2001: 94). Nii vastandasidki runokogujad oma suhtumistes luterlikke vaimulikke ja õigeusu preestrid, kelle tegevuse või õieti tegevusetuse kohta – mis avaldus veneusulistele *tooruses, umbusus ja ebausklikkuses* – leidub reeglina negatiivseid hinnanguid. Vaid Volmari Porkka on oma 1883. aasta reisikirjas nimetanud ühel korral kohaliku õigeusu vaimuliku vastutulelikku suhtumist tema tegevusse, kusjuures 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).

Peaaegu kõigi uurijate reisikirjadest leiame kirjeldusi selle kohta, kuidas külaelanikud keeldusid runokogujatega koostööd tegemast, pidades võõrastele uurijatele laulmist sobimatuks just usuilistel põhjustel. Arno Survo on esitanud ka tõlgenduse, mille kohaselt rikkusid runokogujad külarahva silmis teatud käitumisnorme, kui nad tundsid huvi loitsude vastu ning püüdsid astuda kontakti teadjate ja nõidadega. Ilmalikust vaatepunktist võidi seda tõlgen-

dada kui katses omandada keelatud salateadmisi (Survo 2001: 98). Julgen arvata, et rivaliteet loitsude omandamisel (või omastamisel) oli siiski konfliktide ja arusaamatuste tekkimise teisejärguline põhjus ning sedalaadi suhtlemisvaevusi võib suurel määral seletada uurijate “rahvast” erineva konfessionaalse kuuluvuse ja sotsiaalse staatusega. Pigem nähti Soomest tulnud uurijaid kui võõraid ja teiseusulisi linnasaksu, kes tundsid end märksa kodusemalt ja kes võeti paremini vastu (sama usutunnistusega) luterlastest ingerisoomlaste juures. Nii leidub reisikirjades kohti, kus õigeusklike suhtlemist on nimetatud *võitluseks*, luteriusuliste juurde jõudmist aga *pääsemiseks* (Länkelä 1860: 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 alati vaid õigeuskliku ja luterliku usutunnistuse vahel, vaid sama retoorikat kasutades tõrjuti uurijaid ka ingerisoomlaste juures, kes olid liitunud nn hüppajate usuliikumisega ning pidasid ilmalike laulude laulmist jumalavallatuks ja lubamatuks tegevuseks.²⁹ Selle ekstaatilis-müstilise usulahu populaarsust ingerisoomlaste hulgas mainisid reisikirjades kõik sellel ajajärgul Ingerimaal liikunud runokogujad ja usule ärganutega asustatud piirkondades ei olnud uurijad üldjuhul teretulnud. Huvitaval kombel on runokogujate hinnangud nn hüppajate suhtes märksa leebemad kui õigeusklike suhtes. Kuigi runosid nendest piirkondadest polnud enamasti võimalik üles kirjutada, tõstavad uurijad mitmel korral esile usuliikumiste positiivset mõju rahva lugemis- ja kirjaoskusele (nt Länkelä 1860: 273; Niemi 1904: 411–412), mis samuti viitab uurijate hinnangute tuginemist moderniseerumist toetavale diskursusele.

Reisikirjade põhjal saab selgeks, et uurijate huvi vanade laulude ja kommete vastu ei tõlgendatud 19. sajandi kolmandal veerandil sugugi süütu tegevusena. Peaaegu kõigis reisikirjades leidub kirjeldusi, mille nähtub, et runokogujaid peeti – vastavalt kogukonnas aktuaalsetele probleemidele – nt sõjalise tegevuse tingimustes³⁰ spioo-

²⁹ Lähemalt sellest müstilis-ekstaatilisest usuliikumisest ingerisoomlaste hulgas vt nt Akiander 1860; Västrik 2004.

³⁰ Selliseid arusaamu saab pidada Krimmi sõja (1854–1856) kajastuseks. Sõjategevus ulatus ka Läänemerele.

nideks (Niemi 1904: 203–204; Tallqvist & Törneroo 1862: 131), epi-
deemiade ajal tahtlikeks haiguste levitajateks (Europaeus 1847; Niemi
1904: 346), usuliselt aktiivsemates piirkondades kõige paha ke-
hastuseks, saatana käsilasteks, antikristuse saadikuteks jne (Län-
kelä 1860: 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: 353, 406). Niisuguste rahva-
pärase tõlgenduste rohkus sunnib vastavaid kirjeldusi ja nende
tagamaid lähemalt vaatlema.

UURIJATE DEMONISEERIMINE: LAULUD RAHA EEST JA PABERILE KIRJA

Kirjeldades runokogujate kohtumisi kultuurilise *teisega* Ingerimaal
19. sajandi keskpaigas, tõi A. Survo näiteks katke F. A. Saxbäcki
reisikirjast, kus toonane Helsingi ülikooli üliõpilane kirjeldas oma
esmast kokkupuudet Vene tolliametnikuga. Põhjusel, et kumbki teise
keelt ei mõistnud ja kommunikatsiooni õieti ei toimunudki, nime-
tas F. A. Saxbäck venelase kõnelemist väljendiga *kuradi keel (hiton
kieli)*. See lubab A. Survol olukorda analüüsidest osutada mõlema-
poolsele võõra mütologiliseerimisele, milles *teine* projitseeritakse
mitteinimliku ja mittekultuurse sfääri (Survo 2001: 15). Samalaad-
ne protsess, vastastikune mõistmatus ja võõra mütologiseerimine
iseloostab runokogujate kohtumisi rahvaga kõigil nimetatud
uurimisretkedel paljudes erinevates situatsioonides. Veel enam:
põhjust on kõnelda koguni uurijate demoniseerimisest, sest reisikir-
jades on väga sagedased lõigud, milles tulevad esile rahvapärased
tõlgendused uurijate seotusest deemonlike jõududega. Tegemist pole
üksnes konfessioonierinevusi rõhutava stereotüübiga, vaid see näib
viitavat suletud kogukondades ilmnevale laiemale tendentsile omis-
tada usulist retoorikat kasutades võõra kujule teatud üleloomulike
karakteristikuid. Kõige kujukama näite vastava arusaama ra-
kendamisest argises maagias – millel olid otsesed tagajärjed ka ru-
nokoguja tegevusele – vahendas J. Länkelä reisikiri tema kokku-
puudetest Soikkola isuritega. Uuriija kirjeldas selles oma kogemus-

te põhjal kristlikus traditsioonis üldisemalt tuntud veendumust, et risti ja meieisa palve abil on võimalik deemonlikest olenditest vabaneda.

Tulin kerran reppuineni kylään, istahdin erään talon porstuvan kynnykselle, tervehdin naista, kätkyttä keikuttavaa, mutta vastausta en saanut. Näin naisraukan risti kädessä lukevan jota-kuta. Nainen, ajat pitkät luettuaan, sainoi viimein: oletkos sinä paha henki, koska et pakene, vaikka luin niin monta kertaa rukouksen? Sanottiin sinun sitä pelköövön ja paikalla katoava.

[Tulin kord oma kotiga külla, istusin ühe maja eeskoja lävele, tervitasin hälli kiigutavat naist, kuid vastust ei saanud. Nägin naist-vaesekest midagi, rist käes, lugemas. Pikka aega lugenuna, ütles naine viimaks: oled sa paha vaim, et ei kao, kui gi lugesin nii mitu korda palvet? Öeldi, et seda sa pelgad ja kaod.]

(Länkelä 1860: 272–273; Survo 2001: 97.)

Mitmel puhul leiame reisikirjadest andmeid selle kohta, et rahvaluule kogumine 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 oma saadikutega. Vastav kontseptsioon vale-Kristusest või muudest vääropetuse levitajatest oli piibliõpetuse kaudu tuntud kindlasti konfessiooniüleselt ja rahvaluulekogujate kirjapanekute järgi tundsid seda nii õigeusklikest kui ka luterlastest Ingerimaa elanikud.³¹ Siiski jääb nende kirjapanekute järgi mulje, et 19. sajandi keskpaigas oli maailmalõpuootus tunnuslik ennekõike nendele piirkondadele, kus olid levinud ekstaatiliselt usuliikumised, mille liikmed valmistasid ette peatselt saabuvaks kohtumõistmiseks ja kehtestasid märksa rangemad normid usklike käitumisele, kui seda oli teinud õigeusu või luterlik kirik. Vastavaid arusaamu on kinnistanud vaimulik kirjandus, mille järele oli kirjaoskajate elanike hulgas suur nõudlus.³² Seda, et rahvapä-

³¹ Antikristuse (eesti 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 Ariste 2005: 34).

³² Arno Survo (2001: 97) peab sedalaadi eshatoloogilisi kujutelmi Ingeri kontekstis oletatavasti linnakeskkonnast pärinevateks, kuid välistada ei saa ka muid võimalusi.

raseid eshatoloogiaid levitasid just nn hüppajad, kinnitab järgmine katke runokogujate T. Tallqvisti ja A. Törneroosi reisikirjast, milles meeste küllatulek seostati lisaks maailmalõpuootustele ka ebatalaliste atmosfäärinähtustega.

Helluntaina tuli rahvas vielä hullummaksi vastamme. Varmaankin olivat jotkut “hyppääjien” apostolit, joitten mielestä runo laulu on pelkkää perkeleen palvelusta, häntä kirkon luona riivanneet. “Antikristuksen käskyläiset 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.

[Suvistepühäl muutus rahvas meie vastu veel hullumaks. Kindlasti olid mõned “hüppajate” apostlid, kelle meelest on runo laul 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 maailma lõppu. Raamatutest olid nad lugenud, et kui erilisi märke hakkab taevas näha olema ja antikristus apostlitega maad mööda liikuma, on käes viimnepäev. Eelmisel talvel oli näha suur saba täht ja nüüd ilmusime meie, kes me kahtlemata olime antikristuse omad, kui nii imelikke ja patuseid talitusi toimetasime. “Nendest on näha ju kohtumõistmis-päeva tulemine,” otsustasid taadid lauluraamatu sõnadega.]

(Tallqvist & Törneroos 1862: 130.)

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, ja sama käinud ka söömise kohta (Tallqvist & Törneros 1862: 131; Survo 2001: 95). Laiemalt levinud oli arusaamine, et ühes runodega anti deemonlike jõudude valdusse oma hing ja sel viisil kirjutati lauljate nimed *kuradi raamatusse* (*pahalaisen kirjaan*; Tallqvist & Törneros 1862: 149). Sarnast tõlgendust, mis samastas rahvaluulekogujad deemonlike olenditega, kohtame ka F. A. Saxbäcki reisikirjas, kelle sõnul arvas külarahvas tal olevat raudhambad, mis viitab otseselt kuratlike atribuutide projitseerimisele härraliku väljanägemisega võõrale (Niemi 1904: 350).³³ Iseloomuliku seigana võib esile tuua sellegi, et mütologiseeritud oli ka raha, mille kogujad lauljatele sõnade eest andsid.

Sanomat tiesivät vielä jutella, että rahat, joita välisti olimme antaneet laulajille palkinnoksi, olivat jälkeinpäin muuttuneet lastuiksi; josta rahvas alkoi arvella tekevämme noitakeinoilla rahoja lastuista.

[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.]

(Tallqvist & Törneros 1862: 131; Survo 2001: 95.)

Viimati mainitud jutumotiiv võõraste antud raha muutumisest väär- tusetuteks laastudeks seostub selgelt rahvapärase demonoloogiaga. Motiiv, mille järgi kuradi kingitud väärtuslikud esemed leitakse hiljem olevat väär- tusetud, on tuntud nt eesti, läti ja leedu kuradimuis- tendites (vt Valk 1998: 190).³⁴ Transformatsioon laastudeks põhineb arvatavasti paberrahade ja laastude välisel sarnasusel.

³³ 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 tingimustes – tunnuslik kõrgklassi esindajate (nt mõisnike) demoniseerimine (vt Valk 1998: 71–84).

³⁴ Vt vastavaid motiive Stith Thompsoni (1955–1958) ja Lena Neulandi (1981) motiiviindeksites: G303.21.1.-2 *Kuradi raha muutub tuhaks, sõnnikuks*; *G303.21.5.-7 *Kuradi raha muutub lehtedeks, söeks, kärnkonnaks*.

Kui eelmised näited pärinesid piirkondadest, kus luterlaste hulgaks olid levinud äratusliikumised, siis sarnaseid lugusid kõneldi runokogujate kohta ka õigeusklike isurite ja vadjalastega asustatud aladel. Et laulude üleskirjutamine ja arvatavasti kogukonna poolt peale surutud tõlgendused runokogujate kaastöölistele hiljem lausa füüsilisi kannatusi tekitasid, annab tunnistust T. Tallqvisti ja A. Törneroosi reisikirjas leiduv lõik Kaprio kihelkonna Luuska (Lužki) isuri külas kogetu kohta.

Eräs akka, joka ensin mielellänsä ilmoitti meille runojansa, joutui hänestä erottuamme 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 takki" meitä repimään kirjoistamme runonsa, tariten takaisin meiltä saamansa juomarahat. Tuskaansa huojentaaksemme olimme myös niin tekevinämme, ja sitte vasta rupesi akan tunto rauhaantumaan.

[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 lohtutus 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.]

(Tallqvist & Törneroos 1862: 152; Nenola 2002: 64–65.)

Nii on rahvapärastes tõlgendustes võõrastele raha eest laulmist käsitletud hinge kuradile müümisena, mille kinnituseks on täiskirjutatud paberilehed. Samalaadset olukorda Soikkola isuri külades kirjeldas vahetu dialoogina oma reisikirjas J. Länkelä – sellelgi puhul kahetses laulja, vana eit, mõne aja eest lauldud laule, süüdistades runokogujaid oma hinge põrgusse viimises (Länkelä 1860: 268–269). Samade arusaamade modifikatsiooni, millesse oli kaasatud ka ingellik ilmutus, pani mõned aastad hiljem kirja O. Groundstroem, kellele kõneldi Säätinä külas, et

[--] 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.

[[---] 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 Stefanuse-kadunukese saatusest.]³⁵

(Tõlge soome keelde Niemi 1904: 412.)

Ka Volmari Porkka reisikirjas leidub kirjeldus Hevaa isurite kohta, et nood keeldusid laulmast, sest valmistusid armulauaks ega soovinud end patuste tegevustega koormata. Samas pani koguja kirja rahvapärase tõlgenduse, et *Manala maile minnes* ootab laulmiskeelu rikkujaid keeltpidi ülesriputamine (Porkka 1886: 153; Survo 2001: 98). Veel hilisem kirjeldus Vihtori Alava reisikirjas vahendab omakorda varem samas piirkonnas töötanud V. Porkkaga seostatud lugu, mille kohaselt pidid lauljad omaenda sõrmest verd võtma ja 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.

Kokkuvõtteks võib eelneva põhjal runokogujate paradigmaatilise demoniseerumise põhjustena välja tuua lisaks võõrakartusele vähemalt kaks seika, mis on johtunud toonasest kogumispraktikast. Ilmselt andsid vähemalt osaliselt sellisteks tõlgendusteks aineksest laulude eest makstud raha ja laulude üleskirjutamine, st suuliste traditsiooni kirjalikeks ülestähendusteks muutmine.

Runokogujad esindasid kapitaliseeruvat maailma, milles rahalistel suhetel oli oma väljakujunenud koht. Raha maksmine oli viis, millega stipendiaadid said motiveerida inimesi kulutama oma aega

³⁵ Kirjutaja tõmbas nii paralleeli Püha Stefanuse, esimese teadaoleva kristliku märtriga, kes loobiti kividega surnuks 34.–35. aastal (vt Ap 6: 11–14; Ap 7: 54–60; Ap 8: 12).

sellele neile üsna mõistetamatule tegevusele. Korduvalt leiame reisikirjadest viiteid, kus runokogujad väljendavad vaevusi oma missiooni seletamisel, ning ka nende vastuolulisi tõdemusi, 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 eespool käsitletud tõlgendused põhinesid kristlikul õpetusel, mis seostas raha kuradiga (vt Mt 4, 9; 1 Ti 6, 9–10). Selline ühendus on universaalne 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 müümisenena tõenäoliselt ka sel põhjusel, et rahvale endale ei olnud vanad runod midagi hinnalist – kohalikus kõnepruugis kasutati nt F. A. Saxbäcki järgi sedalaadi rahvalaulude kohta pejoratiivset nimetust *lörpötykset* (vrd Niemi 1904: 320, 347, 350–351; Survo 2001: 96).³⁶

Suuline pärimus muutus rahvuslikuks pärandiks alles kogujate vahendusel, kes lauldu või lausunud sõna paberil visualiseerisid. Seegi tegevus oli rahvapärastes tõlgendustes omal moel mütológiseeritud (või demoniseeritud) asetatuna kristlikku pärimuse konteksti. Runokogujate lauluvihi kud seostati *kuradi raamatuga*, millesse saatan patuste nimesid üles kirjutab.³⁷ Eespool toodud T. Tallqvisti ja A. Törneroo si 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 materialsatsioonide seos kujutelmaga laulja hinge kaasaviimisest. Sellised konstruktsioonid võiksid viidata rahvapärasele hingekontseptsioonile, mille alusel osa hingest või selle väest kandub kaasa kirjapandud sõnade või inimesest tehtud graafilise kujutisega. Eelnevaga

³⁶ See on kujukas näide eemilise žanrinimetuse kasutamise kohta uuritavas kogukonnas, mis vastandus selgelt uurijate poolt neile folkloorivormidele omistatud tähendus- ja väärtuskategooriatega.

³⁷ Vt nt Ingeriski tuntud muistendeid, milles kurat kirikus magajate või naerjate nimed lehmanahale kirja paneb (vt Jauhiainen 1998: E 1221).

ühenduses on huvipakkuv sellele perioodile omane rahvapärane suhtumine kirjasõnasse laiemalt. Mitmel puhul tuleb esile tõdemus, et kirja pandud sõna samastati ennekõike vaimuliku kirjandusega ja ilmalike laulude dokumenteerimine oli selles kontekstis sobimatu tegevus.

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 ja tunnistasid püha kolmainsust. Ometigi leiame runokogujate reisikirjadest rohkesti osutusi isurite ja vadjalaste usundiliste arusaamade paganlikule algupärale või lausa nende usu paganlikule olemusele. Ilmselt oli Soome Kirjanduse Selts andnud stipendiaatidele juhised teha tähelepanekuid *soome vanade jumalate* ja nendega seotud kultuse kohta, sest sellekohaseid märkusi leiab pea kõigist reisikirjadest. Neid kirjeldusi lugedes kujuneb samas veendumus, et runokogujatel oli välitööretkedele minnes välja kujunenud idealiseeritud nägemus, missugune võis olla kunagine muinassoome usund, mille heiaastusi nad oma reisikirjadeski jäädvustada püüdsid.

Vaadeldes reisikirjades esinevaid diskursiivseid konstruktsioone, võib esile tuua mitu lähenemist. Osa uurijaid, nt F. A. Saxbäck, pidas 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* (Niemi 1904: 341, 344). Hoolimata äsjamainitud vähesest tuntutusest refereeris runokoguja siiski oma reisikirjas mitut lugu veehaldjast, kelle olemasolu *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 degeneerumise idee: paganlikud jumalused olid oma aja ära ela-

nud nii nagu ka nendega seotud riitused, mis olid mandunud A. Ahlqvisti sõnu kasutades kahvatuks *nõiduse tegemiseks* (vrd Niemi 1904: 217–218).

F. A. Saxbäck pidas ilmseiks muinasusu avaldumisvormideks ka loitse, mida siiski vähemalt osaliselt vanemad teadjad teadlikult noorematele edasi andsid, sest need olid säilitanud oma aktuaalsuse mitmesuguste hädade ja haiguste ravimisel (Niemi 1904: 340).³⁸ Kuigi F. A. Saxbäck ise esindas ilmselgelt ratsionaalset maailma-vaadet, leiame tema reisikirjast mõjusa kirjelduse loitsimissituatsioonist lämbel äikselisel suveõhtul, milles segunesid nimetu loitsija jõuline esitus ja võimsad atmosfäärinähtused. Uuriija lennukasse nägemuspilti olid kaasatud nii kunagised (allaheidetud) jumalad ja haldjad, endised suured loitsijad kui ka kirjutaja enda hamletlik sisemonoloog.

Päivä oli ollut kuuma ja iltasella peitettiin taivas sakeilla mustilla pilvilla, joista Ukko jyrysten joutumiseen ampui nuoliansa. Liekkö tämä vaikuttanut minuun eli mikä lienee ollut synnä, 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 lohtiat 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 pimedestään 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?

³⁸ Sel põhjusel ei tahtnud loitsuteadjad mitte alati ravisõnu uurijaile "ära anda", sest endise kasutaja jaoks kaotasid need runokoguja poolt kirjapanekuga oma väe (Porkka 1886: 157; vrd Survo 2001: 98).

[Päev oli olnud kuum ja õhtul kattus taevast 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, kuhu veetlevad, kuid samas hirmutavad varjud tahtsid mind 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 toaksin veel kord nende sügavad mõtted inimestele ilmsiks ja kas jaksaksin tuua soome vanad kangelaused pimedusest päevalgele 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 tuppas, kus laulja, nii 80-aastane eit, ja mina olime. Oli see äike, kes näitas taevast oma viha sel puhul, et tema sõnu õpetatakse võõrale, kes siiski ei tahtnud talle end anda?]

(Niemi 1904: 354–355.)

Teine uurijate reisikirjades esile tulev lähenemine rõhutas vadja ja isuri rahvausundi sünkretistlikkust, kristlike ja paganlike algete põimumist. 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 nt J. Länkelä pühade puude ja kivide juurde kogunemist ja seal omalaadsete jumalateenistuseladsete pidustuste korraldamist.

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.

[Üht Soomest pärit meest, Tuomas Tuult, kuulsin mainivat isureid mitmes paigas salaja kogunemas metsa või mujale üksil-

dasse paika mõne kivi või puu juurde oma pühi pidades. Nõnda sõnas ta Harjavallas olevat suure kivi, mille ümber peavad nad midagi jumalateenistusesarnast. 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.]

(Länkelä 1860: 275–276; Survo 2001: 69.)

Pühade puude ja kivide mainimisele on tunnuslik, et kirjeldused on üsna lakoonilised, runokogujad polnud ise sedalaadi kultusega kokku puutunud, vaid nad vahendasid teadmisi, mida neil õnnesutus saada kohalike luteriusulistelt või mis olid nendeni jõudnud kuulduste vahendusel. Näiteks järgmises T. Tallqvisti ja A. Törneroosi reisikirjalõiguses on teave pühadele puudele ja kividele ohvritoomise kohta väga üldsõnaline ning lugu privaatsfääri liikunud tava hülgamisest on esitatud selgelt luterliku kõrvalseisja vaatepunktist.

Pyhiä puita ja kiviä kuuluu Inkeröisilla joissakuissa paikoissa olevan. Näiden tykönä olivat he näihin aikoihin asti tehneet jonkunlaista 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.

[Pühased puid ja kive kuulukse isureil kusagil kohtades olivat. Nende juures on nad praeguse ajani läbi viinud mingisugust ohverdamist, nagu näiteks kalkanud äsja poeginud lehma esimese piima püha puu juurele. Köneldakse, et nendest mõõda 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 puu maha jätma.]

(Tallqvist & Törneros 1862: 156.)

Tõenäoliselt oli mainitud *paganausuliste* toimingute puhul tegemist perifeersetel aladel õigeusu kirikupraksisesse kaasatud loodusobjektide kultusega, mida on dokumenteeritud vadja ja isuri rahvausundis nii varasematel kui ka hilisematel uurimisperiodidel (vt nt Porthan 1802; Lavrov 2000; Västriik 1999; 2007). Sedalaadi tavad kõitsid 18. sajandi alguses kirikuvõime ja sajandi lõpupoole senitundmatuid rahvakilde avastanud õpetlasi ning siis olid vastavad kirjeldused märksa üksikasjalisemad. Samas olid varasemate andmete põhjal nimetatud pühakohtades läbi viidud kultuslikud toimingud rohkemal või vähemal määral seotud õigeusklike kirikupühade ja tavadega. See seos 19. sajandi uurijate poolt siiski kajastamist ei leidnud. Vaevalt, et vastavad rahvapärased riitused oleksid 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 ilmselt raske mõista, kuidas õigeusu kirikuvõimud rahvapäraseid kombeid sallisid või lausa soosisid.

Mainittava on vielä, kuinka Inkeröisten 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 rinnattain.

[Mainimisväärt on veel, kuidas isurite usk ja nõidus on sageli nõnda segunenud teineteisega, et need on teatud tingimustes üheväärsed ja mõlemat kasutatakse vahetevahel paralleelselt, mistõttu nad ei pea nõidumist üldse patuks.]

(Tallqvist & Törneroo 1862: 156; Nenola 2002: 65.)

Selles ühenduses osutasid mitmed uurijad muu hulgas õigeusu preestrite kohandumisele kohalike tavadega – näiteks kas või kevadisel karja väljalaskmisel, milles osalesid kõrvuti loitse teadvad naised ja 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 luterlikest 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 ja pidustustest võttis osa kohalik preester, oli Soikkola poolsaare isurite suvistes pidustustes tavatult rohkesti mittekristlikke elemente, mis pani runokogujad tõdema, et tegemist on paganlusse kalduva ettevõtmisega. Oma reisi- kirjas üksikasjaliselt Taarinaisi külas eeliapäeva tähistamist kirjeldanud O. Groundstroem nimetas omaenda nahal kogetule toetudes, et *inkeroisilla ovat kristilliset ja pakanalliset käsiteet niin sekäisin, että on vaikeata sanoa kumpaa uskontoa he oikeastaan tunnustavat* [isuritel on kristlikud ja paganlikud mõisted nii segamini, et on raske öelda, kumba usku nad õieti tunnustavad] (tõlge soome keelde Niemi 1904: 413). Segunemise näiteks tõi uurija kombe pruulida eeliapäevaks piksega seostatud kristlike pühakute tarbeks õlut, mille kohta ta esitas ka põhjaliku kirjelduse. Sellesse olid kätketud nii kombe algupära avav rahvapärane seletuslugu kui ka riitust saatvad laulud.

Uhrin ja muut pakanalliset tavat ovat vielä sangen tavallisia inkeroisilla; 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 lyödä alas kylään ja hävittänyt raesateilla vuodentulon; mutta sittenkun talonpojat olivat alkaneet uhrata olutta hänelle 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 riiheen, 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 pirskotetaan riihen seinille ja lattialle olutta; sitten juodaan loppu olut laulaen ja piiritanssia tanssien. Olut ja menot kutsutaan "vakkoveksi".

[Ohvrid ja paganlikud tavad on veel üsna tavalised isuritel; nii näiteks on rahvas Taarinaisi külas otsustanud igal aastal teha eeliapäeval õlut Pühale Eeliale ja Pühale Peetrusele, et

lepitada nende viha, mille esiisad mingil viisil on enda peale kutsunud; mitmeid kordi on Püha Eelias 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 ohverdama ära jätta ja kohe on aastasaak olnud kehvem või juhtunud mõni õnnetus. Iga taluperemees 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: Eelia, 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 ringtantse tantsides. Õlut ja toimingut kutsutakse "vakkove".³⁹]

(Niemi 1904: 413–414.)

Kuigi kirjutaja üldhinnang pidustustele oli negatiivne, tõdes ta ometi, et seal viibimine andis laulukogujale võimaluse jälgida talupoegade tavadid, 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 O. Groundstroem tähele ka runode puhul, mida ta Serepetta kihelkonna isureilt üles kirjutas. Nii mainis ta näiteks ühe laulu kommentaaris, et Ylä-Ruitsa (Verhneruditsa) külas oli valdav *täielik kristlike ja paganlike mõistete segunemine ja segiajamine*, nii et uuriija sai tõdeda, et lauljatele oli õpetus pühast kolmainust täiesti tundmatu (SKVR IV₁: 1343). Kahtlemata on seegi tähelepanek esitatud luterliku taustaga õpetlase positsioonilt, mis pidas rahvapäraseid kristluse tõlgendusi paganluse avaldumisvormideks.

Omalt moel 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. Selle näitlikustamiseks sobib katke J. Länkelä reisikirjast, milles ta võrdles isuri ma-

³⁹ Isuri *vakkove*-institutsioonist (vrd vadja *bratšina*; eesti *vakusepidu*) vt lähemalt Haavio 1963: 68–74, 84–95.

tusekombeid samojeedide vastavate arusaamadega. Lisaks sarnasuste osutamisele kombestikus kasutas runokoguja samalaadset rinnastust isuri naiste rahvarõivaste kirjeldamisel, mida ta võrdles hantide rõivastega (Länkelä 1860: 282). Iseloomulik on siin see, et mõlemal juhul viitas runokoguja Matias Aleksanteri Castrénile kui infoallikale ja suurele autoriteedile, mis kinnitab nende kirjelduste kuulumist samasse uurimisparadigmasse.

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.

[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 kirstu, mida siis hulgakesi valvatakse, kuni minnakse matustele. Nüüd itketakse kordamööda.]

(Länkelä 1860: 274.)

Rohkesti huvitavaid etnograafilisi kirjeldusi leidubki reisikirjades isurite ja vadjalaste surmakultuuri kohta, mida võib 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 ja ühise sööminguga surnuid regulaarselt mälestada (vt Länkelä 1860: 274–275). Paljudel juhtudel pidasid uurijad vajalikuks kirjeldada vadjalaste ja isurite *imelikku tava* surnuid itkeda, mille juurde käis ka nt omalaadne surnutega suhtlemine, et välja selgitada, missuguseid mälestusroogasid nad eelistaksid (vt Tallqvist & Törneroo 1862: 154–155). Mainimist leidsid käsud ja keelud, mis kaasnesid lahkunuga ümberkäimisel ja mälestamisel kuus nädalat pärast surma (vaikusenõue, veeanuma asetamine aknalauale, õlgede põletamine külapiiril; vt nt Niemi 1904: 409–410). Esile on tõstetud ka õigeusklike erilist surnukartust matustejärgsel perioodil, kuigi lahkunu ei ilmunud siis uskumuste kohaselt enam lagunenenud kalmulisena, vaid mõne kauni linnu kujul (*tuuvina, sirkkusena eli muuna ilmalintuisena*; Tallqvist & Törneroo 1862: 155).

KOKKUVÕTTEKS

Soome uurijate huvi vadjalaste ja isurite keele, rahvaluule ja usundi vastu 19. sajandil oli seotud konkreetsete geopoliitiliste muutustega, mis tõi Soome Venemaa impeeriumi koosseisu. Samal ajajärgul kinnistus soome-ugri rahvaste suguluse idee, mis võeti omaks soome rahvusliku liikumise poolt ja suunas omakorda uurijaid tegelema idapool asuvate 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 iseloomustab sellel perioodil Karjala eeskujul *eepikaihatus*, mis tähendas seda, et nad kirjutasid üles peaasjalikult vanu rahvalaule ja loitse. Aktuaalsete usundiliste arusaamade kohta leidub andmeid runokogujate reisikirjades, mis samas vahendavad teavet ka uurijatel piirkonna elanikega kontakti saamisel tekkinud probleemide kohta.

Uurijad kogesid teiseusuliste küladesse saabumisel sageli võõristust, õigeusklikke peeti vähem tsiviliseerituteks ning nende mahajäämist põhjendati vähese usulise hariduse ja õigeusu preestrite negatiivse mõjuga. Kuigi *õigeusklikke soomlasi* peeti paremateks laulutundjateks, ei olnud luterliku taustaga uurijatel lihtne nendega kontakti saavutada ja paljudel juhtudel tekkisid konfliktid. Uurijatel ja lauluteadajatel oli ilmselgelt erinev ideoloogiline ja kultuuriline orientatsioon. Fennomaanidest õpetlased otsisid arhailisi mütoloožilisi 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 ja rõhutas pigem usulist ühtsust õigeusu kiriku sees. Konfliktisituatsioonideks andsid põhjust nii uurijate rahvast erinev konfessionaalne kuulusus ja sotsiaalne taust kui ka nende huvi minevikulise pärimuse vastu. Reisikirjelduste põhjal leidis aset Soomest tulnud runokogujate paradigmaatiline demoniseerimine, milleks andsid põhjust uurijate kasutatud töömeetodid ning nende tegevuse eesmärkide vähenemine mõistmine, seda just usuliselt aktiivsemates piirkondades. Sedalaadi rahvapärased tõlgendused lähtusid kristlikust õpetusest, mis seostas omavahel raha ja deemonlikud olendid, laulusõnade üleskirjutamise ja arhailised hingeakujutelmad, võõraste ilmumise ja eshatoloogilised ootused.

Kuigi uurijate tegevuse tõlgendamine rahva seas lähtus selgelt kristlikust õpetusest ja retoorikast, 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. Uurijate tähelepanu kõitsid sageli ka vanapärase surmakultuuri ilmingud, mis õigeusklikel erinesid oluliselt luterlike talupoegade vastavatest tavadest. Tahtmata eitada, et vadjalaste ja isurite rahvausundis oli sellel ajal vanu, eelkristlikke jooni, võib uurijate sellistes seisukohtades näha neid õigeusklikke rühmi eksotiseerivat lähenemist, mille puhul teadlikult pöörati rohkem tähelepanu arhailistele usundilistele arusaamadele ja omakorda vähendati õigeusklike elementide

osatahtsust. 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. Uurijate lähenemist sellel ajastul iseloomustab ka paralleelide tõmbamine kaugemate sugulasrahvastega.

19. sajandi soome uurijate reisikirjades näeme mõlemapoolset, nii uurijate kui ka rahva vastastikust võõrakspidamist või lausa mütologiseerimist, mis põhines kultuurilistel ja ennekõike usulistel erinevustel. Eelöeldu seletab, miks nendel retkedel loodud kultuurikirjeldused sisaldavad diskursiivseid konstruktsioone, mis on kantud kadumisretoorikast, eri konfessioonide vastandamisest ja uuritavate eksotiseerimisest. Ilmselt kajastub sellistes seisukohtades ka vastuolu laulukogujate ootuste ja Ingerimaa tegelikkuse vahel.

KIRJANDUS

- Abu-Lughod, Lila 1991. *Writing against Culture*. Fox, Richard G. (toim). *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe (New Mexico): School of American Research Press, lk 137–162.
- Ahlqvist, August 1856a. Wiron nykyisemmästä kirjallisuudesta. *Suomi* 1855 (15). Helsingfors: Finska Litteratur-Sällskapetets förlag, lk 1–109.
- Ahlqvist, August 1856b. *Wotisk Grammatik jemte språkprof och ordförteckning*. Acta Societatis scientiarum fennicae 5: 1. Helsingfors: Finska vetenskaps-societeten.
- Ahlqvist, August (toim) 1869. *Suomalainen murteiskirja: Tahi: Lukemisia viron, karjalan, vatjan, vepsän ja liivin kiellilä: Suomalaiesten sanastojen kanssa*. Helsinki: Edlund.
- Ahlqvist, August 1982. *Kirjeet: Kielimiehen ja kaukomatkailijan viestejä 1845–1889*. Hirvonen, Maija & Lahikainen, Kaisu (toim). Suomalaisen Kirjallisuuden seuran toimituksia 374. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Akiander, Matthias 1860. Springarsekten. *Historiska upplysningar om religiösa rörelserna i Finland i äldre och senare tider* IV. Helsingfors: Kejserliga Alexanders-Universitet, lk 130–206.
- Anttonen, Pertti J. 2005. *Tradition through Modernity: Postmodernism and the Nation-State in Folklore Scholarship*. Studia Fennica Folkloristica 15. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Ariste, Paul 2005. *Vadja päevikud: 1942–1980*. Litteraria: Eesti kultuuriloo allikmaterjale 22. Västriik, Ergo-Hart (koost). Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.

- Branch, Mihael 1973. *A. J. Sjögren: Studies of the North*. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia 152. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Clifford, James 1986. Introduction: Partial Truths. Clifford, James & Marcus, George E. (toim). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley & London: University of California Press, lk 1–26.
- Ernits, Enn 1996. Vatjalaisten assimiloitumisen historiaa. Julku, Kyösti *et al.* (koost). *Congressus Primus Historiae Fenno-Ugricae* 1. Historia Fenno-Ugrica 1: 1. Oulu: Societas Historiae Fenno-Ugricae, lk 193–206.
- Ernits, Enn 2006. Vadja liikkumisesta ja kirjakeelestä. *Keel ja Kirjandus* 1, lk 83–85.
- Europaeus, David Emanuel Daniel 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. joulukuuta 2007).
- Fabian, Johannes 2001. Ethnographic Objectivity: From Rigor to Vigor. Fabian, Johannes. *Anthropology with an Attitude: Critical Essays*. Stanford: Stanford University Press, lk 11–32.
- Forsberg (= Alava), Vihtori 1893. Kesämatkani Länsi-Inkeriin v. 1892. *Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran keskustelemukset v. 1892–1893*. Suomi: Kirjoituksia isän-maallisista aineista 3: 7. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, lk 51–57.
- Georgi, Johann Gottlieb von 1776. *Beschreibung aller Nationen des Russischen Reichs, ihrer Lebensart, Religion, Gebräuche, Wohnungen, Kleidungen und übrigen Merkwürdigkeiten* 1: *Nationen vom Finnischen Stamm*. St. Petersburg: Carl Wilhelm Mueller.
- Gröndahl, Satu M. 1997. *En ofullkomliga traditionen: Bilden av Ingermanlands kvinnliga runotradition*. *Studia Uralica Upsaliensia* 27. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
- Haavio, Martti 1963. *Heilige Haine in Ingermanland*. Folklore Fellows' Communications 189. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia.
- Haltsonen, Sulo 1957. *Runoretki Inkeriin v. 1853: Lisätietoja D. E. D. Europaeuksen runokeruun historiaan*. Suomi 107: 4. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Haltsonen, Sulo 1958. Lönnrotin keräämät vatjalaiset itkut. *Virittäjä: Kotikielen seuran aikakauslehti* 2, lk 183–189.
- Haltsonen, Sulo 1961. August Ahlqvistin Vatjan ja Viron matkat v. 1854–1855. *Virittäjä: Kotikielen seuran aikakauslehti* 1, lk 62–71.
- Haltsonen, Sulo 2004. Vanha Tuutari: Tuntemattoman tekijän käsikirjoitus 19. vuosisadan alusta. Laaksonen, Pekka & Knuutila, Seppo & Piela, Ulla (toim). *Kenttäkysymyksiä*. Kalevalaseuran vuosikirja 83. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, lk 228–234.
- Heinonen, Kati 2005. *Armas Launiksen fonogrammit Soikkolasta: Laulutavan, runon ja laulutilanteen välisiä yhteyksiä kalevalamittaisessa runoudessa*. Pro gradu-tutkielma. Helsinki: Helsingin yliopiston kulttuurien tutkimuksen laitos, folkloristiikka (<https://oa.doria.fi/bitstream/handle/10024/919/armauslau.pdf?sequence=2> – 24. syyskuuta 2007).
- Heinsoo, Heinike 2006. Paul Ariste ja Vaipoole vadjalased. *Emakeele Seltsi Aastaraamat* 51 (2005), lk 222–238 (vt ka <http://www.ceeol.com/asp/getdocument>).

- aspx? logid=5&id=89ae23bb-ba7d-40e3-8cf9-85940a894ca4 – 24. september 2007) .
- Honko, Lauri 1991. *Geisterglaube in Ingermanland* 1. Folklore Fellows' Communications 185: Studia Ingrica. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Isurid s.a. Eesti Rahva Muuseum: Teadustöö (<http://www.erm.ee/?lang=EST&node=647&parent=83> – 24. September 2007).
- Itkonen, Erkki 1941. Lappalaista merkitsevistä nimityksistä ja niiden historiallisesta taustasta. *Virittäjä: Kotikielen seuran aikakauslehti* 1, lk 76–93.
- Jauhiainen, Marjatta 1998. *The Type and Motif Index of Finnish Belief Legends and Memorates*. Folklore Fellows' Communications 267. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Kirkinen, Heikki 1987. Ijan käynnit Karjalassa 1534–1535. Kirkinen, Heikki. *Byzantin perinne ja Suomi: Kirjoituksia Idän kirkon historiasta*. Joensuu: Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto, lk 119–133.
- Korhonen, Mikko 1986. *Fino-Ugrian Language Studies in Finland 1828–1918*. The history of learning and science in Finland 1828–1918, 11. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- Korhonen, Mikko & Suhonen, Seppo & Virtaranta, Pertti 1983. *Sata vuotta suomen sukua tutkimassa: 100-vuotias Suomalais-ugrilainen Seura*. Espoo: Weilin + Göös.
- Köppen 1851 = Коппен, Петр И. (= Köppen, Peter von). *Водь в С.-Петербургской губернии: Отрывок из пояснительнаго текста к этнографической карте С.-Петербургской губернии*. С.-Петербург: [s. n.].
- Köppen, Peter von 1855. Die von Ingriern bewohnten Dörfer im St. Petersburgischen Gouvernement. *Mélanges Russes tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg* 2. St.-Petersbourg: L'Académie Impériale des Sciences, lk 355–368.
- Künnap, Ago 1974. Matias Aleksanteri Castrén (1813–1852). Künnap, Ago & Palmeos, Paula & Seilenthal, Tõnu. *Põhja ja itta: Lehekülgi meie sugulaskeelte uurimisloost*. Mosaiik 9. Tallinn: Valgus, lk 100–124.
- Лавров 2000 = Лавров, Александр С. 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.
- Länkelä, Jaako 1860. Matkakertomus. *Suomi: Tidskrift i fosterländska ämnen* 1859. 19. Helsingfors: Finska Litteratur-Sällskapetets förlag, lk 265–292.
- Lönnrot, Elias 1990. *Valitut teokset 1: Kirjeet*. Majamaa, Rajja (toim). Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 510. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Mathisen, Stein R. 2000. Travels and Narratives: Itinerant Constructions of a Homogenous Sami Heritage. Anttonen, Pertti J. & Siikala, Anna-Leena & Mathisen, Stein R. & Magnusson, Leif (toim). *Folklore, Heritage Politics and Ethnic Diversity: A Festschrift for Barbro Klein*. Botkyrka: Multicultural Centre, lk 179–205.

- Mikkola, Jooseppi Julius 1932. *Inkerimaan krieganuskoisten käännytyksestä vuosina 1683–1700*. Historiallinen Arkisto 39: 5. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
- Mägiste, Julius 1956. Ett uttalande från 1680-talet om ingrikernas och voternas ursprung. *Svio Estonica: studier utgivna av Svensk-estniska samfundet = Akadeemilise Rootsi-Eesti Seltsi toimetused* 13: 4. Lund, lk 201–207.
- Nenola, Aili 2002. *Inkerin itkuvirret = Ingrian Laments*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 735. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Neuland, Lena 1981. *Motif-Index of Latvian Folktales and Legends*. Folklore Fellows' Communications 229. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Niemi, Aukusti Robert (toim) 1904. *Runonkerääjimmme matkakertomuksia 1830-luvulta 1880-luvulle*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 109. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Niemi, Aukusti Robert 1905. *D. E. D. Europæuksen kirjeitä ja matkakertomuksia*. Suomi 4: 3: 1. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Ojansuu, Heikki 1906. Henrik Gabriel Porthanin vatjalaisharrastukset. *Virittäjä: Kotikielen seuran aikakauslehti* 1, lk 1–5.
- Palmeos, Paula 1974. Antal Reguly (1819–1858). Künnap, Ago & Palmeos, Paula & Seilenthal, Tõnu. *Põhja ja itta: Lehekülgi meie sugulaskeelte uurimislööst*. Mosaiik 9. Tallinn: Valgus, lk 80–99.
- Porkka, Volmari 1886. Kertomus runonkeruu-matkasta, jonka v. 1883 kesällä teki Inkeriin Volmari Porkka. *Suomi: Kirjoituksia isän-maallisista aineista* 2: 19. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, lk 149–169.
- Porthan, Henrik Gabriel 1802. Något om Watländarenas seder. *Åbo Tidning* 65, 18. august, lk 1–3 (<http://digi.lib.helsinki.fi/sanomalehti/secure/showPage.html?action=pdf&id=98882&conversationId=1> – 3. juuni 2007).
- Reguly, Antal 1958. *Vatjalaismuistiinpanot: (Aufzeichnungen über die Woten): 1841*. Haltsonen, Sulo (koost). Suomalais-ugrilaisen Seuran aikakauskirja 60: 3. Helsinki: Suomalais-ugrilainen Seura.
- Ränk, Gustav 1960. *Vatjalaiset*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 267. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Salminen, Väinö 1929a. *Kertovien runojen historiaa: Inkeri*. Suomi 5: 8: 1. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Salminen, Väinö 1929b. *Tutkimus vatjalaisten runojen alkuperästä*. Suomi 5: 7: 1. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Salminen, Väinö 1944. Suurin vatjalainen runonlaulaja. *Heimokansa* 3. Helsinki: Suomen heimotyöseura, lk 103–106.
- Schlözer, August Ludwig von 1771. *Allgemeine Nordische Geschichte: Aus den neuesten und besten Nordischen Schriftstellern und nach eigenen Untersuchungen beschrieben*. Halle: Johann Justinus Gebauer.
- Sihvo, Hannes 1973. *Karjalan kuva: Karelianismien taustaa ja vaihteita autonomian aikana*. Joensuun korkeakoulun julkaisu: Sarja A: 4. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 314. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

- Sihvo, Pirjo 1991. Savakoita, äyrämöisiä, inkerikoita. Nevalainen, Pekka & Sihvo, Hannes (toim). *Inkeri: Historia, kansa, kulttuuri*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 547. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, lk 179–196.
- Sjögren, Andreas Johan 1833. *Ueber die Finnische Bevölkerung des St. Petersburgischen Gouvernements und ueber den Ursprung des Namens Ingermannland*. St. Petersburg: Academie Impeiriale des Sciences.
- SKVR IV₁ = Salminen, Väinö (toim) 1925. *Suomen kansan vanhat runot 4: 1: Keski-Inkerin runot 1: toisinnot 1–1503*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 140: 1. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Survo, Arno 2001. *Magian kieli: Neuvosto-Inkeri symbolisena periferiana*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 820. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Šlogina 2003 = Шлыгина, Наталья В. Водь и ижора. Клементьев, Евгений И. & Шлыгина, Наталья В. (toim). *Прибалтийско-финские народы России. Народы и культуры*. Москва: Наука, lk 553–620.
- Tallqvist, Theodor & Törneros, Antti 1862. Kertomus Runonkeruu-matkasta Inkerissä, kesällä 1859. *Suomi: Tidskrift i fosterländska ämnen 1860*. 20. Helsingfors: Finska Litteratur-Sällskapetets förlag, lk 125–157.
- 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.
- Trefurt, Friedrich Ludolf 1783. Von den Tschuden. Gadebusch, Friedrich Konrad. *Versuche in der livländischen Geschichtskunde und Rechtsgelehrsamkeit I: 5. Stück*. Riga: Johann Friedrich Hartknoch, lk 1–28.
- Vadjalased s.a. Eesti Rahva Muuseum: Teadustöö (<http://www.erm.ee/?lang=EST&node=648&parent=83> – 10. august 2007).
- Valk, Ülo 1998. *Allilma isand: kuradi ilmumiskujud eesti rahvausus*. Eesti Rahva Muuseumi sari 1. Tartu: Eesti Rahva Muuseum.
- Valk, Ülo 2004. On the Discursive Foundations of Estonian Folkloristics: A Farmer's View of Vision. Kõresaar, Ene & Leete, Art (toim). *Everyday Life and Cultural Patterns: International Festschrift for Elle Vunder*. Studies in Folk Culture 3. Tartu: Tartu University Press, lk 265–272.
- Vasenkari, Maria & Pekkala, Armi 2000. Dialogic Methodology. Honko, Lauri (toim). *Thick Corpus, Organic Variation and Textuality in Oral Tradition*. Studia Fennica Folkloristica 7. Helsinki: Finnish Literature Society, lk 243–254.
- Viikberg, Jüri 1993a. Isurid. Kolga, Margus & Tõnurist, Igor & Vaba, Lembit & Viikberg, Jüri. *Vene impeerumi rahvaste punane raamat*. Tallinn: [Vagabund], lk 132–137.
- Viikberg, Jüri 1993b. Vadjalased. Kolga, Margus & Tõnurist, Igor & Vaba, Lembit & Viikberg, Jüri. *Vene impeerumi rahvaste punane raamat*. Tallinn: [Vagabund], lk 339–344.
- Viikberg, Jüri 2001a. The Izhorians or Ingrians. Kolga, Margus & Tõnurist, Igor & Vaba, Lembit & Viikberg, Jüri 2001. *The Red Book of the Peoples of the*

- Russian Empire*. Tallinn: Estada Kirjastus, lk 154–159 (vt ka <http://www.eki.ee/books/redbook/izhorians.shtml> – 3. juuni 2007).
- Viikberg, Jüri 2001b. The Votes. Kolga, Margus & Tõnurist, Igor & Vaba, Lembit & Viikberg, Jüri. *The Red Book of the Peoples of the Russian Empire*. Tallinn: Estada Kirjastus, lk 356–362 (vt ka <http://www.eki.ee/books/redbook/votes.shtml> – 3. juuni 2007).
- Västriik, Ergo-Hart 1999. The Legends of the Ilyosha Village Chapel in Votian Folk Tradition. Valk, Ülo (toim). *Studies in Folklore and Popular Religion = Tõid folkloori ja rahvausundi alalt 2*. Tartu: University of Tartu, lk 173–207.
- 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, lk 151–175 (vt ka <http://www.folklore.ee/folklore/vol28/vastrik.pdf> – 3. juuni 2007).
- Västriik, Ergo-Hart 2006. Jõgõperä “Linnud” augustis Eestis. *Fenno-Ugria infoleht* 3 (34), lk 2–3 (vt ka http://www.suri.ee/il/2006/Infoleht3_34_2006_uus.pdf – 24. september 2007).
- Västriik, Ergo-Hart 2007. *Vadjalaste ja isurite usundi kirjeldamine keskajast 20. sajandi esimese pooleni: Alliktekstid, representatsioonid ja tõlgendused*. Dissertationes folkloristicae Universitatis Tartuensis 9. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus (vt ka http://dspace.utlib.ee/dspace/bitstream/10062/3458/1/vastrik_ergo-hart.pdf – 2. oktoober 2007).
- Wilson, William Albert 1976. *Folklore and Nationalism in Modern Finland*. Bloomington: Indiana University Press.
- Öpik, Elina 1970. *Vadjalastest ja isuritest XVIII sajandi lõpul: Etnograafilisi ja lingvistilisi materjale F. Tumanski Peterburi kubermangu kirjelduses*. Tallinn: Valgus.

Summary

DESCRIPTIONS ON VOTIAN AND IZHORIAN RELIGION IN THE TRAVELOGUES OF THE 19TH CENTURY FINNISH SCHOLARS

Votians and Izhorians as separate ethnic groups were discovered at the end of the 18th century by “enlightened” scholars, though the actual scholarly research of these peoples started only in the 19th century. Field trips with the aim to collect data about their language and folklore had been carried out since the 1830s predominantly by Finnish scholars whose activities should be viewed in the context of Finnish nationalism. Scholars were looking for these manifestations of traditional culture that had already disappeared in Finland but

were considered to be still “alive” in peripheral regions. Votians and Izhorians were regarded as Finnish compatriots who were living outside Finland but who were seen to form the “national body” of Finns.

Finnish scholars made the first trips to Ingria with an aim to collect archaic folk songs and use them in the Finnish national epic *Kalevala*. Later this was replaced by initiatives to study unwritten languages and traditions of kindred peoples of the Finno-Ugric language family, a research paradigm that was pioneered by M.A. Castrén and developed by many other outstanding Finnish scholars. It is important to remember that these trips too were made with the intention to study Finnish prehistory and poetry. Linguistic “relatives” in the margins of Finnishness came to denote the past of modern Finland and provided a “window” to the past.

Two different strategies can be distinguished while analyzing the practices how ethnographic knowledge about Votians and Izhorians was produced at that time. In the beginning of the 19th century, researchers usually visited parish centers, stayed at the local manor house or parsonage, where to also single representatives of the studied community, sharing the status of high competence in their tradition, were invited. Curiously enough, in the 1830s–1850s for example, many outstanding scholars (such as Anders Johan Sjögren, Gabriel Rein, Antal Reguly, Elias Lönnrot, David Emanuel Daniel Europaeus and August Ahlqvist), who visited Kattila parsonage, “interviewed” and transcribed material from a single Votian woman, named Anna Ivanovna, but made quite far-reaching conclusions concerning the current state of Votian folk culture.

In the middle of the 19th century a somewhat different practice emerged that introduced research trips into far-away villages, encounters and interaction with a variety of people and their daily life without direct mediations by state officials, manor houses and parsonages. Finnish national societies financed these research trips and students who carried out fieldwork were obliged to make official reports about their experience. Reports on the field trips were often published in national journals as travelogues, and have turned out to be valuable sources for ethnographic descriptions about ev-

eryday life and religion of Izhorians and Votians (see, for example, travelogues by August Ahlqvist, Jaako Länkelä, Theodor Tallqvist, Antti Törneros, Fredrik Saxbäck, Oskar Groundstroem, Volmari Porkka and Vihtori Forsberg).

Researchers' travelogues contain their evaluations concerning the cultural and religious otherness of Orthodox Votians and Izhorians. As a rule, the Finnish folklore collectors were of Lutheran background and in their field trips they established contacts with the "more civilized" Lutheran Ingrian-Finns more easily. In order to communicate with (Russian) Orthodox Votians and Izhorians, researchers had to overcome peasants' prejudices concerning their own "otherness". Folklore collectors' interest towards the ancient lore of rural population was not seen as a sensible or innocent activity. Resonating with the topical problems in their community, researchers were considered to be spies or marauders during the Crimean War; when large-scale epidemics were spread in the vicinity of St Petersburg, folklore collectors were blamed for disseminating the cholera virus; to some villages they were invited as preachers of religion and, vice versa, in many places researchers were attributed the role of the Devil's messengers or Anti-Christ.

Researchers claimed that despite the fact that Votians and Izhorians were formally Christianized (and these groups identified themselves as Orthodox believers), their religious conceptions were based on paganism. For example, scholars discussed in their writings peasants' notions of death and the deceased; they were attracted by an archaic lamenting tradition and complicated commemoration rites and were deeply impressed while describing the Izhorians' and Votians' overall respect towards the deceased, including serving them food, etc. that "indicated nothing Christian". They realized that Christian religion was assembled with pagan magic; parallel practices of different origin were used and these measures shared complementary functions. The abovementioned trends exemplify the process of exoticizing those ethnic groups as more attention has been paid to the archaic pagan elements while the significance of Russian Orthodox traits has been consciously lessened.

Travelogues reflect researchers' own attitudes towards their "research objects" and show that in many cases encounters with the "folk" were not successful. Researchers and Orthodox villagers represented evidently quite a diverse cultural and ideological orientation – scholars were looking for archaic mythology and folk songs in the framework of recent discoveries in the Finno-Ugric scholarly paradigm and Finnish nationalism. At the same time, Izhorian and Votian men and women based their self-identification on the Russian Orthodox creed and official state politics of the Tsarist Russia.