SATOR 16

Uurimusi vepsa rahvausust

Eesti Kirjandusmuuseum

Uurimusi vepsa rahvausust

Koostaja ja toimetaja
Madis Arukask

Tartu 2016
EKM Teaduskirjastus

Sarja toimetaja: Mare Kõiva
Koostaja ja toimetaja: Madis Arukask
Keeletoimetaja: Asta Niinemets
Kaas ja kujundus: Andres Kuperjanov
Küljendus: Diana Kahre

Toimetuskolleegium:
Reet Hiiemäe, Tiiu Jaago, Mare Kalda, Tarmo Kulmar, Nikolay Kuznetsov, Mare Kõiva, Aado Lintrop, Emily Lyle, Mirjam Mencej, Jonathan Roper, Marju Kõivupuu, Ülo Valk, Tatjana Vladõkina, Irina Vinokurova, Ergo-Hart Västrik

Raamatu ettevalmistamist ja väljaandmist on toetanud Eesti Teadusagentuur (grandid nr 7385 ja 9271) ning Eesti Vabariigi Haridus- ja Teadusministeerium (projekt IUT 2-43). Raamatu toimetamist ja vormindamist toetas Euroopa Liit Euroopa Regionaalarengu Fondi kaudu (Eesti-uuringute Tippkeskus), see on seotud Eesti Teadusagentuuri institutsionaalse uurimisprojektiga IUT 22-5. Trükitud Eesti Kultuurkapitali toetusel.

EESTI KULTUURKAPITAL

Euroopa Liit
Euroopa
Regionaalarengu Fond

Eesti
tuleviku heaks

Indekseeritud Internationale Volkskundliche Bibliographie poolt.

Toimetuse aadress:
Sator
EKM Teaduskirjastus
Vanemuise 42
Tartu 51003
Eesti
Telefon: +372 737 7740
Faks: +372 737 7706
E-post: mare@folklore.ee

ISSN 1406-2011 (trükis)
ISBN 978-9949-544-95-0 (trükis)
ISSN 1736-0323 (veebiväljaanne)
ISBN 978-9949-544-96-7 (veebiväljaanne)
DOI: 10.7592/Sator.2016.16

© EKM Teaduskirjastus
autorid
Andres Kuperjanov

Sisukord

Eessõna 7

Vepsa-põhjavene karjusekultuur – rollid, tabud ja seksuaalsus parasvöötme metsavööndi traditsioonilises ühiskonnas
Madis Arukask 13

Oli eduu randeińe śiga diikii čoma… Ojativepsa metsapärimus Galina Jeršova esituses
Taisto Raudalainen 89

Vepsa rahvameditsiini mõnest aspektist
Kristi Salve 143

Aunuse kubermangu talurahva pühade süsteem 19. sajandi lõpul ja 20. sajandi alguses
Irina Vinokurova 185

Vepsa küla traditsioonilised pühad 20. ja 21. sajandi vahetusel
Irina Vinokurova 211

Kohanimed vepslaste vaimse kultuuri valgustajatena
Irma Mullonen 227

Vepsamaa kaart 237

Vepsa külad ja nende naabruses asuvad vene(stunud) külad 238

Eessõna

Käesolev artiklite kogumik koondab endas vepsa rahvausu ja kombestikuga seotud töid. See idapoolseim läänemeresoome rahvas on huvitav ja erakordne mitmeti. Lingvistidele on huvipakkuvad vepsa keele arhailised jooned, näiteks astmevahelduse puudumine, mis vepsa keele sugulaskeelte hulgas erilisele kohale seab. Eluviisi poolest on vepslaste näol tegemist rahvaga, kellel vana alekultuur püsis üsna hilise ajani, hoides seeläbi alles ka uskumusi ja praktikaid, milles võib näha läänemeresoome rahvakultuuri algeid ja põhijooni. Vepsa kultuur sisaldab metsarahvale omaseid tahke, mis aitavad meid läänepoolsemate läänemeresoome rahvaste (sh eestlaste) traditsioonilise kultuuri paremal mõistmisel. Võimalik, et just vepslaste kaudu projitseerub meile kõige paremini mõne aastatuhande tagune läänemeresoome kultuuriühtsus, kus soomeugriline metsaga seotud eluviis hakkas segunema balti ja germaani ning hiljem ka slaavi mõjudega.

Vepsa rahvakultuur on oluline ka läänemeresoome ja põhjavene kultuuriliste ühisjoonte mõistmisel. Põhjavene areaal on viimase aastatuhande jooksul praeguseks välja kujunenud just soomeugrilise substraadi tõttu. Vepsa rahvakultuuri arhailised jooned on selle selgemaid allesolevaid jälgi. Ometi pole ka vepsa rahvakultuur saanud püsida isolatsioonis muust ümberkaudu toimunust. Aastasadadega vähenesid kontaktid läänemaailmaga, mis olid veel tuhande aasta eest aktiivsed. Just õigeusklik kultuuriruum on alates selle levimisest vepslaste aladele vorminud kohalikku rahvausku ja pärimust, lähenedes ja ladestudes metsarahva ürgsele maailmapildile. Nimetatud jooni seiravad käesolevas kogumikus viimaste aastakümnete jooksul kogutud välitöömaterjalidele põhinevalt ka siinsete artiklite autorid.

Kõigi autorite tööd jätkavad välitööpõhist uurimistraditsiooni Venemaal, mis 20. sajandi teisel poolel sai sisse jõulisema käigu. Meie suhe ainesega pole seega vaid teoreetiline ega üksnes arhiivimaterjalidel põhinev. Kindlasti vormivad just pikaajaline väljal viibimine, kontaktid keele- ja kultuurikandjate ning elava uskumuskeskkonnaga uurimuse läbi kirjasõnaks saavat kogemust. Kahe esimese artikli autorid Madis Arukask ja Taisto Raudalainen tegid oma esimese vepsa ekspeditsiooni 2004. aastal. Sealt alates on uurimisretked olnud iga-aastased Eesti Teadusfondi ja seejärel Eesti Teadusagentuuri grantide toel. Kristi Salve esimene vepsa ekspeditsioon toimus juba 1973. aastal ning ekspeditsioonitegevus on jätkunud vahedega läbi järgnevate kümnendite, ulatudes ka käimasolevasse aastatuhandesse.

Madis Arukase avaartikkel pakub esmalt laiema sissevaate vepsa uskumusmaailma, avades sellele iseloomulikke animistlikke tahke, mis püsivad tänaseni igapäevases kasutuses. Tõepoolest, vanematele ja keskealistele vepslastele pole ka praegu võõrad suhted vaimolenditega või vähemalt nendega suhtlemiseks vajaliku etiketi tundmine ja selle täitmine. Samuti ei ole veel päriselt kadunud uskumusmaailma peegeldavate folkloorižanride tundmine ja viljelemine. Historioolad ja palveloitsud, juturepertuaar, memoraadid, ka itkud püsivad vähemalt senikaua, kuni on veel elus need inimesed, kelle jaoks suuline kultuur kujutab endast olulist osa elulisest kõiksusest. Sama on lugu ka usundiliste praktikatega. Animistlike vaimolendite tervitamine ja lepitamine, neile andide jätmine, samuti tõotuste tegemine nii kabelipühadel kui looduslikes pühakohtades on elus veel ka tänapäeval. Seda on aidanud säilitada maalähedane eluviis, millest moderniseerumine on hakanud võitu saama alles viimasel ajal, massimeedia mõjul ja koos senise majanduselu lagunemisega.

Madis Arukase artikli peateemaks on karjusekultuur, vastav kombestik ja uskumused. Inimühiskonna ja metsa vahelise tasakaalupunkti otsimine läbi maagia ja karjuse rolli näib olevat just üks neid kvintessentse, mis räägib meile väga palju metsaareaali inimese maailmapildist ning agentsusest (või ka selle tõrjumisest) kultuuri ja looduse vahelise mõtestatud suhte hoidmisel läbi paari viimase aastatuhande. Karjatamisperiood algab unikaalse lepinguga, mille kandjaks ja garantiiks on karjus ise. Karjusega leiab aset iseloomulik identiteedimuutus, mis toob sageli kaasa autistliku käitumise ning tabud seoses seksuaalsuse, ühiskondliku lävimise ning igapäevaste tegevustega. Antud maagias ja kombestikus vähem või rohkem kom-

petentseid karjuseid leidub (kõrvuti teadjatega) veel ka tänapäeval. Ka kõige viimased välitööd on pakkunud selles osas huvitavaid kohtumisi, samas ka tõdemust, et sellele salapärasele varjatud maailmale lähenemine, saati sellesse tungimine, ei ole lihtne. Artikkel analüüsib üpris põhjalikult karjusemaagia erinevaid aspekte, nähes selle juuri muuseas ka soomeugrilikus šamanistlikus maailmapildis.

Taisto Raudalaise artikkel kujutab endast klassikalist isiku-uurimust. See keskendub suurema osa oma elust ojativepsa Kurba asulas veetnud, kuid nüüdseks mahajäetud Rihaluiže külas sündinud ja kasvanud Galina Jeršova uskumusmaailmale, mis avaneb ta juturepertuaari kaudu. See induktiivne uurimus annab meile hea ettekujutuse tüüpilise 20. sajandi vepsa inimese maailmapildist, mille on vorminud looduse ja metsaga tihedas kontaktis olnud isiku kogemuslikkus ning suulise kultuuri loodud ja kantud folkloorižanride kõiksus. Uskumustel ja kogemustel põhinevad lood on igapäevaelu reaalsust kommenteerivad, toetavad, taasloovad. Ka paigutine meelelahutuslikkus pole neis "tõsisest" diskreetselt irdunud, vaid koostoimes käibiv.

Otsesed või vahendatud kogemuslood ja muistendid ei jõua informandilt uurijale lihtsa tekstilaamana. Ka siin on oma osa uskumusmaailmal, samuti välitöödel kujuneval uurija ja informandi suhtel. Galina Jeršova rikkalik repertuaar tuleb esile järk-järgult. Eluline folklooriaines pole sahtlitesse laotud kartoteek, vaid assotsiatiivne võrgustik, mis hargneb ja avaneb läbi suhtlemise, meenutamise, seda mõnikord ka kahtlevalt ja kõhklemisi, kuid siiski teatud terviklikku pilti hoides ja sellest lähtuvalt. Teadjarolli täitnud mehe tütrena on Galinal olnud piisavalt veendumust ja kindlust, aga ka isiklikku huvi teema vastu, et olnut meiegi jaoks elavaks kujundada ja kõnelda. See on näide suulisele kultuurile omasest rollivõtust. Paraku selliste, endist elavikku ehedalt kandvate või veelgi täpsemalt, selles veel elavate ning sellest traditsioonisidusalt jutustada suutvate eakate informantide hulk väheneb.

Just Kristi Salvel on olnud õnne teha oma välitöid ajal, mil toona veel ka keskealiste põlvkond kandis traditsioonilist, küllaltki eelmodernset maailmapilti. Tänapäeval pole enam suurt lootust olla näiteks eheda muinasjutuvestmise tunnistajaks vepsa *pertis*. 1970. aastatel ning paiguti veel hiljemgi võis seda aga veel ette tulla. Uskumuslood ja -teated ning kombestiku meenutused ei vaja alati nii komplitseeritud performatiivset situatsiooni, mis võimaldab neid koguda ka nüüdsel ajal. Kristi Salve artikkel selles kogumikus ei tegele aga

muinasjuttudega, vaid keskendub rahvapärasele meditsiinile. Tõesti, usk maagilise sõna jõusse ja selle praktiseerimisse nii teadjate kui (mõningaste teadmiste ja oskuste korral) ka ühiskonna tavaliikmete poolt pole vepsa külas kadunud nüüdki. Vastupidi, see kombineerub ja omamoodi ka rikastub uute teadmistega, mis tulevad televisiooni ja muu meedia ning meelelahutusliku massikultuuri kaudu, millest keegi tänapäeval enam isoleeritud pole. Rahva- ja ametlik meditsiin võivad nüüd teha ka koostööd või kulgeda paralleelselt.

Kristi Salve keskendub oma artiklis siiski inimkogemusele ajal, mil ametlik meditsiin oma institutsionaalsete esindajatega (haiglad, apteegid, meditsiinipunktid külades, velskrid, arstid ja õed) pigem kättesaamatus kauguses asusid. See oli Venemaa maaühiskonna tegelikkus kohati veel 20. sajandi keskpaigas. Koos ametliku meditsiini paremini kättesaadavaks muutumisega ei kadunud teadjad ja ravitsejad, kelle tegevusampluaa oli arstimisest nagunii laiem. Artiklis tuleb taas esile maagia osa inimelus, antud juhul siis ravis. Salve rõhutab tõika, et (vähemasti vepsa) traditsioonilises kultuuris on taimravil olnud pigem kõrvaline koht, seda on võidud kasutada, kuid pigem teisejärgulise ja "lihtsama" asjana. Traditsiooniline suuline kultuur on hinnanud sõna jõudu, mis on vorminud tegelikkust, ja mitte vastupidi.

Kogumikus on ka kolm tõlkeartiklit. Venemaal, ennekõike Petroskoi ning ka Peterburi (nõukogude ajal Leningradi) mitmetes uurimisasutustes on vepsa rahvakultuuri eri aspektidega tegeldud juba aastakümneid. Välitööd on (selgelt küll väheneva hooga) toimumas ka tänapäeval. Petroskois asuva Venemaa Teaduste Akadeemia keele, kirjanduse ja ajaloo instituudi Karjala uurimiskeskuse arhiivis on hoiul rikkalik, pika aja jooksul toimunud välitöödelt talletatud materjal. Sama uurimisasutuse lingvistid teevad ulatuslikku välitööpõhist uurimistööd läänemeresoome ja muude soomeugri (substraat)alade kohanimede alal. Siinsed tõlkeartiklid pakuvad sissevaatena vaid killukese Petroskois tehtud ja tehtavast tööst. On kahetsusväärne, et kasina vene keele oskuse tõttu jääb palju sealseid väärtuslikke uurimusi ja materjale läänepoolsetele (sh Eesti) uurijatele hoomamatuteks.

Vepsa folkloori suurimaid asjatundjaid Venemaal, artiklite ja monograafiate autor Irina Vinokurova on selles kogumikus esindatud kahe kirjutisega Asta Niinemetsa tõlkes. Valitud tööd puudutavad vepsa kalendrikombestikku selle piirkondlikes ja ajastulistes erinevustes. Esimeses saame ülevaate Aunuse kubermangu tähtpäevasüsteemist 19. ja 20. sajandi vahetusel. See on aeg, mil traditsiooniline kultuur

eksisteeris veel täies elujõus enne nõukogude võimu tulekut, mis oma ateismipropagandaga asus võitlusse religioossuse ja selle rahvapäraste ilmingutega. Kombestiku uurijale on oluline artiklis antud rahvapäraste pühade klassifikatsioon. Artiklis avaneb kombestikuline vitaalsus ning õigeuskliku kõrgreligiooni põimumine rahvapäraste usuelu vormidega. Kõik see ei kadunud sugugi kohe nõukogude võimu tulekuga, kuid endine terviklikkus kahjustus märgatavalt pühakodade hävitamise ja kogu maaelu ümberkorraldamisega.

Irina Vinokurova teine artikkel vaatleb kalendaarse kombestiku (taand)arengut 20. sajandil ning selle säilmeid juba uuel aastatuhandel. Keskendutakse kahele tähtpäevale (*makavei* ja *spas*) eri piirkondades – lõunavepsa Pölo kalmistul ning Vologda oblasti Kuja ja Päžaŕe külastutes. Sada aastat nõukogude võimu ja moderniseerimist on oluliselt lammutanud traditsioonilist kogukondlikkust ning vähendanud maapiirkondade elujõudu. Siiski on vanast veel säilinud kollektiivselt läbiviidavaid kombetäitmisi. Nende tähtpäevade tähistamisel ei ole tegemist uueaegse turismiarendusega, mis tänapäeva Venemaal samuti maad võtmas on, või nn kultuuritööga.

Kogumiku viimase artikli autor Irma Mullonen avab meile läbi onomastika vepsa asustusloo erinevaid aspekte, tutvustades sealhulgas ka usundilisi tähendusi kandvaid või tõenäoliselt kandnud kohanimesid. Artikli on tõlkinud Kristi Salve. Teiste seas on vaatluse all vepsa *sammas-*, *püha-* ja *hiis*-tüvelised kohanimed. Just kohanimed säilitavad kõige visamalt ka juba kadunud keelte ja kultuuride pärandit. Läänemeresoome ja saami toponüümid on levinud palju laiemalt kui praegune soomeugriline asustus Loode-Venemaal, olles otsekui monumendid kunagistele, nüüdseks assimileerunud põlisasukatele.

Selle kogumiku esimesed artiklid sisaldavad üksjagu vepsakeelseid näitetekste, mis on jäädvustatud erinevatel välitöösessioonidel või pärinevad varasematest väljaannetest. Nende kirjaviisi on aidanud ühtlustada Marje Joalaid. Et tegemist pole otseselt keeleteadusliku väljaandega, ei ole transkriptsioonides jälgitud kõiki foneetilisi finesse. Tähistatud on palatalisatsiooni esinemist ja vokaali pikkust, vähemal määral häälikute muid kvaliteete. Et kogumiku ideoloogia väärtustab omakeelsust ja -meelsust, on siin kasutusel omakeelsed vepsa- või siis ka läänemeresoomepärased kohanimekujud. Seda põhimõtet on järgitud ka tõlkeartiklite puhul. Tänapäeval on ametlikus kasutuses ja ka igapäevakeeles domineerimas venepärased nimevariandid, mis võivad meenutada algupäraseid, kuid tihti neist ka sootuks erineda.

Lõpuks olgu tänatud kõik abistajad ja kaasalööjad nii siin kui sealpool riigipiiri, kes on autoreid aidanud nii vepsa uurimisretkede kui selle kogumiku teokssaamisel! Head lugemist ja sellest tekkivaid mõtteid!

Madis Arukask

https://doi.org/10.7592/Sator.2016.16.arukask

Vepsa-põhjavene karjusekultuur – rollid, tabud ja seksuaalsus parasvöötme metsavööndi traditsioonilises ühiskonnas

Madis Arukask

Teesid: Käesolevas artiklis käsitletakse karjuse rolli ja sellega seotud maagiat läänemeresoome (valdavalt vepsa) ja põhjavene folkloorimaterjalidele ja sellealastele varasematele uurimustele toetudes. Traditsioonilises kultuuritüübis, mille mõju antud juhul on kestnud paiguti 20. sajandi lõpuni, on karjus olnud metsavööndi rahvastel inimese ja looduse vahendaja. Kuivõrd koduloomad on olnud oluline osa kogukonna ressursist, on nende hoidmisel tulnud arvestada läbisaamist animistliku maailma erinevate jõududega. Karjus kui selle kompleksi võtmeisik on olnud osaline vastavas maagilises lepingus ning talle on kehtinud karjatamisperioodil mitmesugused kokkuleppelised tabud. Tema osa on olnud mitte üksnes karja hoidmine, vaid omal moel ka inimühiskonna moraalsuse kontroll ning looduse ja inimühiskonna vaheliste pingete kanaliseerimine. See on kujundanud karjuse iseloomuliku sotsiaalse rolli talle ainuomase käitumisega, milles paistavad silma ühiskondliku tõrjutuse ja tavalisest erineva soolise käitumisega seotud jooned. Huvipakkuv on selle rolli genees, mis viitab sugulusele teadja-institutsiooniga, kuid milles leidub mõjutusi ka kõrgreligioonist.

Märksõnad: karjus, kultuuriline sugu, maagia, põhjavene, tabu, teadja, vepsa

Sissejuhatus

Inimlikus plaanis moodustab tõelisuse see, mida on õpitud kultuuriliselt kogema ja seletama. Sellised kogemis- ja seletamissüsteemid võivad olla üpriski erinevad, varieerudes, sarnanedes või vastandudes põhikontseptsioonides aegruumiliselt. Üldjuhul ei ole kellelegi harjumuspärane tõelisus samamoodi (kui üldse) mõistetav sellest väljaspool olijale. Uskumise asemel tuleb mängu mitteuskumine, mis kuulutab uudse või senitundmatu kas väljamõelduks, mittetõeliseks või valeks. Kultuuriuurija asi pole selliste argiste või institutsionaalsete hinnangutega kaasaminemine, vaid ühe või teise uskumussüsteemi sisemise toimimise mõistmine, võimalusel selle tõlkimine endale arusaadavamasse keelde. Sageli on mitteinstitutsionaalseid, folkloorseid tõelisusi mõista keerukam kui tõelisusi, milles on juba enesekirjeduslikult juurutatud mingi (kasvõi osaliselt) formaliseeritud seletussüsteem.

Rahvapärased uskumussüsteemid pole enamjaolt rangelt fikseeritud, nad on vaid formaalselt käideldavad. Siiski on lähemal uurimisel hoomatavad ja äratuntavad teatud kontseptuaalsed tihedused, mis üht või teist süsteemi enim iseloomustavad ning mille kirjeldamiseks on olemas iseloomulik sõnavara ja narratiive süžeestik. Et neil juhtudel ei ole tegemist vaid fiktiivse tekstikorpusega, kinnitab rahvajuttudes sageli esile tulev kogemuslik pool. Folkloorsed žanrid ja praktikad moodustavadki tegelikkust taastootva mehhanismi, mis on juhtinud inimeste käitumist, kuid milles on olnud ruumi ka loovusele, taasseletamaks ja mõistmaks sellesama tegelikkuse erinevaid aspekte igapäevaelus. See on üldjuhul hajusavõitu tervik, mille alalhoidmiseks on vaja seda ennekõike aktsepteerida ja jagada ning samaaegselt ka igapäevaelus läbi viia. Kui mingisugune uskumuslik tervikpilt liigselt hajub, on tal oht muutuda kas pelgalt fiktiivseks või vähemalt seletuslikult ebapiisavaks – ta ei ole enam tegelik.

Sarnaselt kaasaegsest erinevale tegelikkuse modelleeritusele on erinevad olnud ka ühiskondlikud rollijaotused. Uurides üht või teist folkloorset praktikat või vaadeldes kasvõi nende kohta käivaid, neid saatnud või kommenteerinud rahvaluuleliike, märkame tingimata ka erinevusi meile harjumuspärasest inimkäitumisest, iseäranis näiteks iseloomulike usundispetsialistide omas, kelle teadmised ja rolliomased käitumisviisid on erinenud ühiskonna realiikmete omast ning kellesse suhtumine on sellest tulenevalt olnud ka teistsugune. Kultuurilistes kirjeldustes jääb paljugi sellist väljaspool olijale (aga

sageli ka ühiskonnasisesele realiikmele) arusaamatuks, seletamatuks või mõistetamatuks, kuid paljudel juhtudel ka lihtsalt märkamatuks. Paratamatult on nii, et millegi teadasaamiseks ja nägemiseks on meil väljaspool olijatena vaja vähemalt vihjet millegi meile tundmatu olemasolust antud kultuuris.

Usundiliselt eriskummaliste ja tihti peidetud fenomenidele jälile saamiseks vajab uurija niisiis eelteadmist, aga ka vaistu kultuuritekstist sellekohaste märkide väljalugemiseks. Alahinnata ei saa siin juhuse või õnne osa, kuivõrd üldjuhul ei ole rahvapärases käitumises mitmed sisemiselt olulised asjad mõeldud eksponeeritavate või vastutulelikult lahtiseletatavatena. Pahatihti me õieti ei teagi, mis ja kui palju ühe või teise uuritava kultuuri või kogukonna puhul meie eest igaveseks varjule jääb ja kui tihti me tegelikult suudame puudutada vaid atraktiivsemat pealispinda.

***

Käesoleva uurimuse teemaks on karjuse roll ning tema tegevusega seotud uskumused ja praktikad vepsa (paralleelaineses võrdlevalt kogu põhjavene) kultuuriareaalis 20. sajandil ning siinkirjutaja poolt sel aastatuhandel kogutud materjalis. Karjuse roll on nimetatud aegruumis olnud selgelt eriline, mis loob eelduse sellekohase kirjelduse usutavuseks ja teostatavuseks. Käsitlusi selles teemavallas on ilmunud juba varemgi, iseäranis vene uurijate poolt, millest suurele osale selles artiklis ka viidatakse. Kindlasti ei saa aga karjusega seotud uskumusi eri kohtades ja eri kogemusprismade läbi taandada ühele unifitseeritud seletusele, ehkki millegi sellise suunas võib teatud tõenäosusega liikuda. Jäävad areaalsed erinevused, ennekõike aga tõsiasi, et sellekohane eri aegadel ja eri tingimustes kogutud materjal ei saa kunagi olla piisavalt tihe, nagu ilmsesti pole samased ka erinevate uurijate lähenemisnurgad ja taotlused. Vepsa karjusemaagiat puudutav korpus pole kindlasti sedavõrd täiuslik, et see saaks luua eelduse antud teema ammendavaks käsitluseks. Tänapäevaste uurijatena oleme aga nii või teisiti eemaldunud traditsioonilisest tegelikkusest, mis moodustab antud teema elulise tausta.

Tegemist on tundliku ja osati tabulise teemaga, mis tähendab, et rahvapärane seletuslik repertuaar on juba paratamatult hägus, aimduslik või isegi tahtlikult moonutatud. Samas inspireerib teemaga tegelema selle ekstraordinaarsus ning asjaolu, et karjuse roll on ühendanud mitmeid tähtsaid parasvöötme metsa- ja alekultuuri do-

minantseid sfääre ja tegevusalasid – eelkõige karjakasvatust kui üht kesksemat elatusvahendit sajandite jooksul, metsa ja inimühiskonda nende vastanduses ja koostöös, animistlikku partnerlust, üleloomulikkust ning paljut muudki kuni sooliste teemadeni välja.

Käesoleva uurimuse põhiallikateks on peamiselt aastatel 2008–2011 Ojati jõe äärsetes vepsa külastutes (ennekõike Vidlas, Nemžas, Kurbas ja Ladvas) läbi viidud välitöödelt saadud informatsioon, samuti eesti (Kristi Salve), vene (olulisematest teiste seas Dmitri Zelenin, Andrei Moroz, Gennadi Durasov) ja soome (Kaija Heikkinen, Irma-Riitta Järvinen jt) teadlaste asjakohased uurimused ja materjalikogud. Justnimelt vepsa ainese puhul on põhiallikaks Irina Vinokurova vastavad uurimused. Nimetatud uurimustes on ühisest areaalist tulenevalt paljugi kattuvat, seetõttu pole ainese esitusel ja analüüsil viidatud sageli absoluutselt kõigile allikatele. Teoreetiliselt on siinkirjutajat inspireerinud ennekõike piiride kontseptsioon läänemeresoome rahvaste rahvausus (Veikko Anttonen, Laura Stark), samuti religioossuse kognitivistlik liigitusvõimalus (Harvey Whitehouse), ning kultuurilise soo (*gender*) konstrueerimisega seotud küsimused (Laura Stark, Lotte Tarkka, Tatjana Štšepanskaja jt).

Vepsa kultuuriline kujunemislugu loodusmaastike taustal

Vepslaste ajalooliselt väljakujunenud asuala jääb tinglikult kolme Loode-Venemaa suure järve – Laadoga, Äänisjärve ja Valgejärve (Beloje ozero) vahelisse piirkonda, tänaseks ennekõike Äänisjärve edelarannikule (põhjavepslased), Leningradi oblasti lõuna-, ida- ja viimasega külgnevasse Vologda oblasti lääneossa (keskvepslased; vepslaste asualast ajaloolises plaanis vt ka Joalaid; Joalaid 1998: 50–56). Neis paikkondades on kokkukahanevalt elatud viimastel sajanditel, olles paiguti üpris isoleeritud ümbritsevatest venelastest. Viimane kehtib just keskvepslaste kohta. Samas tuleb aga silmas pidada, et suurem osa vepslaste nüüdsest naabrusalast – s.o Laadogasse voolavate jõgede (Volhov, Sjäs, Paša, Kapša, Ojat, Süvar) basseinid, ilmsesti lõunapoolne Karjala laiemalt, Äänisjärve lõuna- ja kagukallas ning nüüdseks juba venestunud Vologda oblasti alad Valgejärveni välja on tegelikult substraatselt vepsalikud. Kaasaegsetes vepslastes tuleb seega näha selle rahva kõige perifeersemat allesjäänud osa, suures osas naabruspiirkondade venelastes (loomulikult eranditega) võib aga näha mitte

väga kauges minevikus venestunud vepslasi või läänemeresoomlasi laiemalt.

Viimane märkus on oluline just seetõttu, et vepslaste etnogenees viimasel aastatuhandel on olnud assimileerumise ja taandumise lugu, aga ka ümberasumiste ja liikumiste lugu. Vepsa arheoloogiline lähtekodu on kõige levinumate seisukohtade kohaselt Laadoga järve kagukallastel, millest annavad tunnistust iseloomulikud kurgaanid (alates 9. või 10. sajandist; vrd Pimenov 1965: 53 jj; Golubeva 1987: 52 jj) sinna voolavate jõgede kallastel. Vene leetopissides seostub sellega etnonüüm *ves*, olles seotud ennekõike sündmustega 9. ja 10. sajandil (Pimenov 1965: 21 jj). Vessid võtsid koos varjaagidega osa Loode-Venemaa jõgesid pidi kulgevate kaubateede haldamisest ning nendele kontrollpunktide rajamisest. Slaavi hõimude liikumisel põhja poole olid nad 9. sajandil osalised Russi riigi loomisel, esimese pealinnaga Vana Laadogas Volhovi jõel kuni Kiievi Venemaa tekkimiseni, kus vessid koos teiste läänemeresoomlastega osalesid skandinaavia päritolu vürst Olegi sõjaväes Kiievi vallutamisel 882. aastal (Pimenov 1965: 27).

Näeme, et jõgesid ja kaubateid hallanud, poliitilist ja sõjalist aktiivsust ilmutanud vessid olid ilmselgelt kontaktirahvas, kes tegutses toonase elu geopoliitilistes sõlmpunktides seda elu ühtlasi mõjutades. Nende aktiivsus küündis idas välja Valgejärveni, sealt edasi aga Volga veeteed mööda bolgarite riigini ning araabia maailma. Vesside (*resp.* tšuudide) piirkondi võis olla ka põhjapoolne ala teiselpool Valgejärve ja Äänist (ajalooline *tšud zavolotšskaja*). Vene riikluse arengutes aktiivne osalemine oli ilmsesti nende eliidi ning seejärel ka lihtrahva järk-järgulise venestumise peapõhjus Loode-Venemaal. Vesse-vepslasi peetigi, sarnaselt merjalaste ja muromlastega, assimileerunuteks. Selle seisukoha mõjukas esitaja oli vene ajalookirjutuse isa Nikolai Karamzin (1816; vt Pimenov 1965: 33). Tõepoolest, tänaseks on kunagiste suuremate kaubajõgede basseinid ammu venestunud. Erandit kujutab siin vaid Ojati jõgikond, kus asub viimaseid silmatorkavaid (kesk-)vepsa külastute võrgustikke.

Saame järeldada, et keskajast alates on vepslased kontaktialtitest vessidest kujunenud isolatsioonirahvaks, kelle isoleeritus ja sellega kaasnenud arhailine eluviis kvintesseerus nende teadusliku "taasavastamisega" 19. sajandi esimesel poolel (aastal 1824) Anders Johan Sjögreni poolt. Mööndustega võib öelda, et vepslastes võib näha kunagiste vesside perifeerset segmenti, rahvarühma, kelle keskustest eemalejäävam elujärg viis loomulikul moel eraldumise ja teatava kultuurilise konserveerumiseni. Ilmselt tuleb meid huvitava

Foto 1. *Vidla külastu Ojati jõe orus. Madis Arukase foto 2007.*

karjusetemaatika puhul seda tausta silmas pidada. Kuigi paljud karjusekultuuri siinkäsitletavad jooned on iseloomulikud mitmel pool mujalgi, on nende säilimisel oma osa ka arhailisel (ka omakeelsel) kultuurikontekstil, ning lisaks eelmainitud asjaolul, et naabruskonnast pärit analoogiline vene materjal võib suure tõenäosusega baseeruda just vepsa substraadil.

Vepslaste asustusloos on ilmsesti suurimat osa mänginud nende liikumine jõgesid pidi ning edasine taandumine sügavamale metsastesse-soistesse järvederikastesse sisemaa piirkondadesse (Mullonen 1994: 122–124; 2005: 57–60). See ajalooline levimine on olnud ennekõike hõimkondlikult kollektiivne, mida kinnitab ka vepsa kohanimede uurimine. Vepsa asustuspunktid (külad, külaotsad) on oma nimetuse saanud tihti asustajahõimu järgi. Kohanimede vanima kihi moodustavad loodusnimed (seotud näiteks erinevate loomaliikide nimetustega),

milles võib näha viidet nii (totemistlikule) looduskultusele kui ka hõimunimede kunagisele looduspõhilisusele.

Vaieldamatult on levinumaid osiseid vepsa kohanimedes seotud veekogude nimetustega – *järv*, *jõg*i, *oja*. Need nimetused viitavad otseselt ajaloolisele asumisele ennekõike veekogude läheduses, milles võib veenduda tänapäevani. Omakorda annab see kinnitust suuremate ja väiksemate veekogude rohkusest kolme suure järve vahelises piirkonnas. Kuni heade maismaateede tekkimiseni vägagi hilisel ajal on veed nii suvel kui kinnikülmunutena talvel pakkunud võimalust liikumiseks ja sidepidamiseks. Näeme siin vete tähtsust vepslaste aja- ja kultuuriloos nii kaubitsemisel kui ka eraldumisel. Samal ajal on veekogud olnud vaid suurte metsa- ja soomassiivide liigendajad ja piiritlejad. Vaieldamatult domineerivam maastikuvorm ning eluliselt vististi ka dominantsem on vepslaste jaoks hilisematel sajanditel olnud ikkagi mets.

Lisaks liikumisele ja asustuslikule levimisele vesitsi pole välistatud ka metsa osa asustuskoha valikul, esmajoones seoses aletamise ja karjatamisega. 20. sajandi teisel poolel vepslaste uurimisega tegelnud Tanel Moora (2008) arvates on just aletamiseks sobilike mäekülgedel kasvavate metsade valimine võinud olla üks vepslaste asustusloolist liikumist tinginud asjaolusid. Aletamist iseloomuliku soomeugrilise traditsiooniökoloogilise usundilise etapina on märkinud ka Lauri Honko. Tema järgi on just aletajatele erinevalt põlispõllunduse viljelejatest eriti iseloomulik animistlik tunnetus ning mitmekesine suhtlemine loodusvaimudega, mis põlluharijatel kasvab üle dualistlikuks vastandumiseks (Honko 1994: 68). Seega võime vägagi metsalembeses alekultuuris näha vepsa rahvakultuuri tegelikku juurt, mis ei ole lõppkokkuvõttes silmatorkavalt mõjutunud vahepealsest ajaloolisest vesside innovatiivsusest.

Aletajatele omase kultuuritüübi ja sellest tuleneva uskumusmaailma suur inerts on kandunud ka mujale põhjavene areaali, elades üle nii keelelise assimileerumise, samuti kristluse kui tüüpiliselt põllumajanduslikust keskkonnast tärganud dualistliku uskumussüsteemi hilisemad intensiivsed mõjud. Lauri Honko nimetab sellega seoses paigahaldjate kultuse levimist, samuti teadja-ravitseja institutsiooni teatavat väljakujunemist ja kesksust. Honko mõneti evolutsionistliku mudeli järgi hakkavad need iseloomulikud jooned põlluharijarahvastel hägustuma või saavad vaimolendid ja teadjad leviva dualistliku vaate tõttu negatiivse konnotatsiooni, hakates niiviisi kasvava inimkesksuse seisukohalt demoniseeruma ja vastanduma. Ilmsesti võime vepsa

(*resp.* põhjavene) karjuseski näha teadjale iseloomulikke jooni, ehkki teadja institutsioon on vaadeldavas kultuuriareaalis olemas ka selgelt iseseisvana.

Alekultuur on olnud karjatamisega selges seoses. Metsa sees aletamisel paljaks põletatud maatükid on sobinud loomade metsakarjatamiseks, mis on olnud peamine karjatusviis enne spetsiaalsete kultuurkarjamaade teket 20. sajandil. Aletamise ja metsakarjatamise tõttu põimus inimese elu metsaga märksa naturaalsemalt kui põlluharijatel. Kumbki tegevus ei olnud oma olemuselt anastav nagu seda on uudismaa raadamine põlispõllunduses, mis on seotud suuremate metsaalade langetamise ja ülesjuurimisega – ehk siis maa lõpliku anastamisega metsa (või metsikuse) käest. Vastupidi, karjatamine, nagu ka muud metsaga seotud tegevused – küttimine (ja kalastamine), seente ja marjade korjamine või ka metsas asunud pühakohtades käimine, on põhinenud partnerlusel vaimolenditega, milline (maagiline) suhtlusmudel on endasse hiljem võinud haarata mitte ainult suhte kristlike pühakutega, vaid ka jumala endaga. Sellel partnersuhtel on olnud oma osa nii iga üksikinimese elus ja käitumises, kui ka teatud rollide (teadja, kütt, karjus) jaoks.

Loomulikult pole selline suhtetüüp tähendanud inimühiskonna tingimusteta sulandumist metsaga. Tegemist on olnud rangelt piiritleva suhtetüübiga, milles vastavatel usundispetsialistidel on olnud keskne roll. Animeeritud loodustundlikkus ja vastavad tabud on olnud keerukamad kui põlluharijate anastav enesekesksus või loodushirm. Võib tõdeda, et iseäranis keskvepsa kultuuritüübis on see muster 21. sajandini säilinud või mäletatud ning see on kas määramas või vähemalt ilmestamas mitmeid metsaga (või animistliku maailmaga laiemalt) seotud arusaamu ja praktikaid.

Traditsiooniline rahvakultuur

Karjusemaagiaga seotud tavade ja uskumuste uurimisel ei pääse me mööda vepsa kultuurisituatsiooni laiema määratlemise vajadusest. Rahvapäraste uskumuste maailm eksisteerib kogu aeg ning ilmselt ei leiaks me ühtki iseloomulikku inimtegevuse sfääri, kust religioossus vernakulaarselt puuduks. Mis on iseloomulik vepsa kultuurisituatsioonile 20. sajandi alguses, keskpaigas, lõpus või 21. sajandil, kust meie teemaga seotud aines pärit on? Väidan, et see on just eelkõige traditsiooniline keskkond, mis on vorminud, konserveerinud, kuid eelkõige

hoidnud ja andnud kogu siinkäsiteldavale fenomenile tähendust, seda ka läbi varasemate sajandite.

Võib argumenteerida, et traditsiooniline ühiskond on ennekõike omalaadne stereotüüpide kogum, mis aktiveerub kaasaegsele (modernsele) inimesele, modernismi tingimustes koorunud fiktiivne maailm koos sellele iseloomuliku tunnustekomplektiga. Igasugune traditsioonilisus kontseptsioonina on seeläbi otsekui teisene konstrukt, mis on võimalik ja tähenduslik ainult läbi kaasaegse prisma. Võimalik, et see ongi nii, kuid seda küllap ennekõike nüüdisinimesele, kellel juba puudub igasugune aistinguline kogemus seoses traditsioonilisega, või kelle jaoks traditsioonilisus ongi tuttav vaid sellest filtreeritud või selle pinnalt konstrueeritud nähtuste – arhiivisäilikute, museaalide, folklooriliikumise, vastavate ümberjutustuste jne põhjal.

Samas on selge, et kindla piiri vedamine traditsioonilise ja modernse vahele on suhteline ja hinnanguline, samamoodi nagu on üpris võimatu eraldada modernset ja postmodernset kultuurisituatsiooni – seda saaks teha vaid kas väga suure üldistuse või ehk ka väga peene detaili tasemel. Meil on võimalik traditsioonilisest kõnelda üksnes aistingu või mingi tunnuste komplekti kaudu. Esimene tee ei tarvitse ilmselgelt olla ühemõtteline, kuivõrd individuaalne kogemuslikkus saab mõistetavaks ikkagi vaid mingi ühise tähendusfooni olemasolul – mida me tänapäeval traditsioonilisega seoses enam eeldada ei saa. Traditsioonilise tunnuseid on üldistavalt võimalik välja tuua võrdluses või vastanduses nüüdisaja modernse maailmapildi ja väärtussüsteemiga.

Kõige laiemalt haaras moderniseerumine Ida-Euroopa talupojakultuure 19. sajandil ning teadaolevalt oli sellel väga palju tegemist just traditsioonilise rahvakultuuri kui ressursiga modernsete rahvuslike ideede sõnastamisel, uue rahvustunde tekkimisel ning seeläbi ka rahvuslikul vastandumisel, isoleerumisel ning kaugenemisel kunagistest juurtest. Soome (ka Rootsi) varasemale vastanduv kaasajastumine kõige laiemate rahvahulkade tasemel leidis aset 20. sajandi algusküm nenditel käsikäes industrialiseerimise, poetoodete, käitumis- ja oskustekursuste ning üldise maitse ja etalonide muutumisega (vrd Lönnqvist 1999: 119 jj). Ka Eestis käivitus see mudel mõningase hilinemisega enne Teist maailmasõda. Nimetatud maades oli aga selle eelduseks juba varem juurdunud, tegelikult juba läänemaailmale iseloomuliku renessansskultuuriga tekkinud individualistlik kultuurimudel, mis olemuslikult kutsus (uutele) valikutele, samuti hariduselu küllaltki hea seis juba 19. sajandil.

Eestis avanes tee sellele koos sajandeid kestnud (ja olemuslikult pigem kollektiviseeriva) pärisorjuse kaotamisega 19. sajandi teisel kümnendil. Tegelikum individualiseerumine buumina ning traditsiooniliste väärtuste nihkumahakkamine algas sajandi teisel poolel, mil tekkis tegelik võimalus ulatusliku eraomandi – ennekõike oma talumajapidamise – saamiseks-ostmiseks. 19. sajandi protsesside käigus tekkinud individualistlik väärtussüsteem ei lagunenud Eestis ka 20. sajandil nõukogude võimu aegadel, seda vaatamata kohustuslikule kolhooside loomisele ning teistegi nõukogulike kollektiivsete imperatiivide poliitilisele impordile. Kitsamalt karjatamisest kõneldes võib öelda, et 19. sajandiga kadus Eestist ka kogukondlik ühiskarjatamine, andes teed talupõhisele karjapidamisele (järjest enam tekkivatel kultuurkarjamaadel), seega aga ka karjuseinstitutsiooni ja karjuse kui iseloomuliku rolli taandumisele ühiskonnast.

Kui Eestis oli nõukogude võim ühiskondliku stagneerumise soodustajaks ning alanud moderniseerumise pidurdajaks, siis idapoolsete (hõimu)rahvaste juures on olukord teistsugune. Esiteks pole seal kunagi eksisteerinud valgustuspõhist ilmalikku haridussüsteemi ja kirjakultuuri sellisena nagu see oli 19. sajandiks näiteks Eestis. Individualistlikku religioossust pole vististi soosinud eelkristlik rahvausk, veelgi vähem aga õigeusklik kõrgreligioon. Traditsiooniliste väärtuste suurim konserveerija on administratiivmajanduslikult olnud kogukondlik semstvosüsteem, millele on eraomand ning arusaam selle poole püüdlemisest olnud pigem võõras. Kollektiivseid konservatiivseid väärtusi on kinnitanud ja taastootnud ühistöö ühises omandis olnud maadel, kogukondlikud (st kogukonnapõhised) rahvapühad, aga ka religioossus, milles individuaalse suhte asemel näiteks jumalaga on tähtsam olnud otsekui korporatiivne diplomaatia animistliku loodusmaailmaga. Seda ühiskondlikku süsteemi murendas lühiajaliselt vaid 1920. aastate uus majanduspoliitika (NEP) Nõukogude Liidus, millele tehti lõpp kolhooside rajamisega 1930. aastatest alates.

Kui Eestis tõi nõukogude võim kaasa ühiskondliku stagneerumise, siis idapoolsetel rahvastel saame sellest kõnelda vaid osaliselt. Kahtlemata represseeris leninlik-stalinistlik korraldus ühiskonna individuaalsemalt edasipüüdlikumat segmenti – maal jõukamaid talupoegi, kes tegelesid ka oskustöö ja kauplemisega. Iseloomulik repressioonide laine ja osade inimeste rahvavaenlasteks kuulutamine tabas loomulikult ka Vepsamaad. Teisalt istutus kolhoosi- ja artellisüsteem suhteliselt naturaalselt varasemale semstvokorrale, olles inimestele sellisena palju vastuvõetavam kui oli sõjajärgses Eestis.

Uus nõukogulik ideoloogia asendas oma üldmustrilt ka varasemat kollektivistlikku religioossust, ehkki religioosne antipropaganda ja pühakodade lõhkumine ei saanud olla tolereeritav.

Võib aga kindel olla, et rahvausu seisukohalt ei olnud niivõrd oluline muutunud võimuideoloogia ise, kuivõrd sellega kaasnenud ühiskondlik muutmistöö, mis muuhulgas asus propageerima ka teaduspõhist valgustuslikku haridust, juurutades samas ka uusaegsemat ellujäämis- ja heaolukogemust. Nõukogude võimu puhul võibki rääkida iseloomulikust ühepoolsest moderniseerumisest (vrd Schöpflin 1999: 54), mis tutvustas senisele paikkondlikule elanikkonnale modernse maailma saavutusi ja selle kaasprodukte. Modernsus istutus seeläbi iseloomulikult (st mitte-euroopalikult) traditsioonilisele ühiskonnakorraldusele, segamata viimast eriti. Suurimaks vapustuseks näib Venemaa maaelanikkonnale olevat olnud mistahes kollektiivsete struktuuride (näiteks ka kolhoosikorra) lagunemine, ning sellest tulenev elutegevuse soikumine, elanikkonna hõrenemine ning pikema aja jooksul väljakujunenud rutiinide hääbumine.

Soovides nimetada traditsioonilisele põhjapoolsele maaühiskonnale iseloomulikku, saame tuua välja järgmisi tunnuseid.

- Paikkondlikkus kui midagi sellist, mis on ühelt poolt otseselt seotud suhteliselt piiratud mobiilsusega ning seostub Venemaal nii semstvokorra, veelgi enam aga nõukogude korra ajal kehtinud maaelanikkonna liikumispiirangutega. Paikkondlikkuse mõõde on Venemaal olnud ennekõike just külastu (vn *selo*), aga ka küla või külaotsa (vps *deŕūn*; *aǵ*) põhine. Selle piiride ületamine on olnud religioosset ja/või sesoonset laadi, seotud ennekõike laatadel käimise ning suuremate õigeusukeskuste (kloostrite) külastamisega. Oma osa on siin olnud ka meeste ulgutöödel. Vepslased on talviti teinud retki kuni Valge mereni välja. Solovetsi kloostrisse (küllap muudessegi) on religioossete tõotuste (*zavet*) alusel jäetud noormehi lühemateks perioodideks tööle, millega on omamoodi imporditud ja suurendatud kogukondlikku (kõrg)religioosset päritolu väekust. Sarnased retked on täitnud ka kauplemise ja teenimise eesmärki. Põhjavepslased on teadaolevalt käinud ulgutöödel ka Eestis. Paikkondlikkusega on seotud ka

- kogukondlik eluviis, mis (nagu eespoolgi kõneldud) seab esiplaanile kollektiivsed huvid ning markeerib neid ühistel religioossetel külapühadel ning nendega kaasaskäivatel pidutsemistel (*guljanije*). Pühadel on olnud kindel koht ka kogukondliku heaolu religioossel

tagamisel läbi kollektiivsete tõotuste (*zavet*) "tegemise" (s.o nende andmisel-täitmisel). Kuid kogukondlikkus on esil olnud ka muu igapäevase elukorralduse ja töödega seotult. Ühine on olnud töö semstvomaadel, aga ka alepõletamisel. Selle artikli teemaga seoses märgib kogukondlikkust ka karjatamise korraldus ning küla ühiskarja kui sellise moodustumine. Kogukondlikkuse vastaspoolena nii piirkondlikult (muud külad-külastud-kogukonnad) kui ka religioosselt on kõne all "mitteinimliku kogukonnad" – surnud ja animistlikud vaimolendid, kelle elukorraldust on samuti ette kujutatud kogukondliku, mitte individuaalsena. Teisalt on surnud teatud aegadel ja olukordades inkorporeerunud elavatega – hõimkondlikul tasandil. Rituaalsete kontrollimehhanismide abil on lahkunud esivanemaid käsitletud endiselt hõimu osana. Hõimus või suurperes võibki näha üht kogukonna liiki, milles on kehtinud kindel hierarhiline kord.

- Pärimuslikud tõekspidamised erinevad oma iseloomult ja sisult uusaegsetest teaduslik-valgustuslikest seisukohtadest. Need traditsioonilistes žanrides sõnastatud ja edastatud seisukohad on täitnud mitmeid eesmärke. Nad on olnud paikkonna mõtestamise ja sellesse suhestumise vahendid (kohafolkloor), mis on kehtestanud, õpetanud, kandnud ja kinnistanud eetilisi ja religioosseid norme (sealhulgas inimliku – üleloomuliku suhet), hoidnud üleval traditsioonilist väärtussüsteemi tervikuna (kogukondlikkust, hierarhiaid jm). Pärimuslikud tõekspidamised on kombineerunud väljast tuleva kõrgreligioosse ning metropolitaanse infoga.
- Mitte-infoühiskond – väljastpoolt laekunud info on olnud kasin ning traditsiooniline kogukond on suutnud seda kontrollida, seedida ning langetada asjakohaseid otsuseid. Teabetöötluse kese on asunud kogukonnas, mitte väljaspool seda ning uuele teabele antud hinnangud on lähtunud kogukonna väärtussüsteemist, mitte mujalt. Ilmselgelt on mistahes traditsioonilisele ühiskonnale kõige hukatuslikum välispidise uue teabe äkiline või pidurdamatu pealevool, mille tavapärase enesekohase analüüsimisega enam toime tulla ei jõuta. Selle mõju on fataalsem ka perioodiliste füüsiliste kahjustuste (sõjad, haigused, repressioonid) omast.
- Suulisus on informatsiooni korrastamise ja edasiandmise põhiviis. Suuline kultuur on pärimuslike teadmiste, aga ka väljastpoolt tuleva info käitlemisel oluline kaitse- ja konserveerimisvahend. Mõõduka (ka kirjaliku) informatsiooni juurdevoolu kõrval ei tarvitse

suuline kultuur alluda kirjalikkuse diktaadile, jäädes selle suhtes immuunseks või kasutades seda oma nihkes kõrvalproduktina. Ilmselgelt ei ole kirjalikkus täielikult kunagi traditsioonilisest ühiskonnast puudunud, kuid küsimus on siin just proportsioonides. Karjusekombestik ning loitsutraditsioon laiemalt on iseloomulik näide suulise ja kirjaliku sünkretismist rahvausus. Situatiivselt ja funktsionaalselt saavad suuline ja kirjalik meedium siin oma ülesandeid jagada. Traditsioonilisele kultuurile omane suulisus on ülekaalus aga seni, kuni on esikohal suulisele kultuurile omased informatsiooni korrastamise ja memoreerimise vahendid. Selle taandumisel (koos kirjaoskuse leviku, eriti aga kirjutamisoskuse üldisemaks muutumisega) asub lagunema, marginaliseeruma ja ununema ka traditsiooniline žanrisüsteem.

- Traditsioonilise ühiskonna tähendussüsteemile on omasem informatsiooni suurem vahetus ja väiksem sümboolsusaste. Traditsioonilises kultuuris (ja näiteks selle poeetilistes väljendustes) ei puudu kindlasti kunstiline väljenduslikkus ja poeesia kitsamalt ning ka traditsioonilise ühiskonna elutegevuse ilmingud on vabalt käsitletavad mitmemõtteliste või sümboolsetena, kuid selline tõlgenduslikkus meetodina ei ole traditsioonilisele ühiskonnale esmaomane. Seetõttu on ka justnagu keerulistel, salateaduslikel või tabulistel usundilistel ilmingutel (kui nad mingil kujul teatavad on) konkreetne ja pigem ühemõtteline tähendus, mis on vaba kaasaegse kunstilise väljenduslikkusega sageli kaasaskäivast ähmasusest. Võiks öelda, et ka poeesia roll on traditsioonilises kultuuris pigem täpsustav kui ähmastav, kunstiline kujund toob tähendust lähemale, mitte ei tekita uusi küsimusi. Teispoolsuse või vaimudeilma kohta eri žanrides edastatavad teadmised muudavad selle maailma konkreetsemaks, mitte vastupidi.

- Traditsioonilises ühiskonnas puudub modernsele linlikkusele iseloomulik atomiseeritus. Kuigi inimesed selles on tunnetavate olenditena avatud isiklikele (ka ainukordsetele) kogemustele, reflektsioonidele ja äratundmistele, ei vii see oluliselt väljapoole kollektiivsest traditsioonilisest seletussüsteemist ning vastavatest kontrollimehhanismidest. Ka väga ootamatu ja eriline otsib (nii inimkäitumises esiletulevana või mõne muu fenomenina) teed tagasi tuttavasse seletussüsteemi, mitte ei ava juurdekasvavalt uusi vaatepunkte, väärtushinnanguid, seletusi, mis ei tarvitse olla omavahel kooskõlas.

Karjusemaagiaga seoses võime siin öelda, et sellealane teadmiste, praktikate ja kogemuste pagas on kindlasti välja kujunenud ülaltoodud kultuuritüübis. Paljudes üksikasjades avalikkuse eest varjulejääva rahvausulise fenomenina ei saa see taanduda mingile lõpuni lahtiseletatavale kokkuleppele, mille detailidest on kõik ühiskonnaliikmed sarnasel määral teadlikud olnud. Kuid iseloomulikult on traditsiooniline kultuur ning sellest pärit rahvaluuleteated allunud traditsioonilisele ühiskonnale omasele kontrollivale üldistuslikkusele, mis väljendub kasvõi seletuste suhtelises selguses ning eri aegadest ja kohtadest pärit teadmiste kattuvuses.

Tähelepanuväärne on kasvõi see, et ka 21. sajandil keskealistelt inimestelt tehtud talletustes ei esine eriti silmatorkavalt teaduslikust maailmavaatest tulenevat skepsist mistahes üleloomuliku suhtes karjatamisega seotud uskumustes ja praktikates. Kuigi moderniseerumine on Venemaal olnud pigem ühekülgne ja nõukogulik, on see siiski juba aastakümnete jooksul toimunud ning selle peatamise või tagasipööramise võimalikkusest ei saa juttugi olla. See tähendab, et vähemalt 20. sajandi keskpaigas sündinud informandid on üles kasvanud juba suhteliselt nüüdisaegses ühiskonnas, milles on oma kindel ja silmatorkav koht olnud kooliharidusel, kirjaoskusel, massimeedial, usuvastasel propagandal jms. Mis aga teeb olukorra tänapäeva Venemaa maapiirkondades huvitavaks, on asjaolu, et koos ühepoolse moderniseerumisega ei ole kadunud traditsioonilisele agraarühiskonnale omased rahvapärased tõekspidamised ja uskumused.

Võib öelda, et need kaks diskursust – traditsiooniline ja modernne – elavad ka tänapäeva paikkondlikes inimestes erilisse vastuollu minemata edasi. Selles võib näha valgustusliku ja rahvapärase elavat dialoogi, aga ka omamoodi isoleeritust erinevates eluvaldkondades. Vepsa keskealise ja vanema põlvkonna informantidega (ka nendega, kes on juba nooruses linna kolinud) kõneldes torkab silma, et rahvausu fenomenidest rääkides (näiteks animistlikud vaimolendid usundilises jutustamises) ei tõtata otsima nende ilmnemisele ratsionalistlikke seletusi. Pigem kirjeldatakse neid nii, nagu nad esinevad (või on esinenud) elavas folklooritraditsioonis ning ollakse agarad tõdema juhtunu kogemuslikku tõepärasust. See annab tunnistust, et kui inimestel endil (näiteks nüüdisaegses linnakeskkonnas) sellised kogemused puuduvad, on nad siiski endiselt mõjutatud lapsepõlves kuuldud asjadest, kandes seeläbi edasi suuliselt levivat või kogemuslikult tõest usundilist pärimust (mis samal ajal ei sega kuigivõrd nende toimimist täisväärtuslike modernse ühiskonna liikmetena – erialaspetsialistide, pedagoogide, teadustöötajatenagi, kõnelemata tavalistest maainimestest).

Kodu, mets ja muud sfäärid

Kodu ja mets on kaks olulisemat sfääri vepsa karjusemaagias. Üldisemalt võiks neile traditsioonilises rahvakultuuris lisada veel veega (jõgede-järvedega) seotud uskumused ja uskumusolendid, kellega on kokku puututud peamiselt kalastamisel, samuti kogukonna territooriumist välja ja kaugemale jäävad linnad ja kloostrid, mis on olnud võõra, samas vajaliku ja ihalduslikuüleloomuliku asukoha- ja päritolupaigad. Jutt käib siin nii religioosse kui ka ilmaliku kõrgkultuuri siiretest traditsioonilisse paikkondlikkusse – linlikest tööstus- ja tarbekaupadest, ikoonidest ja muust kiriklikult väärtustatust, millega on otsekui tõstetud oma koduste või kogukondlike pühakohtade usulist potentsiaali.

Ka kodu- ja kogukonna piirkond on sisaldanud argisest suhtetüübist erinevaid kohti, mis on asustatud ambivalentsete animistlike vaimolenditega ja/või laetud iseloomuliku väega. Ühelt poolt käib siin jutt külakabelitest ning (pool-)looduslikest pühapaikadest, samuti kodustest ikooninurkadest ja muudest võimalikest eriliselt märgistatud objektidest, mis on nõudnud erisuhtumist ning olnud vähemalt perioodi seotud mingite tabude täitmisega. Kabelid ja muud kohalikud pühakohad on lisaks kõrgreligioossele kasutusele (näiteks siis, kui neid on võtnud mõnel markantsemal pühal külastada õigeusu papp) olnud ehk veelgi olulisemad maagilise suhtetüübi rakendamisel argistes toimetustes ja vajadustes. Sel moel on ka justnagu kiriklik või õigeusklik omandanud maagilise agentsuse, millega sidemes olemine on tähendanud nii võimalust kui ka ohtu. Nagu on näidanud karjala rahvausu uurijad (nt Stark 2002: 178–183), leidub läänemeresoome rahvaste rahvausus näiteid kabelist või ikoonist saadud hädade ja tõbede kohta, kui on eksitud nendesse respektiga suhtumise nõude vastu, mida on saanud annulleerida maagiliste protseduuride ja praktikate abil.

Maagiline negatiivne mõju on olnud ka mahajäetud majadel, küllap seoses rahuldamata majahaldjate või surnud omaniku endast märkuandmisega eriti ööajal. Sarnastest kohtadest ohutu möödumine on eeldanud näiteks palvesõnade lausumist. Rahuldamatust mingites olukordades või aegadel on võinud üles näidata ka majapidamispiirkonda asustanud vaimolendid (vt eriti Vinokurova 2006: 256–258). Ilmekamad on iseäranis saunas ja laudas elava vaimolendi tegevuste kirjeldused. Üldjuhul ei tähenda vaimolendi nägemine head. Saun kui iseloomulikult kahetise tähendusega koht on inimeste kasutada

Foto 2. *Vepsa suitsusauna keris. Pecoiĺ. Madis Arukase foto 2007.*

olnud ennekõike valgel ajal ning seotud siirderiituste ja korrastavate tegevustega. Sünnitamine või pruudisaun on tähistanud sotsiaalset üleminekut ühest staatusest teise. Ravitsemine, aga ka pesemine on olnud inimtervikut korrastavad tegevused, mida on varem läbi viidud omamoodi rituaalselt. Nii ravipraktikad kui ka pesemise viis on sageli rõhutanud inimkeha sümmeetriat või selle markeerimist (näiteks raviprotseduurilised "mõõtmised"). Pestud, muditud ja viheldud on inimfüüsise osi kindlas järjekorras, otsekui taastades perioodiliselt käestminevat algkorda. Otse loomulikult on neile tagavustele fooni loonud paiga – sauna – eriline staatus, kus inimene on külalisena oodatud vaid ajal, mil see ei ole "teise" meelevallas. Ootuspäraselt on tulnud saunahaldjate suhtes näidata üles aupaklikkust ja tänulikkust:

> *Külĺbetis ved ĺähtöd-ka, sanod: passibo ižändäižed-emäǵeized, pesedamöst-vastoimöst; ĺähtöskand ka ühtnäǵoi sanod muga.*

[Saunast minnes ütled: aitäh isandakesed-emandakesed, pesemast-vihtlemast; minnes nii kohe ütled.]
(L. K., Ladv, Leningradi oblast, 1981; RKM Mgn II[1])

Vaimolendite kiuslikkus tuleb eriti esile koduloomadega seotud juttudes ja uskumustes. Lauda- või õuehaldjas on võinud mõningaid loomi kurnata kuni lõppemiseni. Peamiselt on seda põhjustanud kodulooma mittemeeldivus vaimolendile, täpsemalt vale värv (Vinokurova 2006: 258). Loomade-lindude hea käekäik majapidamises on tagatud olnud ennekõike siis, kui nad on olnud laudahaldjale soositud karva – näiteks mustad või heledad. Värvuse tähtsus on olnud ilmselt teisejärguline külakarjas, mis on olnud juba karjuse vastutusalas. Samas on karjus pidanud teadma kõikide ühiskarja loomade karva, mis on olnud osa ta maagilisest kompetentsist metshaldjatega suhtlemisel (vrd Fedosova 2010: 134; Durasov 1989: 270).

Nagu saun, ei ole inimeste täielikus meelevallas olnud ka majapidamine ise. Majahaldja olemasolust on teadlik oldud, ta välimust ja sugu on teatud, majahaldja ilmutamises või tema lahkumise nägemises on nähtud halba märki. Majahaldjat on uues majas tervitatud loitsuvormeliga, milles on palutud tema soosivat suhtumist uutesse elanikesse. Selliseid loitse on teatud üleüldiselt ning neid mõistavad vepsa informandid öelda ka tänapäeval, näiteks:

Ižandaized, emagaized,
dedaižed, babaižed,
lapsuded, velĺluded, sõzaruzed,
primkad tide kanza mid,
minun lapsid,
pidaga kui ičetoi,
(neljad čogaiž kummardade)

[Isandakesed, emandakesed,
taadikesed, eidekesed,
lapsekesed, vennakesed, õekesed,
võtke enda hulka mind,
minu lapsi,
hoidke kui endi omi,
(ja nelja nurga poole kummardada)]

(V. L., Kurb, Leningradi oblast, 2008)

Sellised vormelid ei ole olnud kellegi eest varjatav salateadmine nagu seda on kasvõi karjuse- või raviloitsud. Vepsa traditsioonilises kultuuris on need kuulunud iga inimese kohustuslikku repertuaari samamoodi, nagu peab tõsiseltvõetav kristlane oskama kõige elementaarsemaid palveid. On tähelepanuväärne, et kui nõukogude aeg võõrutas terve põlvkonna vepslasi kristlikust palverepertuaarist, ei peatanud see sedasorti maja- (aga ka metshaldjale) adresseeritud vormelite kasutamist ja edasiandmist. Vastava pöördumise abil on võimalik olnud majahaldjat ka elukoha vahetamisel endaga kaasa kutsuda. Järgnevas näites seletab informant, miks uues kojas majahaldjaga kontakti võtta tuleb:

Tariž pakita, miže ižändäižen, emägäižen…, hoť mäned hoť vi… perthe mičheäine, nu-ka voidas i anta magada, ed magad aigoiń́e, a paned-tö, ka sanud – ižändäižen, emägäižen, pästkät mindei öks, bohaslovigat mindei magata – silloi ni midä uniž ed ńäged i magadad. [---] *Naprimer tännä tuližin minä-da, sijäle pandas, nu-ka sanun – ižändäižen, emägäižen, pästkät mindei öks, bohaslovigat mindei magata – silloi uniž ed ńäge ni midäd i magadadki. A ku muiďe pannet, ö-ka, voidaz... i anta magata.* [---] *Udenki stroid-ka, tariž pakita. Udenki-ka stra…, pakita tariž.*
-A kut?
Ka mugažo. Mise ižändäižen, emägäižen, pästkät mindei netśe eloile, bahaslovigat mindei, eť miń́i eĺäda, neťsit.

[Peab paluma, et isandake, emandake…, kui lähed mõnda majja, võib olla, et ei lasta magada, ei maga võib-olla, aga heidab magama, siis ütled – isandake, emandake, lubage mind ööseks (siia), õnnistage mu und – siis ei näe mitte midagi unes ja magad. [---] Näiteks tulin siia, heidan asemele, siis ütlen – isandake, emandake, lubage mind ööseks (siia), õnnistage mu und – siis unes ei näe midagi ja magadki. Aga kui niisama heidad, siis võib… ei lasta magada. [---] Kui uue (maja) ehitad, peab paluma.
- Kuidas?
Niisamuti. Et isandake, emandake, lubage mind siia elama, õnnistage mind, et saaksin siin elada.]

(D. F., Ladv, Leningradi oblast, 1981; RKM Mgn II)

Loetletud sfääride kõrval on suur tähtsus olnud ka surnuaial ning seal asunud surnute kogukonnal. Matuse- ja mälestuskombestik, iseäranis aga monumentaalne ja poeetiliselt keelelt väga väljaarendatud itkurepertuaar väljendavad lahkunute suhtes suurt respekti, samas on nende esmane ülesanne kontrolli hoidmine elavate-surnute piiril, nii lahkunute heaolu kindlustamine kui ka nende soovimatu ilmnemise ärahoidmine maagilis-puhastavate, ennekõike aga just itkudes väljendatud diplomaatiliste vahenditega. Varasemates ettekujutustes on surnute asukoht olnud maa all, kus on jätkunud tavapärane hõimkondlik elu igapäevaste toimetustega. Kujutlust sellisest allilmast on esitanud üks vepsa *tedai* veel 21. sajandil (Arukask 2009: 139). Surmailma minemisel on oluline olnud lahkuja rahulolu ja muuhulgas hea füüsiline vorm, mis on taganud ta olemise kvaliteetse jätku surmajärgses elus. Loomulikult on vepslastele tuttavad surmajärgse hinge lahkumisega seotud perioodid, mida on markeeritud vastavate rituaalidega mälestusaegadel. Sarnaselt teistele loetletud sfääridele on suhe surnutega olnud kahepoolne, kus elavate poole pealt on keskne roll olnud itkejal kui spetsiifilise kommunikatsioonikeele valdajal. Kujutlus põrgust ei ole vepsa rahvausus ülemääraselt levinud, ehkki kloostri- ja kirikukristluse mõjul on vastav teadmine loomulikult tuttav.

Iseloomulik ja samas komplitseeritud teemavald on ülailma~taeva~paradiisiga seotud temaatika. Nagu Põhja-Venemaa teistegi rahvaste ettekujutustes, on taevas olnud jumala asupaik. Jumala kuju oma tegevuslikkuses (müristamine) on võinud olla seotud ka Nikolai Imetegijaga. Rahvapärases (st mitte kõrgreligioosses) õigeusus ei saa me aga nimetusega "jumal" tähistatud uskumusolendis näha üksühest kattuvust kristliku isa-Jumalaga. Jumal on esindunud mistahes ikoonides (*jumalaine*), samas (nagu juba nimetatud) on ikoonide toime olnud ambivalentne ning suhe nendesse mitmeski mõttes maagiline. Rahvausu jumala mehhaaniline samastamine kõrgreligioossega tekitab paratamatult olukorra, kus palju vernakulaarselt iseloomulikku lihtsalt "tõlkes kaduma läheb". Põhjapoolsete kütikultuuride taevasest valitsejast on kristlike joontega jumal kujunenud alles viimastel aastasadadel (vrd Siikala 2012: 431). Looduslikus pühapaigas "jumalale" tõotusandi (*zavet*) tehes võib sünkretistlikult esindatud olla nii kõrgreligioosne kui ka rahvapärane (eelkristlik) ettekujutus.

Peatumata sellel probleemil pikemalt olgu vaid öeldud, et näiteks usklikkus ja "õige inimese" (*riśtit*) kontseptsioon on vepsa rahvausus seostunud kõigi animistlike vaimolendite ning kristlike (või kristlikku

päritolu) pühakute ja Jumala austamise, mitte ühe poole diskursiivse eristamise või soosimisega. Vaimolendite ambivalentsus ei ole vepsa rahvausus viinud nende sel määral demoniseerumiseni nagu paljudel teistel põlluharijarahvastel. Samas ei näi taevaste jõududega läbisaamine või maagiline argumenteerimine siin nii iseenesestmõistetava või võimalikuna nagu see on teiste sfääride ja nende esindajate puhul.

Vaatamata kodusfääri asustatusele erinevate respektivajavate vaimolenditega, on see ühtlasi olnud ka inimeste asu- ja turvapaik. Koostöös majahaldjaga on seda kaitstud võimalike maagiliste ohtude eest. Kalendaarses tähtpäevakombestikus on tuttavad praktikad, kus markeeritekse majapidamise piire, mil koju on toodud külapühal või kaugemal õnnistatud ohutisi (oksad, munad, vesi jne). Samavõrd tähtis on olnud pidada silmas, et majapidamisse ei satuks (salaja tooduna) halva maagiaga laetud esemeid, mis võivad avastamata jäänutena mõjutada fataalselt inimeste õnne, tervist, sigivust. Ka 21. sajandil ei ole informantidele võõrad maagilise ärategemise lood ning näited ühe või teise inimese või perekonna luhtunud elust, mida on varjutanud pahatahtlik pinge, mille on tekitanud kellegi teise sihipärane (vastu) tegutsemine. Kodu pole rahvausus olnud tingimusteta hea paik. Selle terviklikkust on tulnud pidevalt tagada usundiliste (vastu)võtetega.

Alekultuurile iseloomulik side metsaga pole siiski tähendanud sellega samastumist, vastupidi: metsa ja inimsfääri vahel on valitsenud piiritletus, piiri hoidmine on omakorda olnud esmaoluline inimliku identiteedi ja inimeste turvalisuse seisukohast. Piiriületused selles vallas on olnud iseäranis ohtlikud ja anomaalsed, metsa eksimine on tähendanud võõrasse meelevalda sattumist, sellesse kadumist või sulandumist, mille tagajärg on võinud olla hukatuslik. Mets (samuti veemaailm) on olnud omalaadne inimtegelikkuse paralleellookus, mida on mõistetud sarnase kaudu (metsaühiskonna hõimkondlikkus, hierarhilisus jne), kuid selle koha sisu on olnud olemuslikult erinev, eristav, võõristusttekitav. Metsapiirkonna rahvaste folkloorse repertuaari iseloomulikumaid teemasid on kahtlemata eksimislood, aga ka eksiolekust pääsemise tehnikad ja vastavad lood (vt nt Heikkinen 1994: 150–154).

Rahvajuttudes on eksimise või kaotsimineku põhjus võinud seisneda kas inimese enda hoolimatus või ettevaatamatus käitumises, metshaldjate pahatahtlikkuses, aga ka juhuslikkuses – sattumises metsa olemusliku anomaalia meelevalda. Viimane on võinud olla seotud või seletuda ka kahe esimese põhjusega. Halva või ebakohase inimkäitumise karistajana on metsal olnud otsekui moraalivalvuri

roll. Rahvajuttudes pole siiski metsa kui eksitaja kohta hinnanguid antud. Eksimise põhjus on juttudes peitunud ikkagi inimkäitumises, mõnes ekslikus teos. Harilikult on niimoodi karistatav olnud metsas vandumine või metsamineja hurjutamine kojujääja poolt. Elulised on lood, kus marjule kippuvale tütarlapsele, kes ei malda tõsiselt võtta vanema käsku jääda koju, öeldakse õnnistuse asemel kaasa vandesõna (selliseid tõsielulugusid on mul ekspeditsioonidel mitmel korral kuulda õnnestunud). Metsas eksimine on seejärel seaduspärane, mets sellistes juhtumistes aga kodus ettemääratud sündmuse toimumiskoht. Dualistlikuma vaatepunkti järgi võib siingi näha otsesemat skeemi – vandumisega on mineja antud otseselt *halva* meelevalda, mitte *hea* kaitse alla.

Metsas näib seega kehastuvat halb potentsiaal, isegi soov halba teha. Selle vastu on kasutatud ka spetsiaalseid loitse. Lauri Kettunen on oma eelmise sajandi alguse lõunavepsa keelenäidete seas publitseerinud näiteks sellise loitsuteksti muu hulgas ka metsast tulla võinud häda vastu (*metsan višketišes*, Kettunen 1925: 143–144):

Nouzen mä rabboožee aigašti i pezeme vauktašti, i lähten mä ukses ukshe i väŕoos väŕoožhe, i lagedha peüdhe i vihandha romhu, i vihandas romus ištub vauged ukoońe, šuukuuńe bardaańe, i vaškšet‿silmad i raudaažed hambhad i rahaažet‿kinded, i otab ńeťii rabaabožiaa stiopaapä pričiam‿prizoran i osudan i rossudan i hondon pahan ťegoťišen, i hondon pahan laiitišen i roďiiťeĺskeian došpeskan i veziťegoťišen i metsan‿višketišen i tuĺiaažen ťegoťišen i dvorovikaa tounitišen, ougotab hänen iliiči ihtsäs mas i zeĺenskeiaha maha i kiviižhe romhu i ńeťit‿časus i ńeťid aigassaa, i ot niń i do veki vekof.

[umbkaudu: Tõusen mina, Jumala ori, varakult ja pesen puhtasti, ja lähen ma uksest ukseni, välisuksest välisukseni, ja lagedale väljale ja haljale heinamaale, ja haljal heinamaal istub vanake, siidine habe, ja vasksed silmad ja raudsed hambad ja hõbedased küüned, ja võtab sellelt Jumala orjalt Stjopalt külge hakanud vaeva ja (kohtu)otsuse ja viha ja halva paha haiguse, ja halva paha puuduse ja vanematelt tulnud halva ja veest tulnud vea ja metsast saadud häda ja tuulest tulnud tõve ja õuehaldja pandud õnnetuse, saadab selle üheksa maa taha ja rohelisse maasse ja kivisele heinamaale ja sellest hetkest ja sellest ajast, ja nüüd ja igavesti.]

Halvale jäljele sattumise seletus viitab sellele otseselt – metsas on otsekui mingi endasseneelav potentsiaal, mis võib inimest tabada kõigele vaatamata, juhuslikult või ettekavatsetult. Siiski ei saa metsa vepsa rahvausus võtta kristliku ürgkurjusena, mille puhul aitab vaid religioosne vastuvägivald. Selle tunnistuseks on vepsa informantide teiselaadsed praktikad metsaminekul – lepituse, aga ka isegi soosingu otsimine. Nagu majahaldja puhul, oskavad vepslased metshaldjatele adresseeritud palveloitse, mida metsaminekul on tulnud lugeda ning milles on palutud metsa poolt hoidmist ja tuge – metsasoleku ajaks. Sellise eelduseta soosingule ei saa kuidagi läbi ka jahipidamine ning vastav maagia. On ka iseäralike personaalsete rituaalide kirjeldusi, kus marjule või seenele läinu pöördub puude (st metsa) poole palvega saada jõudu ja tervist. Alloleva teksti esimeses pooles on juttu tavapärasest metshaldjatega suhtlemisest ja neilt seene-marjasaagi palumisest, seejärel aga kasepuult abi palumisest:

Ižändaižele... mänen, da ťesharad nakka-no, ťesharad nakka-no, ťesharad-dorogad mändasoi.. sižutamoi... mecižändaižed, mečemägaižed, pästkätei mindai metžaiheže töiä, ankatei mińoi marjoid, griboid, ankad mińei terhud, väged... no, mińa kaika ljuďan, kaika antasoi mińei, rissitud – kui sa ljusid griboid da śened? ljusin mińa ičein tahoil, lähtežkanden, mecas koiranke kaika mińei... koir... mikšed-ni suhrižed libo kandoižele, lindoižele da... likeidam, šüöndad... emägeižele da ižändaižele... mecaspäi ĺähton, mesta tulon, siĺle tahole, mesta, kumardamoi: spasibo ižändäižed, emägaižed, andoite mińei terhuh, andoite väged, andoite marjoid, griboid. Spasibo, kalliš sińä minun armaz mecaine, kaika ńinga sanun. mecas kävelen, da surdun, koivud da sured, sištazoi, mägež-da mogo, miš krõšus libuda... koivužen sebädan – armaz sińä koivuine, leheďad sinun lehťoižed, tihedad sinun okžaižed, armaz mińun sińä, puhud, anda sińä minui terhud, anda väged, abuda ťämbei minei koďe sadhas. Noh, vei mińei čoma, mecäs kävelen ka, mińa voin siĺe, en lažu, kodiž kaik aig lažuna, a mečäs, siga prijatno kävelda

[(mets)isandale (ütlen)... lähen, ja teeharud niimoodi, teeharud niimoodi, teeharud-rajad lähen, seisatan... metsisandad, metsemandad, lubage mind teie metsa, andke mulle marju, seeni, andke mulle tervist, jõudu... noh, mina kõike leian, kõike antakse mulle, inimesed (küsivad) – kuidas sa leidsid marju ja seeni? Leidsin mina oma kohtadest, hakkan minema, metsas,

koeraga kõik minu... koer... mõned kuivikud (?) kas kändudele, lindudele ja... lõikan, söödan... emandale ja isandale... metsast tulen, (teatud) kohale tulen, sellele kohale, paika, kummardan: aitäh, isandad, emandad, andsite mulle tervist, andsite jõudu, andsite marju, seeni. aitäh, kallis sina minu armas metsake, kõik niimoodi ütlen. Metsas käin, ja väsin, suured kased, peatun, selline mägi (?), et üles (?) ronida... kallistan kaske – sina armas kaseke, värsked (on) sinu lehed, tihedad su oksad, armas (oled) sa mulle, (???), anna sina mulle tervist, anna jõudu, aita mul täna koju jõuda. Noh, (?) mind kenasti, metsas (kui) käin, (siis) seal ma suudan, ei põe, kodus kogu aeg põen, aga metsas, seal on hea käia.] (M. A. Ladv, Leningradi oblast, 2010)

Kõik see iseloomustab metsa kui partnerit, kellega ka lihtinimesel on võimalik asju ajada. Rahvapärases juturepertuaaris torkavad siiski rohkem silma lood, mis on seotud metsa ohtlikuma pale ja vastavate juhtumistega. Neil puhkudel on olnud vaja juba spetsialisti abi. Igasugune (metsa) kadunute otsimine, olgu kadujaks inimesed või koduloomad, on olnud teadjate tööpõld (vrd Heikkinen 1994: 154 jj; Salve 1995). Näib, et kadumine kui selline üldse (ka mitte metsa) on olnud metshaldja "tegevussfäär" ning neil juhtudel on teadja asi olnud astuda haldjaga dialoogi – eeldusel, et tal on alust kahtlustada konkreetses kaotsiminekus metsa.

Teadja "töökohtumised" metshaldjaga on olnud seotud üleloomulike kogemustega metshaldja saabumisel kohtumispaika inimliku ja metsiku piirimail (metsaservas, teederistil). Kirjeldatud on tohutut tuult ja puude paindumist (vrd Salve 1995: 372), milleks teadja on pidanud kindlasti valmis olema. Kui kadumaläinute vabastamise palve on alusetu, mõjudes nii süüdistusena, võib see kaasa tuua otsese ohu teadja elule. Positiivse lahenduse korral on kadunud loom või inimene metsavallast vabastatud ning ta on saanud koju pöörduda. Metsa eksitavat ja endasse haaravat efekti on seletatud omamoodi nähtamatusega, millega eksinu-kadunu kaetakse nii, et ta otsijatele nähtamatuks jääb (Holmberg 1923; Pentikäinen 1987: 145–146; Salve 1995: 364; Järvinen 2004: 207–211; vrd ka Moroz 2001: 246–247). Samal ajal viibib otsitav nagu mingis teistpidises-teistsuguses reaalsuses, millest tal omakorda puudub väljapääs, lõpuks ilmselt ka teadlikkus või tahtlikkus välja pääseda. Abi on olnud efektiivsem alati võimalikult kohe pärast eksimist. Mingi perioodi järel (näiteks 9 päeva, vrd Mišurinskaja 2000a: 68) on kadunu loetud juba lõplikult metsa meelevalda jäänuks.

"Lihtsamatel" või õnnelikumatel juhtudel on pääsemisele võinud kaasa aidata enda oskuslik käitumine. Mets kui varjav või varjutav maailm on pidanud eksinule läbinähtavaks muutuma, "selginema". Sattumine metsa teispoolsusse on võinud olla ajutine, sealt pääsemiseks on aidanud ümberpööratusele ümberpööratusega vastamine – riiete ja jalanõude teistpidi selga-jalgapanek pärast eksimist, enese ajutine alastivõtmine. Selliste võtete abil on end vabastatud metsa varjavast, segiajavast, eksitavast toimest. Ümberpööratus on toiminud ka "jälgede keeramisel". Neil puhkudel on abi olnud sellest, kui kaduma läinud looma või inimese poolt teele jäetud jälg pööratakse mehaaniliselt (näiteks labidaga) vastassuunda – metsa suunas minev jälg kodu suunas.

Mets on paljuski sarnane teistele otsese inimtegevuse välistele või ka selle sisse jäävatele animistlikele sfääridele. Sellegipoolest näib mets mitmeti markantsem. Selle esimene põhjus on asjaolu, et vepsa asualadel on mets loodusmaastikuna valdav. Pääsud ühest inimasulast teise, teed kalastamiseks oluliste veekogude juurde, alepõllumaadele on viinud läbi metsade. Järved, sood, alemaad, kõnelemata seene- ja marjakohtadest, ongi asunud metsades ning metsa võib seega käsitleda domineeriva maastikuelemendina. Metsale on alternatiivi pakkunud vaid suuremate veekogude kaldaäärne asustus – näiteks põhjavepsa Äänisjärve-äärne asulate ahel, samuti jõgede (nagu Ojat) ääres paiknevad asulad.

Teiseks on mets olnud inimtegevuse olulisemate ressursside allikas. Ilma metsaste karjatamiskohtadeta poleks loomapidamises läbi saadud, samuti nagu põllumajanduses on sajandeid domineeriv olnud alemaade tegemine. Aletamine-kalastamine on perioodiliselt suunanud inimesed metsa elama. Kogukondadel on metsades, alemaade naabruses olnud kergemad hooned, kus soojemal ajal (alates kevadisest alepõllundusperioodist) on täiskasvanud võinud elada nädalaid, samal ajal, kui lapsed ja vanemad inimesed on külas hoidnud muud majapidamist.[2] Nii võime vepsa traditsioonilises eluviisis näha metsaga kombineerunud kultuuritüüpi, mis baseerub vastastikusel koostööl.

Ka karjatamises ja sellega seotud uskumustes ja maagias tuleb näha eelkõige kooperatsiooniprintsiipi. Karjatamine on vaieldamatult üks kesksemaid, aga ka keerukamaid komplekse, milles inimliku ja mitteinimliku, kodu ja metsa sfäärid ning huvid kohtuvad ja põimuvad. Eelpool metsaga seostatud üksikasjad (kadumine, nähtavusnähtamatus metsas, vaimolenditega läbisaamine ja nende soosingu saavutamine, iseäranis aga inimpoole esindajate iseloomulik agentsus)

tulevad kõne alla ka karjatamisega seotud praktikates. Karjatamisel ei ole suhe metsaga olnud kunagi personaalne (nagu näiteks lihtsal marjakorjamisel või metsast kütte või tohumaterjali varumisel), vaid kogukondlik – rolliliselt kesksel kohal olnud karjus on esindanud nii materiaalselt kui maagiliselt inimkogukonna huve, olles samal ajal osaliselt "teine" ka kogukonna silmis.

20. sajand ja olude muutumine

Tänapäevaks on loomapidamine vepsa külades peaaegu välja surnud. Ojati-äärsetes külastutes on tavaline, et leidub vaid 2–3 majapidamist, kus veel lehma peetakse ning heina tehakse. Ette tuleb ka üksikuid eraettevõtjate või kollektiivmajapidamiste suurkarju (viimastel aastatel on sellist näha olnud Vilhala kandis), mida saadavad karjused. Siiski on karjatamine kui kunagine keskne tegevusvaldkond oma endisel kujul suhteliselt taandunud, sellega koos on muutunud ka vepsa külade ja ümbruskonna maastikuline ilme: hein kasvab omasoodu, karjamaad võsastuvad. Viimane sellesuunaline muutus leidis aset koos kolhooside likvideerimisega 1990. aastatel. Nõukogude kord, mis oma ateismipropagandaga lõpetas kirikute ja kabelite tegevuse, ei küündinud tegelikult kuigivõrd paljude muude rahvausu praktikateni. Nii säilis ka kolhooside ajal tavapärane karjusemaagiale toetunud karjatamisviis koos selle juurde kuuluvate karjusepoolsete rituaalide ja uskumustega. Karjusetööd võidi edasi anda põlvest põlve, mis kindlustas maagiliste teadmiste ja praktikate jätkumise.

On siiski alust arvata, et karjatamine tõi kolhoosikorra tingimustes endaga kaasa tervikpildi muutumise ja vaesustumise. See puudutab just perenaise ja kodu rolli oma loomade saatmisel külakarja, mis oli karjatamise juures iseloomulik. Samas ei lõpetanud nõukogude võim täielikult kodust loomapidamist, seega kestis ka perenaise institutsioon ja eriline suhe lehma loomapidamisel edasi. Kui kolhoosikarju hoidsid professionaalsed traditsioonilised karjused, vajasid nad oma maagiliste taigade toimetamisel ka teadjate abi. *Tedai*-institutsioon säilis 20. sajandil seega suhteliselt stabiilselt seoses kogukondlikult vajalike toimetuste – ravitsemise, kadunud asjade, inimeste ja loomade otsimise, armumaagia ning samamoodi ka karjatamisega. Pole vale väita, et teadja roll 20. sajandil mitte niivõrd ei marginaliseerunud, kuivõrd spetsialiseerus. Arstiabi paranemise ja professionaliseerumisega ei saabunud lahendusi kõikidele tervisehädadele, seletamatu

Foto 3. *Loomade karjatamist tuleb Vepsamaal ette veel ka tänapäeval. Vilhal. Madis Arukase foto 2011.*

vastu abi otsimisel on tee viinud ikka teadja poole (vrd ka Kristi Salve artiklit käesolevas kogumikus).

Tedai-institutsiooni taandumise põhjusena võiks näha mitte niivõrd vajaduse, kuivõrd suhtumise muutumist – nii on modernse ees taandunud paljud traditsioonilisele ühiskonnale omased jooned. Inimese käitumist ei määra mitte niivõrd ratsionaalne või teaduslik vaateviis, kuivõrd suhtumine, mis ei väärtusta enam üht või teist praktikat või seletussüsteemi. Seoses karjusemaagiaga ja teadja osaga selles on kahtlemata oluline olnud ka süsteemi ja kogu maamajanduse järsk muutus 20. sajandi lõpul, mis on maal sisuliselt kaasa toonud loomakasvatuse hääbumise.

On väga kaheldav, kas loomapidamisega seoses võiks siin midagi tagasi tulla. Asi pole mitte ühes elatusalas, vaid kogu eluviisis ja suhtumiskultuuris. Tänapäeva talunik, kelle eesmärgiks on tootmine ja majandustegevus, pole endine talumees semstvos, kelle suhe oma keskkonnaga oli palju rikkam ja mitmekesisem, ühtlasi ka konserva-

tiivsem ja tundlikum. Tänapäevast maakapitalismi (ükskõik millises riigis) pole mõtet võrrelda kunagise rolliderohke maaühiskonnaga, kuhu teiste seas kuulusid ka meid siin huvitavad iseloomulikud traditsioonilised eristaatused – karjus, teadja, peremees ja -naine jne.

Karjuse tegevus informantide silme läbi

Saamaks midagi teada tänapäevaks suhteliselt tahaplaanile jäänud rahvausu fenomenist, peab küsitlussituatsioonis omama ennekõike ise mingeid eelteadmisi jutu juhtimiseks ja üksikasjade täpsustamiseks. Päris kindlasti ei ole karjusemaagia aines, mis välitööolukorras esimeste teemade seas välja tuleks. Probleem on siin mitmetahuline. Vaieldamatult teadvustab iga keskealine ja vanem vepsa/põhjavene informant endale karjuse erilisust – kui mitte rolli, siis vähemalt isiksusena – nagu ta teda omal ajal hoomanud on. Ootuspäraselt teataksegi karjust tema põhitegevuse kaudu – karjatamise üldjoontes kirjeldamisega vajadusel probleeme pole. Karjuse rituaalidest võidakse kõnelda seoses jüripäeva toimingutega karja rituaalsel piiramisel, mida on pealt nähtud. Asjatundmatul uurijal võib infosaamine sealtmaalt ka lõppeda ning kogu materjal jääda etnograafilise kirjelduse tasemele. Karjus on sel juhul vaid ühe elatusala osis, mitte iseseisva folkloristliku, rahvausulise kompleksi keskpunkte.

Informantide mäletamis- ja memoreerimisviisi võib võrrelda kärjelaadse kogumiga (vrd Raudalainen 2001: 66), kus mingi teadmisega külgnevad teise teadmise servad – nagu meeanumakesed mesilaskärjes. Samas ei tarvitse üks teadmine viia automaatselt külgnevale, vaid informatsiooni osad võivad jääda üksteisest isoleerituks – kui uurija ei tea või ei märka informanti sillastusele juhtida. Õnnelikel juhtudel võib informant ka ise "kullasoonel" edasi liikuda, kuid ka siin on oht, et pikka arengut ei toimu – kui uurija ei suuda kooruva materjali väärtust tajuda, seda ära tunda ning katkestab oma teadmiste piiratuse tõttu teema.

Karjuse tegevuse kirjeldamist võib kuulda ka juhtumisi – näiteks kõneldes välitöödel traditsioonilistest külapühadest, muuhulgas ka jüripäevast. Tavaline kirjelduspilt kujutab siin karjust sõela asetatud maagiliste esemetega – ikoon, terariist jms külaserval karja piiramas – *ümbarduz*t läbi viimas (vrd Guljajeva 1986: 180; Vinokurova 1994: 75, 1988: 14 jj; Fišman 1986: 192; Moroz 2001: 247–248 jt). Jutuks võib tulla ka perenaise vastav tegevus loomade kodunt külakarja andmise

eel – eriti kui informant seda ise teinud on. Üldjuhul siitmaalt jutt ka lõpeb, kuna kogukonna tavaliikme "kaamerasilm" üldjuhul karjusega kaasas ei käi ning tema tegemiste siseringi ei küündi. Kogukonna tavaliikme perspektiivist saadav informatsioon on reeglina katkendlik:

- Kut nece lehmad pästäs?
Ka lehmad pästäs, nägid, mi ka jumalaižen paneme, nece, ningada siga jumalaižen-se heitame, pästäme. Esmeisen kerdan-se tanhupei tuespissa.
- A minne birb…?
Birbvičeisansegi andami… miń́el vośil i ole paimet miďe derunas-ka, iče paimendame, a edu ka andami paimnele ningoman vičeisen, sebered nicoided o meda.
- A mit nece paimen radob?
A paimen, hän muražmättoižehe.. – tedäte murheižen? – muražmättoižehe pa'ab sigä ka, kut nene murheižet ühtes kohte, näit, eĺätäs, muga nece stadaine eĺägähä, silloi ka lehmized ümbärdäb ninga ümbride…
- Ümbardab? Ak?
Ka. Jumalaiženke, edu ka kaika muga, a ńüde iče paimendami-ka. Domna, nakka da se paimenďela. Nece ümbardeĺam, muiťe ka em me ümbardol.., edu ümbardzimi kaik… paimńele.
- A nece Domna paimen oĺ?
Domna oĺ paimen, üheža kezad paimensi. Eśki ak oĺi. Üheza kesad. A śid Johor eń tea kuverdan kezad paimenśi. Da muga.
- A miń täht ńened ümbardada?
Ka miš-e, ńäged, zveride ťäht-da.., i.. zver-sa koskadiš, händikas, tak, hän siń ťäht ümbardi. Jumalaiženke.
- Ka, ka, i hädikas i kokseta?
Ka, miše händikas i kožketeiž, ńened živataižed.

[- Kuidas lehmi välja lastakse?
Lehmad lastakse..., näed, me paneme ikooni, niimoodi, seal ikooniga laseme. Esimesel korral laudast tulles.
- Aga oks…?
Urbenädala oksa anname… eelmisel aastal ei olnud meie külas karjust, ise karjatasime, aga enne andsime karjusele selle oksa, sellised seltsid on meil (???).
- Aga kuidas karjus töötab?

Aga karjus.., ta paneb sipelgapessa – teate sipelgaid? – selle (*ümbarduz*e), nii nagu sipelgad koos elavad, nii olgu ka kari koos, siis ümbardab ka lehmad, käib ümber…
- Ümbardab? Naine?
Ja. Ikooniga, enne kõik niimoodi tehti, aga nüüd karjatame ise. Domna, see, näed, karjatas. See tegi *ümbarduz*t, niisama me ei ümbardanud, varem ümbardasime kõik… karjusele.
- Aga see Domna oli karjus?
Domna oli karjus, üheksa suve karjatas. Nainegi oli. Üheksa suve. Aga Johor ei tea mitu suve karjatas. Niimoodi.
- Aga mispärast ümbardatakse?
Aga, näed, metsloomade pärast, et metsloom ei puutuks, hunt, ta sellepärast ümbardas. Ikooniga.
- Ja, ja, ja hunt ei puutu?
Jah, et hunt ei puutuks, neid loomi.]

(L. P., Ladv, Leningradi oblast, 1981; RKM Mgn II)

Mõnevõrra erinev võib olukord olla siis, kui karjus on olnud oma pere liige, näiteks isa. Siis on täheldatav lapse pilk vanema teatavale erisusele mingis iseloomulikus situatsioonis (vrd ka varemtoodud näide), kuid olukorra lähem teadvustamine võib olla suhteliselt piiratud või ühekülgne ka siis.

On iseloomulik, et traditsioonilise jutustamise seisukohast torkavad enam silma naisinformandid, kellele suhtlussituatsioonid võõraga (uurijaga) samavõrd huvi pakuvad. Nii võib juhtuda, et informatsioon jääb soolises plaanis mõnevõrra ühekülgseks või kiputaksegi kogu kogukondlikku traditsioonilist kultuuri nägema naisekeskse või ainunaiselikuna (vrd Heikkinen 1994: 164–166). Nii võib kujunev pilt osutuda ühekülgseks või lausa vildakaks. See oht on olemas ka karjusemaagia käsitlemise puhul, kuivõrd tegemist on teemaga, kus on olulisel kohal kultuuriliselt konstrueeritud sugu. Võib olla kindel, et meesinformantide vaade erineb antud teemal naiste omast, sest 20. sajandi teisel poolel olid ühiskonna tugevama soo esindajad rahvausu teemade suhtes kas tõrjuval või lausa eitaval seisukohal. Pikaajaline kohaliku sovhoosi peainsener A. P. Nemža külast, kellega oleme sageli välitöödel vestelnud, vestles küll meeleldi majandielu ja selle likvideerimise teemadel, tutvustas ka oma perekonnalugu, kus sagedasti kordus kulakukstegemise teema enne sõda. Loomapidamise ja karjatamisega seotud maagiast rääkimast ta aga hoidus, sest ei

pidanud seda kõneväärseks, kuigi ta pidi kahtlemata teadma, et ka nõukogude ühismajandite karjused viljelesid 20. sajandil selles piirkonnas traditsioonilist maagiat, mistõttu neid ka hinnati.

Sootuks oma seisukoht on nähtavasti karjusel, kes lähtub pigem talle kohustuslikust vaikimisdiskursusest. Ladvas elav, 27 aastat karjuseametit pidanud ja karjuste perekonnast võrsunud V. V. rõhutas 2010. aastal antud (paraku küll valdavalt venekeelses) intervjuus korduvalt, et karjuse asi oli hoida keel hammaste taga. Ühtlasi lausus ta kujundlikult, et karjuseks hakanu "sünnib uuesti". Mees, kes oma viimase piiramisriituse viis läbi 1993. aastal, kirjeldas ka (liigutustega ette näidates) metshaldja karistust – kes suruvat kokkuleppe suhtes eksinud karjuse kaelapidi mahakukkunud roosavarre alla ning murdvat niiviisi varrele peale surudes ohvri kaela. Loitsuteksti ütlemisest keeldus V. V. kategooriliselt, kuigi ta enam karjusena ei töötanud.

Karjusemaagia uurimisel saame seega kõnelda laias laastus kahest vastandlikust perspektiivist: kogukonna tavaliikme (harilikult naise) esitatud perspektiivist, milles karjus jääb tegelikult tabamatukspüüdmatuks, ning karjuse (rituaali läbiviija, maagilise vahemehe või saladuse hoidja) vaatevinklist. Üks väheseid otse karjuselt pärit tekste leidub ka M. Zaitseva ja M. Mulloneni vepsa tekstide kogumikus (1969: 228–232), milles (nais)karjus kirjeldab 1964. aastal *ümbarduz*e tegemist, kus loitsu luges tema asemel rituaalis osalenud teadja:

Ümbärdeĺiiń živataažed kaek. Kut ümb´ärtas? Saba karvaažiiď, da avaďmed zamkamu da munan, da tohusut kandaažen. Śidomaa paikha ńece ümb´ärtes: muna i tohusut i kaek. Panomaa kirffen ńecen, üĺahaks jumalaažen śidomaa ŕehtho, a śiď ńecen živatan ümb´ärdaamaa koumašťi. Kirvez käźivardoo üĺhäkspää ťeraa piďän. Astun jäĺghe, toeńe meź lugeb (mina en mahta_ka): "zv́eŕiišpää kaekiišpää, i ken mas ujeleba ka śiišpää"… ümb´ärdamaa koomhe kerdha ńecen živataažen, śiď ŕehton avaedamaa i pästamaa ńecen živatan ühthe. Rahvast ńikeda eba pästa śina. Ümb´ärdaba koďiš, pöödos. Ken ümbärdeleb, ka obhodanandai sanub: "ala śiga laide, ala maťikoite, ńimida pakosťi ala, ka śilaa ĺehmaažed oloba družnas ḿecas i tuloba koďhe".

[Piirasin kõik loomad. Kuidas piiratakse? Võtta karvad ja võtmed lukuga ja muna, ja küünlajupp. Seome räti sisse selle *ümbarduz*e: muna ja küünal ja kõik. Paneme kirve, seome üles

väravalaua külge ikooni, ja siis piirame need loomad kolm korda. Hoian kirvest teraga ülespidi. Astun järel, teine mees loeb (mina ju ei oska): "kõigi kiskjate eest, ja kes maas roomavad…" piirame kolm korda need loomad, siis avame värava ja laseme kogu karja kokku. Inimesi sinna ei lasta. Piiratakse kodus, väljal. Kes piirab, *ümbarduz*e andja, ütleb: "ära seal sõima, ära vannu, midagi halba ära tee, siis sul on lehmad metsas koos ja tulevad koju."]

Karjuse ja tavainimese erinevate perspektiivide tagant kumab erinev religioosne kogemuslikkus ja sellele vastav kujutamislaad. Kasutades siin religioosse kogemuse käsitlemisel ja liigitamisel Harvey Whitehouse'i *imagistic – doctrinal* jaotusmudelit (2008: 41–44), on vastandlikkus ilmne. Esimesel juhul (*imagistic*) domineerib võimas isiklik (traumeeriv, ekstaatiline) kogemus, mis paneb aluse arenenud isiklikule, teadlikul reflektsioonil põhinevale teadmisele; aga ka religioossele innovatsioonile. Teisel juhul (*doctrinal*) on tegemist doktriinse õpetatuse ja rituaalse korduse mõjuga, milles isiklik kogemuslikkus nii suurt rolli ei mängi. Selline perspektiiv loob pigem süstematiseeritust, religioosset korda/ korrastatust. Karjusemaagia ja -rituaalid rahvausu osana kujutavad endast mängumaad, kus leidub ootuspäraselt ruumi mõlemale vaatele.

Kogukonna tavaliikme vaatenurgast on karjuse tegevus stereotüüpne, piiratud, sellisena kindlapiiriliselt visualiseeruv ja omamoodi tavaline. Päris kindlasti on karjuse tegevust jüripäeval (nagu ka muid kalendaarse kombestikuga seotud sündmusi) aasta-aastalt nähtud ja jälgitud, ise otseselt sündmuste keskmes asumata. See on loonud korrastava ja süstematiseeriva teadmise karjusest ja tema tegevusest, mis võib piirduda mõne lause või jutustusliku lõiguga. Sellisena ei tarvitse karjus oma tegevuses näida enama kui veidra marginaalina, ühiskonna äärealale tõrjutud ametimehena, kes lihtsalt peab oma kohust täitma vastavalt kogukonna tellimusele ja vajadustele. Kujutluspilt temast on moodustunud läbi korduste aastast aastasse, läbi pealtvaatajate silmade, kes pole kunagi üritanud või saanud asuda muule vaatepunktile. Sellise ühekülgse allikainfo korral võib rahvausku uurides kujuneda kergesti materjali vaesustav olukord. Uurija asub siin enesestmõistetavalt kogukonna tavaliikme positsioonile, milles lahjendatud religioosne kogemuslikkus paardub interpreteeriva terve mõistusega. Sellisest vaatenurgast sündivad kvaasiühiskonnateaduslikud arutluskäigud ei ole pahatihti kuigi asjakohased ega huvitavad.

Kogemuslik, imaginistlik perspektiiv, mida karjusemaagia puhul esindaks loomulikult karjuse enda vaatepunkt, pakub seesolija erakordset nägemust, kujutades endast sama mündi teist külge. Kuivõrd karjus on mitmetel juhtudel võinud pidada läbirääkimisi teispoolsuse (metsa) esindajatega või on ta vähemalt viibinud teadjaga koos läbirääkimistel, võime ette kujutada sellega seonduvat ebatavalist pinget ja erilist kogemust üldse, mida ta üldjuhul ei ole pruukinud saada kellegagi otseselt jagada. Ühe Nemžast pärit kirjelduse kohaselt on metsas läbirääkimisi pidanud teadja kutse peale "maa seest välja kerkinud hallipäine olend, kasvades kohalolijate silme all metsast kõrgemaks" (Trifojev 2013: 60–61; vt ka kirjeldusi Guljajeva 1986: 179; Moroz 2001: 255–256).

Karjus on olnud suletud omaenda maagilisse teadmisse, mida ta on pidanud kandma kogu oma olemuse ja käitumisega. See on suurendanud ta rolliomast erandlikkust (ja eraklikkust). Näib, et üldjuhul pole karjusel olnud midagi peale hakata kogukonna arvamuste või ettekujutustega tema usundiliselt laetud tööst, see on tema seisukohalt olnud kõigest profaanne keelepeks või rumalus. Kogukonna-keskse ühtlustava perspektiivi asemel on iga karjuse puhul eraldi valitsenud kogemuslik ja rituaalne ainukordsus, mis tegelikkuses väljendub iga *ümbarduz*-rituaali kui lepingu individuaalsuses, selle punktide varieeruvuses isikuti, millele viitavad ka erinevad paikkondlikud kirjeldused.

Karjuse kombekohane suletus ja isoleeritus on genereerinud ja taastootnud tema suhtes kohustuslikke stereotüüpe, mida üksikasjades võivad sealsamas iseloomustada samuti vasturääkivused. Põhjavene kultuuriruumis laiemalt ei näi valitsevat ühest selgust sellest, kas karjus on pidanud olema füüsiliselt ebatavaline, muuks tööks mittekõlblik või hoopis vastupidiselt tugev ja otsekui äravalitu suhteks teispoolsega (Mišurinskaja 2000b: 59; ka Fišman 1986: 194–196). On ilmne, et karjuse määratlemisel domineerib füüsilise asemel hoopis kultuuriline stereotüüp. Karjus on pidanud olema kogukonna poolt irrutatu, kultuuri äärele tõrjutu, ning tema sellisena märgistamiseks või äratundmiseks on sobida võinud väga erinevad jooned.

J. Lotman ja B. Uspenski (1982) on käsitlenud sellist sotsiaal-psühholoogilist tüpaaži kui "oma võõrast" – rolli, mis samaaegselt tekitab võõristust ja austust, on igal juhul ühiskonnale/kogukonnale vajalik, samas distantsi hoidev, temaga samastuda mittetahtev. Sellised iseloomulikud jooned on äratuntavad ka karjuse juures põhjavene (sh vepsa) kultuuriruumis. Karjus ei ole seal üheplaaniline põlualune

Foto 4. *Eluaegne karjus Ladva külastust. Madis Arukase foto 2011.*

või alavääristatu, nagu seda esineb näiteks lõuna pool (vrd ka Zelenin 1991: 87). Vastupidi: siin tunneb ja tajub karjus hästi oma rolli, selle kohustusi ja piire, teda on respekteeritud, ning see respekt pole olnud ühemõtteliselt positiivne või ülistav. Karjuse kui kultuuriliselt irrutatu vastuolulises kujus võib näha n-ö eelkultuurilisi jooni, mis ei allu lihtsustava (õhtumaise) hea-kurja vms dihhotoomiale. Ühes lõunavepsa muinasjutus esineb karjus vastanduses papiga, kelle loomi ta karjatama peab (vt Kettunen 1925: 41–43). Papiga konflikti sattudes paneb karjus maksma oma maagilised võimed pillimängu näol, millel on inimühiskonnale destruktiivne mõju – ta tantsitab nõrkemiseni nii loomi kui ka inimesi. Eelnevad näited viivad meid küsimuse juurde karjuse kui sellise kultuurilisest geneesist, sellest, millisest religioossest rollist ja kultuuritüübist võiks pärineda tema arhetüüp. See küsimus ei ole põhjavene kultuuriruumi kultuurilist ja etnogeneesilist mosaiiksust arvestades sugugi põhjendamatu või kohatu.

Piiramisrituaalile eelnevad tegevused

Piiramisrituaalist (vps *ümbarduz*) oli ühes eelnevas keelenäites juba fragmentaarselt juttu. Kogukonna tavaliikmed on saanud karjuse rituaalset tegevust jälgida karja väljalaskmispäeval, milleks harilikult on olnud jüripäev, mõningatel juhtudel ja ilmastikust sõltuvalt ka mõni teine aeg, näiteks nigulapäeva paiku (vrd Moroz 2001: 233; Guljajeva 1986: 173–174; vepslastel Vinokurova 1988: 6, 14–19; 1994: 69–70, 73–75). Sel päeval on toimunud rituaalne karja piiramine (*ümbarduz*, *obhod*). Siiski on ka sellele eelnev aeg sisaldanud karjusele olulisi tegevusi seoses rituaali ettevalmistuse, selleks ja karjatamiseks vajalike esemete ja vahendite saamise, eelkõige aga maagilise lepingu sõlmimise ja selle tingimuste üle läbirääkimisega.

Maagilise lepingu sõlmimiseks metsaga on karjus pidanud läbirääkimisi pidama kas ise või on seda toimetanud temast teadjam isik – kogukonna teadja või mõni kogenum karjus (vrd Stepanov 2006: 257–258; Bobrov & Fintšenko 1986: 155–157 jt). Siin võime juba näha rollilist jaotumist. Ilmsesti on leidunud nõidkarjuseid, kes on olnud võimelised kandma rituaali maagilist poolt ja karjusetööd täies ulatuses, olles üheaegselt nii tegevuses agentsust omavad subjektid kui ka mingis mõttes lepingu objektid. Siin avaldub kogu karjatamiskompleksi jaotumine dünaamiliseks ja staatiliseks pooleks, just karjuse seisukohast. Dünaamilisust võib näha jüripäeva ja piiramisrituaali eelses perioodis, milles karjus (või teadja tema eest) on läbirääkija, maagiliselt aktiivne pool partnersuhete sõlmimisel, piiriületaja, kes siseneb inimlikult poolelt metsa sfääri. Pärast tingimustes kokkuleppimist ja lepingu kinnitumist tuleb karjust käsitleda staatilise karakterina, kelle põhiülesanne on olnud kokkulepetest ja tabudest kinnipidamine, ja just sellega oma ülesande (ja kutsetöö) täitmine kogukonna ees.

Siinkohal tuleb märkida, et jutt käib just sellest *ümbarduz*e liigist, milles teiseks lepingupooleks on animistlik metsasfäär eesotsas metshaldjaga. See on tähendanud ühiskarja andmist metsa meelevalda, metsa hoida. Metsas kui animistlikus sfääris on nähtud karja heaolu eest seisjat, mis kogukonna tavaliikmete silmis on kehastunud karjuse isikus. Mets on seega olnud ühteaegu nii karja ohustaja kui kaitse garantii, sealjuures on inimliku poole pealt vaadates olnud suurim vastutus just karjuse kanda, mis on taganud ka karjuse iseäraliku respekteerituse kogukonna silmis. Samas on karjusele langenud ka suurim pinge, alates lepingu sõlmimisest teispoolsega ning tabudest

kinnipidamisega seejärel. Samas on selle pinge ja kohustuste väljapidamise korral olnud karjuse tegelik töövaev suhteliselt olematu – karja pole nii *de jure* kui *de facto* hoidnud mitte karjus, vaid animistlik mets või metshaldjas, kusjuures karjuse ülesanne on olnud vaid karja hommikune metsa juhtimine ning ta tagasitoomine või -kutsumine õhtul.

Selle nn metsiku leppe kõrval on eksisteerinud ka "jumaliku" leppe variant, mis on tähendanud, et tegeliku karja hoidjana on nähtud taevaseid jõude (vrd eriti Moroz 2001: 235–240; ka Durasov 1988: 103–104; 1989: 276; Fišman 1986: 193–194). Sel juhul pole toimunud lepingu sõlmimist metsaga, ehkki piiramisrituaal on läbi viidud samuti. Kristliku (st siin kristlusekesksema) rahvakultuuri seisukohalt on tegemist olnud ilmselt läbinähtavama toimemehhanismiga, igal juhul pole sõlmitud maagilist lepingut metsaga, mida venelaste seas on nimetatud ka "kohutavaks" (vn *strašnõi*, Moroz 2001: 238) või Tveri karjalastel "kuratlikuks" (Fišman 1986: 193). Sellise lepingu korral on karjuse töövaev olnud ilmsesti suurem, kuigi uskumuslikult on siingi tegemist maagiaga, kuivõrd karjatamisel on abiks olnud pühakud, kellele on adresseeritud ka vastavad loitsud. Mõistagi on meie ees usundiliselt ja ideoloogiliselt laadilt kaks täiesti erinevat karjatusviisi, vähemalt dualistliku maailmavaate seisukohalt. Partnersuhe kas metsa või jumalike jõududega viitab ilmselt erinevatele traditsiooniökoloogilistele uskumustüüpidele, ehk ka loodustingimuste ajaloolistele mõjudele ning erinevatele elatusviisidele. Kolmanda tüübina võiks välja tuua veel täiesti mehhaanilise karjatamise ilma otsese maagia ja eriteadmisteta, mida meie käsiteldavas läänemeresoome-põhjavene areaalis on vähem ette tulnud. Just viimases tüübis võib karjust pidada täiesti tähtsusetuks marginaaliks, kelle suhtes kogukonna tavaliikmetel on jagunud vaid põlgust. Sellisena on teda kirjeldatud ka slaavi traditsioonis üldisemalt (Zelenin 1991: 87; Moroz 2001: 249).

Rahvapärase jutustamise seisukohalt pole "metsiku" ja "jumaliku" karjatamise eristamine võinud esialgu (või üldse) mitte välja tulla.[3] Võimalik, et inimesed pole otseselt teadnud karjuse maagilisest seljatagusest, partneritest ja vastavate maagiliste võtete arsenalist. Erilise ametimehe suhtes pole nad võinud ega saanudki sellist huvi üles näidata, jättes kokkuleppeliselt ja vaikimisi kõik professionaalsed eriteadmised karjuse enda teada sellest teadlikult distantseerudes. See omakorda on suurendanud ka karjuse kui rolli üldist anomaalsust. Kahe erineva karjatamisviisi erinevus tuleb jutustamises esile vaid üksikutes detailides. Paljud iseloomulikud ja värvikamad üksikasjad karjustest kõnelemisel näivad aga viitavat just "metsiku" lepinguga

seotud karjatamisele, ehkki mitte täielikult. Nagu öeldud, on karjuste tegelikud *ümbarduz*ed (nii lepingute kui rituaalidena) olnud alati individuaalsed ning üldistava astme on neile andnud justnimelt rahvasuu.

Jüripäeva eelses dünaamilises faasis (mida vepsa keeles on nimetatud ka *veraz aig* – Vinokurova 1988: 7; 1994: 70) on karjus viinud läbi toiminguid, mis on võinud hilisemal karjatusperioodil olla talle keelatud või võimatud. Just nüüd on ta valmistanud omale kirve- või noatööd eeldanud karjusekepi või -pasuna (hilisem puude-taimede raiumise keeld), samuti kogunud omapäi mööda lautu käies karjatatavate loomade karvu (Durasov 1989: 267), et neid hiljem kaitsemaagias kasutada. Juba selline, kõrvalisele otsekui lubamatu lautaminek viitab karjuse rolli erilisusele, eriti arvestades, et traditsioonilises ühiskonnas on laut olnud võõraste eest pigem suletud sfäär, mida on hallanud pererahvas (eeskätt perenaine) koostöös õuehaldjaga. Karjuse tungimises perenaise sfääri võib näha ka seksuaalset konnotatsiooni või intriigi – mille juurde tuleme tagasi ka hiljem.

Nagu juba öeldud, sisaldab karja väljalaskmisele eelnenud aeg endast piiriületust (või -rikkumist) võimaldavat perioodi, mil muuhulgas on metsast toodud ka sipelgapesi ning puistatud neid karjateele. Sipelgad ja sipelgapesad on analoogiamaagiliselt olnud seotud karja terviklikkuse, koospüsimise ja kokkuhoidmisega, mis kajastub ka vastavates loitsuvormelites. Teiseks on karja väljalaskmisel maagiliselt kasutatavateks abivahenditeks olnud urbepäeval kirikus või kabelis õnnistuse saanud oksad (vrd Vinokurova 1994: 75; 1988: 18 jpt). Ehk saab siingi näha metsikusest pärit inimühiskonda transformeeritu näidet, mis nüüd vajalikku rakendust leiab.

"Metsiku" lepingu puhul on pidanud toimuma ka läbirääkimine maagilise lepingu tingimuste üle. Mõned teated sellest viitavad "tavapärasele" olukorrale metsas või piirialal, kus leiab aset sageli üleloomulike kogemustega seotud kohtumine karjuse (teadja) ja metshaldja vahel ning vastav läbirääkimine või isegi võitlus (vrd nt Fišman 1986: 196–197; Guljajeva 1986: 179). On iseloomulik, et neil puhkudel on karjus võinud kanda villaseid kindaid (ka Krinitšnaja 1986: 184). Folklooritekstides leiavad sellistel puhkudel metshaldja saabumisel aset koletud nähtused – suur tuul, puude paindumine (Salve 1995: 372) – mille suhtes inimliku poole esindaja peab üles näitama erakordset meelekindlust. Ühes 1916. aastal üles kirjutatud vene folklooritekstis on sarnast lepingusõlmimist muuhulgas kirjeldatud järgmisena:

Karjus võtab metsiku *ümbarduz*e (originaalis: *otpusk*)

(Tuttav karjus, kes enam ei karjatanud, rääkis:) Aga vot, räägib, missuguse *ümbarduz*e ma võtsin. Vot, räägib, homme on vaja kari välja ajada – ma lähen metsa, kolm korda vilistan, panen sõrmed suhu. Vot, tuleb metsisand [---] Selline vennike tuleb. Nagu inimene, vanamees tuleb. Tervitame, teeme suitsu. Mina, – ütleb, – talle: "vot, mina olen karjus, kuidas seda teha, te annate *ümbarduz*e, räägitakse, noh, mis sa selle eest võtad? Et sa mulle *ümbarduz*e annaksid, et metsloom mul loomi ei puutuks ja inimesed, et loomad kaduma ei läheks?" Tema [metsisand] räägib: "Vot mis ma sult võtan: kõige parema lehma." – Aga kuidas, – räägib [karjus], – ma kõige parema lehma? – Aga vot, kui välja ajad, hakkad neile ringi ümber tegema, löö teda piitsaga. Tema, – räägib, – jookseb ära ja rohkem tagasi ei tule.

Vot, – räägib [karjus], – karjatamise eest võttis ta mult lehma. – Aga edasi, ja, – räägib (metsisand), – sulle tuuakse lõunat, seal midagi head tuuakse, – teatud heinakuhja pane. Siis ma sulle niimoodi, kui täidad mu käsud, aja ainult [kari] välja siia maatükile, aga ülejäänu (st sealt edasi) karjatan mina. Aga [karja koju] ajama ära tule, võta siit, siin on kõik.

Kõik sai(?), sest et, noh, ta selline kindlakäeline [karjus] oli. Räägib, – nagu kokku lepime: vot, kui ütleb, et vot perenaine, et tuleks alati riides välja, rätikuga, aga mitte nagu ei tea mis. Vot nii. Nii nad tegid. Ja tema kogu suve karjatab, ja temal, mõtle, räägitakse, käivad hundid karjas ja ei puutu lehmi. Ise jutustas: "Hundid tulevad, käivad, – räägib, – karjas ja ei puutu lehmi." Aga kui lehm nagu maha jäi, nii ta ainult läheb sinna karjatuskohta, kõik rääkisid, läheb karjatuskohta, kolm sõrme paneb suhu, vilistab ja istub, ja lehm tuleb.
[Kas *ümbarduz*el sõnad olid?] – Kuidas muidu, ikka olid, no sõnu [ei öelnud].

(Moroz 2001: 255–256)

Karjused, kes ise maagiliseks lepingusõlmimiseks ühel või teisel põhjusel võimelised pole olnud, on pidanud kasutama teadja abi. Võib arvata, et sel juhul on lepingu metsaga teinud teadja, kelle "töökohuste" hulka metsaga sidemes olemine (näiteks kadunud loomade-inimeste otsimisel) nagunii kuulub. Arvatavalt on karjus seeläbi saanud ka

oma konkreetse lepingulise kohustuste-keeldude "komplekti" antud karjatamishooajaks, millest kinni pidada. Sõnaühend "*ümbarduz*t võtma" viitab selle saamisele kelleltki (metshaldjalt; teadjalt), samas justnagu ka mingile karjuse-poolsele aktiivsusele või agentsusele selles tegevuses. Karjustel, kel endal pole teadjakompetentsi olnud, on jüripäeva eel olnud teadjate juurde sihipäraselt asja, kuivõrd karjust on hinnatud just tema maagilise kompetentsi tõttu, mis on aga olnud ka mingi tasu eest omandatav. *Ümbarduz*e all saame antud juhul mõista niisiis mingit maagilist vormelit, mis on kas saadud-omandatud äraõppimise teel või siis eksisteerib esemelisel kujul – loetuna teadja poolt millelegi (vrd ka Bobrov & Fintšenko 1986: 154).

Ilmselt ennekõike seoses "jumaliku" *ümbarduz*ega on karjus võinud vallata või omandada *ümbarduz*t ka kirjalikul kujul. Jutt käib siin pikematest juhendilaadsetest loitsukogumikest, mis on võinud endast kujutada otsekui väikseid käsikirjalisi raamatukesi. Selliseid üleskirjutusi on võidud üksteiselt osta, ning nad on käibinud kinnitustena karjuse kompetentsist ja maagilisest potentsist. Sellised kirjalikud *obhod*id on levinud ennekõike just põhjavene piirkondades ning mõningad neist on jõudnud ka uurijate kätte (vt eriti Bobrov & Fintšenko 1986; Morozova 2001). Paljuski viitavad nad (ka stilistiliselt) kristlikule-kirikulähedasele päritolule (Fedosova 2010: 132 jj), mis annab alust siduda neid ennekõike "jumalike" lepingutega. Nende geneesipiirkonnana on oletatud vanausuliste asuala (Bobrov & Fintšenko 1986: 164), kus kirjaoskus on olnud kõrgemal tasemel. Kuivõrd ajalooliselt on tegemist olnud pigem venekeelsete kirjalike tekstidega,[4] on küsitav, kuivõrd nad said kasutuses olla vepslaste hulgas, kelle vene keele oskus oli 20. sajandini pigem kesine. Ladva külast pärit eelmainitud karjus V. V. ütles, et "tekst oli kirjas vene keeles, loeti aga vepsa keeles". Siinkohal tuleb arvesse võtta, et kirjalik *obhod* on võinud käibida ka artefaktina – piisanud on üksi tema olemasolust, või on selle rituaalis ette lugenud mõni kirjaoskaja. Suulise kultuuri suhe kirjalikkusega on nagunii spetsiifiline, mille juurde veel tagasi tuleme.

Näeme seega, et nagu maagias kohane, on ka karjuse hooajaks ettevalmistavate (dünaamiliste faasi) toimetuste puhul võimalik igasugune asendamine. Oluline pole olnud mitte konkreetse isiku otsene agentsus, vaid see, et mingid toimingud on tema nimel õigeaegselt ära tehtud, misjärel karjus on saanud oma hooajalist põhikohust täitma asuda. Võib arvata, et kõik see on taas vaid suurendanud karjuse kui rolli mõistatuslikkust tavainimese silmis.

Piiramisrituaal

Piiramist (vps *ümbarduz*, vn *obhod*, *otpusk*, *spusk* jm, karj *kierokšet*, *kierros*) võib käsitleda kui omalaadset universaalset võtet millegi kaitse alla saamiseks / ohuallikast eraldamiseks seda ringikujuliselt ümber piirates. Maagiline ring võib rahvakultuuris esineda ka muudel riitustel, eriti kalendritähtpäevadel. Sarnast võib leida ka kõrgreligioonides (näiteks ristikäik ümber kiriku) ning loomulikult kerkibki siin küsimus karja piiramise rituaali konkreetsest algupärast – kas selles võib olla midagi kristlikust kombestikust tulenevalt jäljenduslikku? Ilmselt on selles siiski piisavalt universaalset (püha kui algselt struktureerumatu situatsioon, mille käigus toimub uuestipiiritlemine, – korrastamine – vrd Anttonen 1992: 2519).

Jüripäevase karja väljalaskmise kombestikuski võime jälgida tegelikult karja piiramist rohkem kui ühe korra. On tavaline, et enne, kui loomad kodusest majapidamisest ühiskarja (karjuse käsutusse) lastakse, viiakse esimene piiramine läbi kodus, laudas või hoovis. Selle viib enamasti läbi perenaine, mis muuhulgas iseloomustab ka tema maagilist suhet oma loomadega. Just erilisem suhe perenaise ja ta lehma(de) vahel ilmneb ka alloleva näiteteksti lõpus:

Paimen, ka paimen pästab, živataized pästab, pouktasse paimnhedab, pästab živataized meca, tordusen tegeb, tropkeiženda (imiteerib häält), *en tä, kut hän tordub se, en mahta miń ä torde.. Ĺehmeižed meca mändas, sigä pa-ajab, veras teďab ka.., ei mit tuldas ičehil lehmižed.. en tä mińhe sigäs.. lõüdüdas-ka, miń a sid en teďä, miń lehmäd tuldas iče.. Meil so… kogonaine Ĺehm kadoida ühtel vodol, paimhe pästi meda Järvešsa, en tä, mellel tä meń kunassa Ĺehmeine, em voi doda luda enambad, mugai kons om mäń Ĺehmad elmei kezan. Živatad pästas jäĺge jürgi, jäĺge miklanpä-dä, jäĺge miklanpät pästas, toižol po miklanpäs pästas, prasnik om miklanpei, ťägä prasnuda. Pästa živataižed, jumalaižel ümbärdas edol, jumalaižes alliči pästas, a ńuguda i pästkoi jumaližes alliči-ka, edu ol jumalai.. jumalaižen ottase, lehman pästasse, kaiki živatoid pästas jumalaiženke, a nugud i päžtkoi-že muga-ka, eń tedä kut edu.., edu živataižein jumalaiženke pästliba, da nece barbeiženke-da* (...)

- A isand, nece isand..

Ei, emäk pästab, se emäk pästab lehmeižen, ižand heboižen kärdhä-da edo pašme ajab, mec.. kesämad tegessa-ga pašib,

libad mändob-da.., hernes semendab-da, konsgi mida ka pašme ajeb, hän o heboine kädhe, hebo kädhes, ižandol, a emägol Ĺehm.

[Karjus, (kui) karja välja laseb, metsa laseb, teeb pasuna, karjateel (puhub), ei tea, kuidas ta puhub, mina puhuda ei oska… Lehmad lähevad metsa, ajab (nad) sinna, võõras (karjus) teab, et… ei tule (oma) lehmadega.., ei tea mina seal… (kas) leitakse ka, mina seda ei tea, minu lehmad tulevad ise… Meil soos… ühel aastal kadus lehm täitsa ära, karjus lasi välja Järvedes, ei tea, kuhu (mis jälgedele?) ta läks, ei suutnud teda leida enam [---]. Loomad lastakse välja pärast jüripäeva, nigulapäeva järel, pärast nigulapäeva, nigulapäeval on praasnik, siin peetakse. Loomad lastakse välja, ikooniga piiratakse alguses, ikooni alt lastakse läbi, aga nüüd ei lasta ikooni alt läbi, enne oli… võeti ikoon, lasti lehmad, kõik loomad lasti ikooniga, aga nüüd ei lasta niimoodi, ei tea, kuidas enne… enne lasti ikooniga ja nende vitstega (…)
- Kas peremees…
Ei, perenaine laseb, perenaine laseb lehmad, peremees hobused…]

(D. N., Viĺhal, Leningradi oblast, 1982; RKM Mgn II)

Kui karjuse poolt hiljem läbi viidav *ümbarduz* tegeleb kogukonna ja metsa vahelise piiri problemaatika ning karja kaitsega metsloomade/metsa stiihia eest, siis perenaise poolt läbiviidav kodune *ümbarduz* markeerib kodu ja koduvälise sfääri piirisuhet. Maagilises mõttes leiab see aset õuehaldja pilgu all ning muuhulgas küllap ka tema "nõudmisel", mets ja selle animistlik esindaja siin asjasse ei puutu, küll aga püha Jüri (vrd Vinokurova 1994: 70)[5].

Vepslaste karja väljalaskmise rituaale on iseäranis uurinud Irina Vinokurova, kes on välja toonud ka siin esile tulevaid regionaalseid eripärasid. Perenaine on piiranud loomi laudas, kasutades selleks tuulamissõela pandud maagilisi esemeid – ikooni, mõnda terariista, põlevat küünalt, rituaalset leiba, karjakella, muna, ka muud. Käes on võinud olla ka kirves, samuti suitsevad söed. Siis on perenaine lasknud loomad laudast välja, markeerides künnise maagilise esemega – asetades läve alla noa või kirve (metall) või omapunutud vöö (Vinokurova 1988: 7–10; 1994: 70–71; Durasov 1989: 269 jj; Stepanov 2006: 255–256 jpt). Loomad on läinud läbi ka ikooni alt, mis on kinnitatud ukse ko-

hale. Kodusel *ümbarduz*el on kasutatud ka süsi või suunatud loomi läbi lõkkesuitsu, lõunavepsas on pruugitud kivikesi, mida on üksnes vepslastel tarvitatud ka ennustamisel ja otsimisel.

Väärib tähelepanu, et juhtudel, kui perenaine on kevadel saanud käo poolt "petetud", st maagiliselt ära tehtud, kuuldes ootamatult käo kukkumist, pole ta *ümbarduz*t teha saanud ja seda on pidanud tegema keegi teine (Vinokurova 1994: 74). Võime arvata, et see pole viidanud mitte üksnes inimese rituaalsele ebapuhtusele, vaid tema otsesele seotusele teispoolsuse/metsaga, mida selles rituaali etapis olla ei tohi, kuna (eriti V. Turneri rituaaliteooriat silmas pidades) tegemist on alles irrutamisega koduses miljöös. Perenaise puhul on karja väljalaskmisel (nii jüripäeval kui ka igal hommikul hiljem) olnud tähtis tema "kultuuriline" markeeritus kombekohase riietusega. Väljalaskmisel pole perenaine kindlasti tohtinud olla katmata peaga või paljajalu, seda on muuhulgas jälginud ka karjus.

Kapša ja Ojati jõgikonna vepslastel, samuti lõunavepslastel on piiramisrituaal kodus haaranud endasse kogu majapidamise ja selle liikmed, toimudes ümber hoonete koos vastava loitsuga.[6] Kui mujal on rituaali läbiviimisel domineerinud naispool (perenaine), siis Lõuna-Vepsa asualal on koduses piiramisrituaalis olnud juhtiv koht peremehel, seal on jüripäevaga seoses olnud säilinud laiemalt esivanemate kultusega seotud toiminguid, mis on vististi eeldanud meespoole juhtivat kohta. Irina Vinokurova on siin oletanud üldisemat soomeugri rahvastele omast kevadist esivanematekultust, mis lõunavepslastel on seotud ka karja väljalaskmisega (Vinokurova 1988: 14; 1994: 73).

Väljalaskmisrituaali teise etapi on Vinokurova lokaliseerinud teekonnale kodustest majapidamistest küla servale, kus kari on antud karjuse valdusse. Paljudes põhjavene piirkondades on see etapp võinud muuhulgas sisaldada ka loomade ajamist kabeli juurde ja nende õnnistamist vaimuliku poolt. Perenaised ajasid oma loomad mööda karjateed külast välja metsaserva, kasutades selleks muuhulgas urbenädala oksi, mis hiljem anti kas karjusele või hävitati muul moel rituaalselt.

- A bibričüd? Bibričüd andabad paimenele?
Birbnicad? Andoiba. Birbnicad andlimi.
- Emäg andab?
Emäg. Nu-ka birbnicäižen andab, ka paimen kogohoda.., eń teä kuna hän birbhe… paimen ned uberheb, birbicad, eḿ-i miń̈ä.
- A miń ťäht nened bibričüd andabad?

Birbnicaižed? Eń ťä. Miž što živataine sohranno käumiž. Metzas dveŕdi ťäht.
- A mižpei nened otavad nenüd bibričüd?
A birbnicaižed otľimi penzaspei, nüďega. A muiťe pagastad oliba. Edu pagastas slušbad oliba, ka pagastaha todaz birbnicoid birbnicpühanpean. Edehko eät peti pühanpean. Pagastaha todaz väibožed vicižed pöüdän, no i antaz birbniceižen tohusuden.
- A ken andab?
Pap. Eń ťä, pap śigä.., storož vei.., eń mužda, ken andoile.

[- Aga urbepüha oksad? Kas neid antakse karjusele?
Urbepüha oksad? Anti. Oksi andsime.
- Perenaine annab?
Perenaine. Annab oksad, karjus kogub kokku..., ei tea, kuhu ta oksad… karjus paneb need, oksad, ei tea mina.
- Aga mispärast neid oksi antakse?
Oksi? Ei tea. Et loom kaitstud oleks. Metsas kiskjate pärast.
- Aga kust need oksad võetakse?
Urbepüha oksad võtsime põõsast, nüüdsel ajal. Aga muidu olid kirikud. Enne olid kirikus teenistused, kirikusse tuuakse oksi urbepühapäeval. Enne peeti väga urbepühapäeva. Kirikusse tuuakse vitsad põllult(?), ja antakse oksad küünalde eest(??)
- Aga kes annab?
Papp. Ei tea, papp või kirikuteenija…, ei mäleta, kes andis.]

(F. M., Ladv, Leningradi oblast, 1981; RKM Mgn II)

Loomadele – nii omadele kui võõrastele – jagati koduses *ümbarduz*es kasutusel olnud leiba (*ristliib*). Nagu sipelgatega seotud uskumus, pidi ka see ühendama ja siduma loomi ühte karja, et nad ei jookseks laiali ja säiliksid (koos). Karjusele on antud muna, ta taskusse on proovitud poetada münte (vrd nt Lonin 2000: 34). Seda rituaalietappi võib seostada ka üleminekuga kahe mõttelise ruumi/staatuse vahel, rituaali liminaalse faasiga (vrd van Gennep 1960), mil kodu, perenaise või õuehaldjaga seotud eri perede loomad on muudetud metsas viibivaks, metshaldja valitsusalas asuvaks jagamatuks ühiskarjaks karjuse vastutusel.

Karja saatmine kodunt metsaservale karjuse kätte on olnud aeg, mille jooksul pereinimesed on saanud (viimast korda?) omalt poolt mõjutada ka algava hooaja piimasaaki. Näib, et kuigi suurem osa sellega seotud maagiast on taas olnud karjuse hallata, on lüpsiõnne

mõjutada saanud ka naised, heites näiteks karja saatmisel kasutatud õnnistatud oksad jõkke (vette). Üldiselt on usutud, et maagiaesemete seotus veega (nende heitmine või peitmine sinna) suurendab piimasaaki. Parema piimasaagi nimel on vette võidud jätta ka paberile kirjutatud *ümbarduz*e tekst:

> *Paimen homesuu barabańib, živataižen pästab da päivas mécha ii‿mäne, mäneb ehtkoižuu toĺko. hänou spuskaińe lugesoi ükś ŕemniĺe. Ŕemńiižen pidab v́üu. Živatan pästab ka ŕemńiń väĺĺendab, a živatan kogodaškab, ŕemńiižen kinǵitab. Živataińe ǵö kaik hänolo kogoho da ĺähemba kod́it́ kaik ḱogodasoki. A kudamban spuskan panod, bumagan-so, v́edho ka śüu ḱezau ĺehmad oma maidokaheembad. A kudambon kopab murazmätho ka śüu kezau ĺehmad maidon kadotadas, vähemban äjad anttas. Nu ka ńinga paimeta ĺehmad oma ḱebńembad i hän nad́eiše, miše ńi mitt́e zver ii ńäge hänon živatad. Astub zveŕ päĺiči hänon stadas, nu ka zveŕiĺe, hot́ końd́i, hot́ häńdikaz, ńägutoiš hänolo živat kandod da kived. Proidub hän päĺiči – kandod da kived, hän kosketa hiit́ ii, a paimen nad́eiše, śikš i elab kaik päivad kod́iš. a spuskata om paimeta pahoiń löumaiń.*
>
> [Karjus lööb hommikul trummilauda, laseb loomad metsa, aga ise päevaks metsa ei lähe, läheb õhtul alles. Üks *spusk* on tal rihmale loetud. Rihm on tal vööle kinnitatud. Kui loomad välja laseb, siis laseb ka rihma järele, aga kui loomad kokku kogub, siis pingutab rihma. Loomad kõik tal kogunevadki kodu lähemale. Aga kui *spusk*i paned, paberi, vette, siis sel suvel annavad lehmad rohkem piima. Aga kui kaevab sipelgapessa, siis sel suvel jääb lehmadel piima vähemaks, annavad vähem. Noh, niimoodi on kergem karjatada lehmi ja ta loodab, et ükski metsloom tema loomi ei näe. Läheb metsloom läbi ta karja, ja metsloomale, olgu ta karu või hunt, näivad loomad kui kännud ja kivid. Läheb läbi – kännud ja kivid, ta ei puutu neid, aga karjus loodab, seepärast on kõik päevad kodus. Aga ilma *spusk*ita on karjatada päris raske.]
>
> (Zaitseva & Mullonen 1969: 149–150.)

Kodusele *ümbarduz*ele ja loomade juhtimisele külast välja on kolmandana järgnenud karjuse poolt läbiviidav *ümbarduz*. See on üldjuhul toimunud küla ääres, metsa piiril, kuhu on võidud ehitada ka spet-

siaalne aedik. Aediku puudumisel on piiramine võinud teoks saada ka muul selleks sobival lagendikul külast väljas. Küla loomad on nüüd juba üksnes karjuse käes, teistele on jäänud rituaali eemalt jälgimine, mida on ka tehtud. Mõistetavatel põhjustel on just see olukord kõige rikkalikum karjuse tegevust puudutavate folklooritekstide temaatiline allikas – karjus piiramisrituaali läbi viimas. Karjus on olnud siin autonoomne peategelane, rituaalispetsialist, kelle tegevusse piiratud ruumis teised sekkuda saanud pole. Erandiks on siin võinud olla vaid olukord, kui karjuse eest on rituaali läbi viinud keegi teadjam või oskajam – teadja, vanem karjus, kasvõi naissoost isik (vrd nt Stepanov 2006: 257 jt, ka siin varem esitatud näitetekst), kel on olnud vastavad teadmised. Võib öelda, et neil juhtudel on karjusel olnud läbinisti staatiline roll lepingust kinnipidajana karjatushooaja jooksul.

Karjuse poolt läbiviidava piiramisriituse struktuur on olnud põhijoontes seesama, mis varemkirjeldatud kodusel *ümbarduz*el. Erinevus on ennekõike selles, et kui kodus on piiratud vaid oma loomi valdavalt laudas ja kõrvaliste nägemata, siis nüüd on see toimunud lahtise taeva all kõigi silme all. Harilikult on karjus teinud kolm ringi ümber karja (tavaliselt päripäeva), hoides käes sõela, milles on varieeruvalt võinud olla juba varem nimetatud maagilised abiesemed. Ühe atribuudina on karjusel käes või vöö vahel olnud kirves. Samas on karjus *ümbarduz*el kasutanud ka vahendeid, mida kodused rituaalid eriti tundnud pole. Silmapaistvalt huvitav on asjaolu, et maagiliste abiesemete seas on mõnede teadete kohaselt võinud olla ka vöö vahele riputatud haug (Bobrov & Fintšenko 1986: 158; Moroz 2001: 233). Soovi korral võiksime siin näha seoseid šamanistliku, abivaimudega seotud pärandiga. On tõsi, et haug on rahvausus laiemalt tuntud kui veevalla valitseja. Karja kaitseloitsudes pannakse haug alla neelama võtit, millega kari on rituaali käigus sümboolselt ohtude eest "lukustatud". Šimǵäŕe vepslastel on haug olnud jüripäevasöögiks (Vinokurova 1988: 17; 1994: 74), samuti on selle piirkonna vepslased kasutanud haugi hambaid ohvriannina metshaldjale (Vinokurova 2006: 211).

Loomi on võidud ajada läbi lõkkesuitsu, kasutatud on ka hõbedat (hõbeeset), samuti on vepsa traditsioonist teada, et üheks karjuse kasutatavaks atribuudiks on piiramisel olnud ka ülesjuuritud noor kuusk. Varem, jüripäeva eel lautadest kogutud loomakarvad on karjus võinud koguda vahast palli, mis on sellisena võinud olla ka üks keskne maagiline objekt, millele on loetud ka *ümbarduz*-loits. Loitsu objektiks ning kaitsemaagia kandjaks on võinud olla ka lukk, mille pooled on rituaali alguses olnud eraldi (lukk lahti), lõpuks on see aga

suletud. Tasub mainimist, et mõnede teadete kohaselt on maagiaeseme osiseks *ümbarduz*e tegemisel olnud ka haualt toodud muld. Sellised maagiaga laetud ja lepingut kandvad vahendid on karjatushooajaks peidetud vaid karjusele teadaolevasse kohta.

Mistahes maagiaese, millesse on maagiline leping rituaalis või selle eel inkorporeeritud, millele on loetud vastav loits – kas mõni sümboolne ese (lukk, vahapall karvadega, karvakakk), karjuse signaalriist (pasun, trumm, piits) või muu vahend (karjusekepp, rihm, vm) –, üldjuhul on tulnud see kas karjatushooaja lõpul või vahendi "eluaja" lõppemisel hävitada, enamasti põletada. Hooaja lõpp on tähendanud sõlmitud lepingu lõppemist, mistõttu on tulnud vahepeal peidetud esemed uuesti peidust välja tuua ja "avada". Loitsudega varustatud muid vahendeid, mis muidu on nagunii võinud olla vaid karjuse kasutuses, ei ole sellistena kunagi võinud kasutada argises inimelus.

Maagia semantika, terviklikkus ja selle rikutavus

Piiramismaagia osistest võib esiteks järeldada, et kaasata on püütud erinevaid kõikvõimalikku päritolu vägesid/sfääre – tuld, metalli, surma-, metsa-, inimkultuurset. See viitaks nagu maagilisele kumulatiivsusele, soovile kindlustada karja "frontaalselt", võttes kasutusele kõikvõimalikku abi. Teine seletus võiks vihjata enam struktureeritud lähenemisele, kus maagias on esikohal olnud metsa ja ktoonilise teispoolsusega seotud elemendid (muld, puit, haug jms). Kuivõrd tegemist on ennekõike individuaalse lepinguga, on selle elementide süsteem võinud igal üksikjuhul olla erinev. Suurt rolli on võinud mängida ka asjaolu, kas tegemist on olnud "jumaliku" või "hirmsa, metsiku" *ümbarduz*ega.

Universaalne näib aga olevat püüdlus sulgevale-varjavale semantikale nii tegevustes, sümboolikas kui ka loitsutekstides. Kari on pidanud läbi hooaja püsima koos, ühtse tervikuna. Seda keskset eeldust on kindlustatud maagiliselt, sidudes loomakarvu ühtsesse vahapalli, sulgedes lukku, samastades loomakarja sipelgapesa kokkuhoidmisega, vaigistava toimega on võinud olla ka hauamuld. Need maagilist lepingut kandnud ja rituaalis kesksel kohal olnud esemed on seejärel karjatushooajaks peidetud – uputatud vette, pandud sipelgapessa, karjusepasunasse, ka ikooninurka, karjuse enda riietesse jm (Moroz 2001: 234, 236–237; Krinitšnaja 1986: 185–186 jpt). Varjamine

on taganud sõlmitud kokkuleppe rikkumatuse, eelkõige jälgides, et kõrvalistel inimestel ei oleks sellega mingit (füüsilist) kokkupuudet, mis automaatselt lõpetanuks maagilise lepingu kehtivuse ja toonuks kaasa karja kao. Et lapsed ei satuks kogemata näiteks sipelgapessa peidetud lepingut kandva maagiaeseme peale, on neid keelatud metsas sipelgapesi lõhkumast.

Teiselt poolt ei ole ka inimühiskond tohtinud *ümbarduz*rituaalist läbi käinud ja sellega metsa suhtes kokku "pitseeritud" karja lahutada, selle peade koosseisu muuta või rikkuda. Keelatud on olnud karjatusperioodil loomi välja müüa või tappa, samuti lisada – see oleks mõjunud hävitavalt kogu karjale (Zelenin 1991: 87–88; Moroz 2001: 234; Štšepanskaja 1986: 165–166 jt). Kaitstud ei ole olnud niisiis loomad ükshaaval (kuigi seda on pereti taotlenud iga perenaise poolt laudas tehtud *ümbarduz* jüripäeval), vaid üksnes karjas koos, tervikuna.

Teine keskne kujutelm, mis maagias kajastub, on karja varjatuks või nähtamatuks muutmine (Durasov 1989: 271–271; Moroz 2001: 246 jpt). Loitsutekstides lastakse karja ümber kasvada raudne sein, millest metsloomad üle ja karjale ligi ei saa (nt Bobrov & Fintšenko 1986: 141; Vinokurova 1988: 8). Kariloomi on "muudetud" metsloomadele nähtamatuteks – kivideks-põõsasteks. Juttudes on karu võinud karja juurest lähedalt mööduda, sellest isegi läbi minna, ilma et loomad talle nähtavad oleksid olnud. Ilmselt on koduloomadele sama nähtamatud olnud ka metsaelukad. Selline justnagu paralleelmaailmade toimimine tingimusel, et lepingut ei rikuta, on karjatamisel olnud ideaal, millest on küllap teadnud vaid lepingu sõlmijad ise – metshaldjas ja karjus või teadja. Karja nähtamatuse kõrval on usutud siiski ka seda, et karja on metsas kogu aeg ümbritsenud animistlikud metsaolendid, kes seda (karjuse asemel) hoidnud on. Mõnel harval juhul on neid ka karja ümbruses nähtud.

Dünaamiline periood jüripäeva piiramisrituaali eel on karjusel võimaldanud nii maagilist tingimist kui ka tulevase partneri sfääri kuuluva füüsilist rikkumist-vigastamist, mis hiljem on olnud tabuline ja võimatu. Sel ajal on ta saanud muretseda rituaaliks vajalikud looduslikku päritolu tarbed – näiteks puine karjusekepp, vahest ka juuritud kuusk keskvepslastel (vrd Vinokurova 1988: 23; 1994: 75) (hiljem on puidu raiumine-lõikamine olnud mõeldamatu). Pärast rituaali ei ole karjus (sageli) tohtinud ka metsas maapinnal lõket teha. Rituaalis kasutusel olnud terariistad on samuti olnud hiljem tabulised, et neid kasutades kedagi või midagi vigastavat juhtuda ei saa.

Sama on kehtinud ka suhtes loomadega, kes rituaali järel on otsekui "metsa omad" – karjus ei ole tohtinud neid lüüa ega nende peale häält tõsta. Pikka piitsa on karjus võinud viibutada vaid heli tekitamiseks loomade liikuma ajamisel. Õieti ongi ta andnud vaid loomadele metsamineku või kojutuleku signaale, kasutades selleks piitsa, pasunat või kuuselauast trummi – millele on võinud olla loetud vastavad loitsud, st tegemist on olnud samuti maagia, mitte lihtsa sundimisega. Samamoodi on toiminud ka karjusekepp või rihm, millele on loetud loits – keppi maha lüües või rihma pingutades on sunnitud kari paigal seisma või kokku kogunema ja vastupidi:

Paimen homenso libub, ne akad libutas, lehmad upravdas, lipsas, da jotas, śötas, kartohkoižed antas.., paimen libub i soitüiže soitab – tul-lul-lul-lul-luu – eras i kule, a eras kuližtab-ka upraiža, a vo, eras i kule, a hän vo – tolʹko teren annussa – tul-lul-lul-lul-luu – ninga. He kaik libuba, upravissa i lehmaižid.. paimen pästäb, soitab ninguine torvudhese, tordab, lävän.. tanhan avaitas, lehmaižen otab, dorogal oigendab paimen, töižö hosjaika po-mugažno lehmaižen otab, dorogal oigendab, kaiken derunan proidib nece paimen. Nu i lehmaižeid sleba provadʹlenneb, tolʹko iks paimen otʹli lehmaižed, meca pi(i)kseb. [---] *No lehmaižed kaik setluessa, kaik setlassa ninga-ni. Važaized i lambhaižed i lehmaižed i kaik. Pabetkoiutžeb, ehtʹjo tegeža, nece otab noraižen ni.. vehuden kingitab ninga vähäižö – lehmaižed kaik kogoiže, kogoiže, kogoiže, i med dorogalle, i kodʹhe kaikid i tob. Kodʹhe tuldaz. Kaik saobtab aihta, upraviseb, i magatha pannessa kaik spakoino.*

[Karjus tõuseb hommikul, perenaised tõusevad, lehmad talitavad, lüpsavad, joodavad, söödavad, kartulit annavad…, karjus tõuseb üles ja puhub pasunat – tul-lul-lul-lul-luu – mõni ei kuule, aga mõni kuuleb ja talitab, aga mõni ei kuule, aga tema vot – küla otsas (?) – tul-lul-lul-lul-luu – niimoodi. Need kõik tõusevad, talitavad lehmad… karjus laseb välja, mängib sellist pasunat, puhub, laudauksed avatakse, võtab lehmad, juhib välja tänavale, karjus, teise perenaise käest samamoodi võtab lehmad, juhib välja tänavale, kogu küla käib läbi, see karjus. No ja lehmade järel käib, ainult karjus üksi läks lehmadega metsa [---] No lehmad on kõik koos, kõik on koos niimoodi. Vasikad ja lambad ja lehmad ja kõik. Lõunatab, õhtu tulles võtab nööri... vöö

tõmbab koomale väheke – lehmad kõik kogunevad, kogunevad, kogunevad, ja lähevad teele ja koju kõik toob. Tullakse koju. Kõik pannakse kinni, talitatakse ja minnakse magama rahulikult.]

(A. K., Korvoiĺ, Leningradi oblast, 1975; RKM Mgn II)

Loomade löömine-sõitlemine on tähendanud kokkukuulumistabu rikkumist. Löödud loom on vastavalt ettekujutusele läinud metsale, st saanud murtud või läinud metsa kaduma. Ka loomakarvade kogumine (s.o looma füüsilise terviklikkuse rikkumine) on ootuspäraselt olnud võimalik üksnes enne *ümbarduz*t, pärast seda on kõik pidanud säilima põhimõtteliselt puutumatuna.

Küll on aga karjus tohtinud perenaist piitsaga lüüa, kui see on tema ette ilmunud näiteks katmata pea või paljaste jalgadega (nt Štšepanskaja 1986: 169; Moroz 2001: 244). Karjus pole niisiis passiivselt hoidnud üksnes metsikuse terviklikkust, vaid omamoodi ka inimkultuuri moraalsust, mille abil on markeerunud inimliku ja loodusliku erisus ja piir. Ta on pidanud kontrollima, et inimlikus käitumises ei ilmneks "metsikusele" viitavaid hälbeid ja segunemist, saamata samas ise tavamõttes inimlikule (argisele) väga ligidale minna.

Maagilise lepingu kõige kindlam tagatis karjuse poolt on olnud staatilisus, letargilisus, äraolevus, ehk isegi autistlikkus, mis on aidanud ära hoida soovimatud käitumuslikud eksimused. On ootuspärane, et kui lepingu ja rituaali tegemise eest on vastutanud keegi teine (teadja), siis ongi edasiseks tööks (lepingu kandjaks) sobinud kõige paremini autistlike joontega, tavamõttes ebanormaalne inimene – roll –, kellena karjust tihti ka nähtud on või keda on karjuseks pandud. Siin võib võrdluseks tuua kümneid muinasjutumotiive karja saadetud rumalast tegelasest. Rituaalieelses dünaamilises faasis on karjus olnud aga tingija, metsa- ja lautatungija, rikkuja ja piiririkkuja, sihipärast agentsust enam omanud kuju. Pole vähetähtis mainida, et karjatusperioodi välisel (talvisel) ajal on õige paljud karjused tegelnud küttimisega, teiste kõrval harrastas seda ka näiteks mu varemmainitud Ladva külast pärit karjusest informant (V. V.).

Lepingu sõlmimisel on karjuse asi olnud muu hulgas ka metshaldjale "tasu" lubamine karjatusperioodil tehtava töö eest. See on toimunud kõige ehtsama maagilise tingimise abil, milles pole ilmsesti puudunud vajadusel ka kavaldamine või pettus. Nagu eespool mainitud, on karjus lepingu tegemisel võinud kanda kindaid – mis viitab toimingu suurele rituaalsusastmele ning selle kaitsemaagilise turvamise vajalikkusele. Ühe teate kohaselt on karjus võinud esimesel aastal metshaldjale tasu-

des läbi ajada ka vaid mõne munaga (nt Moroz 2001: 238–239). Hiljem on aga tasu pigem suurenenud, tavapärane on, et mets on igal aastal nõudnud ühe lehma karjast, mis on märgistunud kas karjuse tahtel või metshaldja valikul ning läinud karjast kaduma üsna karjatusperioodi alguses. Tasuteema leiab puudutamist ka järgmises tekstis:

> *Konz pästäškaťhe živatan mećha, ḱäuťihe eduu päivašť muražmätod tomha mećha. Todas puzuižuu da pandas uĺičähä, levitadas, miše kogomba živatad ḱäutas mećas. A potom aiďitesho hiiď kükstas arghiižuu päivau. Ümbriži živatoiď om spusk paimńuu, kiŕǵitadut hänuu om bumagalo. Bumagaupäi hän lugeb ümbri živatoiš kuumećerdat, a potom ńecon spuskan panob žerďiižen allo zavoroihe, kuspäi živat proiduškab mećha, vaudalo. Eraśiš spuskiš om, eźmäiŕe živat kudamb proidub, sen živatan mećauk otab. Ńecon živatan hän kuťi edelozo paukaź paimetos, ńeco mecauk, a paimńele kebńemb paimeta ĺińńeb.*

> [Kui loomad metsa lasti, käidi päev varem metsast sipelgapesa toomas. Tuuakse korvis ja puistatakse külatänavale, et loomad paremini koos metsas käiksid. Aga pärast argipäeval aetakse nad aedikusse. Loomade ümbardamiseks on karjusel *spusk*, kirjutatud tal paberile. Ta loeb paberilt kolm korda ümber loomade käies, aga pärast paneb selle *spusk*i värava juurde laua alla, kust kaudu kari läheb metsa, omapäi. Mõne *spusk*i puhul on, et see loom, kes esimesena läbi läheb, selle metsisand võtab. Selle looma ta nagu endale kauples karjatamiseks, see metsisand, aga karjusel on kergem karjatada.]

> (Zaitseva & Mullonen 1969: 149–150)

Karjus on, nagu eelpool mainitud, võinud tasuks karja hoidmise eest lubada metsale ka karja või mõne looma piimasaaki. Viimasel juhul on see võinud perenaistes tekitada kahtlusi, et mängu läheb just nende looma piim, millega seoses on püütud võita karjuse poolehoidu. Kui karjast on karjatusperioodil mõni loom surnud, siis on seegi kuulunud (vastavalt kokkuleppeloogikale) metsale – sel juhul on tavaline, et loom on tulnud maha matta terviklikult ja vigastamata – see tähendab, et temalt ei ole tohtinud näiteks nahka maha võtta, et seda majapidamises tarvitada saaks (Zelenin 1991: 88).

Eelnevast ilmneb rituaalijärgse loomakarja ühtesulatumine metsa, looduse ja maaga. Metatasandil on siin tegemist samastumise-samas-

tamisega, ühtesulamine ei ole vaid ajutine silmamoondus. Karjus ei ole tohtinud mingilgi moel viga teha oma loomadele, aga ka mitte elusale loodusele ja maale. See on olnud (vähemalt "metsiku" lepingu puhul) universaalne imperatiiv, mis on tinginud ja taganud karjusele iseloomuliku rolliidentiteedi. Loomakarja terviklikkuse ning karjuse ja tema maagiliste riistade puutumatus on kohustusena kehtinud kõigile inimestele. Joonistub välja iseloomulik suhtetüpoloogia inimühiskonna ja metsa ja metsikuse vahel, mille keskel karjus (kuigi suhteliselt staatilisena) on mediaatori rollis, vahendades kahepoolselt erisuunalisi huvisid. Seesama vahepealsus on jälgitav ka karjusele kehtivate konkreetsete kohustuste puhul, samuti inimeste kohustustes tema suhtes.

Karjuse käitumine ja talle kehtivad tabud ning kogukonna kohustused tema ees

Karjuse positsiooni vahepealsus on väljendunud ka tema käitumises, talle kehtivates lepingulistes nõudmistes ja keeldudes, lõpuks ka väljanägemises ja iseloomulikus moraalsuses. Nagu juba öeldud, mahub karjuse tüüp traditsioonilise ühiskonna rollide galeriis kõige iseloomulikumalt "oma võõra" kujju (vrd Lotman & Uspenski 1982), täpsemalt on selle tinginud nii ühiskondlikud ootused ja stereotüübid, rahvausu seisukohalt aga maagilise lepingu üksikasjad, millele karjusel on tulnud alluda. Asjata ei ole karjust võrreldud askeedi, pühamehe või ka eunuhhiga, st isikuga, kellele laienevad nii väljastpoolt seatud kui ka enda võetud ebaharilikud kohustused. Aunuse kubermangus on teda võidud nimetada otsesõnu mungaks (Fišman 1986: 195).

Lotman ja Uspenski on seoses "tõrjutu" kujuga vene kultuurikontekstis maininud tema sagedast pärinemist mujalt – antud indiviid on olnud kas välismaalane või vähemasti pärit väljastpoolt kogukonda. Seesama paistab silma ka karjuse päritolu käsitledes kogu läänemeresoome-põhjavene kultuuriruumis – hinnas on olnud just lähemast või kaugemast naabrusest pärit karjused, kusjuures paikkonniti on lausa välja kujunenud kindlad lähtealad (-rahvad), kust pärit karjuseid on peetud iseäranis väekaiks ja kuulsaiks. Nii on eri piirkondade vepslastel karjustena hinnas olnud vagaanid ja tšerepaanid (st Vaga jõe ja Tšerepovetsi kandi venelased, vrd Vinokurova 1988: 24–25), vadjalaste seas on hinnatud olnud Soikkola poolsaare isuritest karjused (Talve 1981: 54–55; Adler 1968: 135), Tveri karjalaste juures Arhangelski kubermangust pärit karjused (Virtaranta 1967: 103) jne. On ilmne,

et selliste mujalt pärit karjuste puudumisel on võinud "kõlvata" mõni oma kogukonna marginaal. Salvestustes võib ka kohalikku päritolu karjusest jutustamisel tabada suhtumist "aga meil oli siin üks…", mis viitab otseselt mingile välistamisele, karjuse mittepidamisele tavaliseks inimeseks.

Kuivõrd iga lepingu puhul on tegemist olnud individuaalse üksikasjaliku kokkuleppega, ei saa luua mingit universaalset nimekirja rahvausus karjustele kehtinud nõudmistest. Võib olla kindel, et vahet on siin teinud (lisaks üksikjuhupõhisusele) ka see, kas tegemist on olnud "jumaliku" või "hirmsa" lepinguga. Eriti viimasel juhul on rõhutatud suurt askeetlikkust – karjus on olnud otsekui pühitsetud millessegi pingutustnõudvasse ja sealsamas salajasse. Karjuse tabudest kõneldes peame arvestama, et informatsioon pärineb ennekõike kogukonna tavaliikmete repertuaarist ning on seetõttu vähem või rohkem kumuleeritud ja üldistav.

Kehtinud keeldudest (vt Vinokurova 1988: 21–22; Moroz 2001: 240–241; Durasov 1988: 102–103; 1989: 274–275; Guljajeva 1986: 178; Štšepanskaja 1986; Mišurinskaja 2000b jpt) saame välja tuua jooni, mis kinnitavad eelpool väljatoodud printsiipe maagias: karja ja sellega seotud terviklikkuse olulisust; maa ja looduse, aga ka karja kui loodusele hoiuleantu hoidmise kohustust; inimestelt eeldatavat respekti karjuse-karja suhtes; karjusele endale kehtinud nõudeid, et mitte hälbida või libastuda maagilistest kokkulepetest, mis puudutavad ka seksuaalsust ja religioossust. Kuivõrd karjus on iseloomustatav inimkultuuri ja metsa või metsikuse vahemehena, kelle asi on olnud hoida tasakaalu, võib paljut tema käitumises iseloomustada just sellega – sfääridevaheline tasakaal on toiminud läbi karjuse enda psühhofüsioloogilise konditsiooni, mis ei ole tohtinud ei vaimselt ega füüsiliselt kahjustatud saada. Seda on taganud nii karjuse puutumatus muude poolt (mis on omakorda suurendanud tema tõrjutust ja anomaalsust), aga ka karjuse enda enesedistsipliin.

Just enesespüsimine ja mitte enesest väljaminek on olnud põhilisi imperatiive. Karjus ei ole tohtinud kellegi või millegi peale vihastuda. Suhetes karjusega on pererahvas pidanud hoidma mõistlikku distantsi ning hoiduma (halvemal juhul kasvõi väliselt) tema suhtes ebasümpaatia väljendamisest. Seda on toetanud ka mitmed tavakäitumuslikud nõuded. Kogu karjatusperioodi on karjus ööbinud kordamööda eri peredes. Talle on tagatud magamisase ja söök (sh ka metsa kaasa võtmiseks), mis üldjuhul ei ole tohtinud olla kehvem kui teistel. Lisaks varem kogukonnaga tehtud kokkuleppele palga osas,

on iga pere pidanud karjust sel päeval, mil ta nende juures öömajal on, ka riietama – karjus on sel päeval karjas käinud talle perest antud riietega, mille ta õhtul on vahetanud oma riiete vastu, liikudes järgmisel päeval uude peresse (vrd Guljajeva 1986: 174 jpt). Pere riietusega metsas käimises võib näha huvitavat sidet küla ja metsa vahel, mis on seotud karjuse füüsisega.

Samas on füüsilist kontakti karjusega kirjeldatud tabulisena. Karjus pole andnud kellelegi kätt (Štšepanskaja 1986: 168; Durasov 1988: 102), samuti pole ta tohtinud kelleltki midagi otseselt vastu võtta. Karjusele antud asjad on võidud asetada maha, kust karjus need siis võtnud on (Moroz 2001: 243). Karjuse distantseeritus ilmneb ka selles, et ta on võinud peredes söömisel kasutada eraldi, üksnes talle mõeldud toidunõusid ja süüa eraldi, samuti on ta käinud saunas pesemas teistest eraldi. Karjusel on olnud keelatud ka teiste jälgedesse astumine (Fišman 1986: 195). Füüsilised tabud viitavad otsekui karjuse erilisele laetusele, mis on võinud olla ohtlik kas muudele või siis (ühtlasi) maagilisele lepingule. Tuletame meelde, et karjuse asi on olnud kaitsta kõrvaliste (st kõigi teiste) eest *ümbarduz*t selle ainelisel kujul – kui maagilise lepingu kandjat. Ilmsesti on maagiline lepingulisus vähem või rohkem laienenud ka karjuse enda füüsisele, mistõttu on mõistetav tema füüsiline pühadus (või püha roojasus) kontaktides muude inimestega.

Pole teada, et karjus oleks saanud toimida mingi positiivse energia kandja või edastajana – karjuselt pole teadaolevalt saadud õnnistusi ega ole temaga seotut teadaolevalt kasutatud kasutoovas maagias. Sellega seoses on huvipakkuv, et mõne teate kohaselt pole karjus tohtinud käia kirikus (Fišman 1986: 195), ilmselt küllap "hirmsa" lepingu korral, st puutuda kokku (kõrgreligioosse?) kristluse kui "inimlikuga". Sealsamas on teiste teadete järgi pidanud karjus end eemale hoidma surnust või surmaga seotust – ta ei ole tohtinud olla lähedal, kui külas on olnud surnu (Moroz 2001: 240). Kalmistumulla kasutamine *ümbarduz*e tegemisel on tulnud küll kõne alla (vrd Guljajeva 1986: 178), kuid see on kuulunud karjatamise perioodi eelsesse dünaamilisse faasi, mil eri vägede kasutamine on olnud asjakohane ja ilmselt lepingu efektiivsust suurendav. Hiljem, nagu karjusele kehtivatest tabudest ja vastavast kombestikust välja lugeda võime, on muud väed (peale metsa) olnud ("hirmsa" lepingu puhul) pigem välistatud.

Karjuse tasakaalust väljaviimisest hoidumisena võiksime käsitleda ka vandesõnade kasutamise ja riidlemise keeldu. Igasuguseid konflikte on karjus pidanud vältima ning ta pole tohtinud tegeleda

muude, oma töö väliste probleemidega. Siia alla võiks lugeda ka karjuse kohustuse hoida ennast eemale lõbustustest ja seksuaalsuhetest. On rõhutatud, et karjus ei ole tohtinud osaleda ringmängudel – külanoorte lõbustustel, samuti magada naisega – samas pole karjusel olnud kohustust olla vallaline, kuna väljaspool karjatusperioodi on tal lubatud elada tavapärast elu. Selle taga pole ilmselt olnud üksnes tasakaaluhoidmise kohustus, vaid ka laiem sümboltaust, millest tuleb juttu eraldi. Riidlemise-pahandamisega samavõrd oluline, kui mitte veelgi tähtsam, on olnud karjusele verega seotud tabulisus. Karjus ei ole tohtinud valada kellegi verd (vrd siin ka keeldu loomi lüüa) ega teha iseendale viga nii, et veri välja tuleks. Karjuse ja kariloomade (kui lepingusse otseselt inkorporeeritud osapoolte) puhul on ilmne, et vere väljapääsuga saanuks taas rikutud mingi oluline tervik, mille kohta leping on sõlmitud. Teise inimese vere valamisega on karjus võinud aga rikkuda iseenda lepingulist puhtust, st muutunud lepingupartneri silmis ebakohaseks, määrituks.

Ilmsesti just "metsiku" lepingu puhul pole karjus tohtinud oma terviklikkust rikkuda ka juukseid-habet ajades, mille tulemusel on ta kujunenud ka väljanägemiselt igati "metsikuks". Karjus on olnud külas äratuntav seega mitte ainult oma tegevusala, vaid ka väljanägemise, haabituse tõttu. Vigastamiskeeluga seoses pole karjus kasutanud ka (metallist) tööriistu. Täpsemalt: ta polegi tohtinud teha töid, millega ta oleks võinud endale või teistele viga teha. Siin tuleb mõista aga juba mitte enam niivõrd teisi inimesi, kuivõrd just elusat (st metsikut) loodust ja selle esindajaid. Karjus pole tohtinud murda-lõikuda metsas puuoksi, aga nähtavasti pole ta samamoodi tohtinud niita heina. Keelatud on olnud metsas marjade söömine (mõne teate järgi "hirmsa" lepingu puhul musta karva marjade söömine). Iga tööga valitses ka oht teha tahtmatult viga loomariigi esindajatele (kasvõi putukatele) – mis oli aga karjuse puhul välistatud. Karjus pole tohtinud arvatavasti tappa isegi sääski, misosas võiks teda vabalt võrrelda džainistlikule mungale kehtivate keeldudega igasuguse elu rikkumatul säilitamisel. Karjusele kehtinud tabud tulevad esile ka alljärgnevas näitetekstis, üldisemalt on need kokku võetud ja temaatilistesse klastritesse jagatud sellele järgnevas tabelis.[7]

Hän nece paimen, ńäge, i voi …, meca mäneb, ńägeb – marjad omma, marjoid i voi kerata. Miď tatam oťi peńemban necen sisaranke meca, mi mäńim(m)e i kerazime mustikeižen i murikeižen. Tatam i voin kerata. Tatam i tože en ollen puhud

čapta ni mittužd. Ni miďä-i … Daže astud, ka muiďe astu. Kunutanke, kunud, kaika paimen kunutan karaulib ičellas nece rintol. Kunut nece hän om klavne kut ne obeŕeg. I konz ottasoi necen [---] *zavetan* [---] *obhodas otab hän ka, hän i mene…, ni miďä i rada. Ni miďä. Toĺko paimendab. I ka…, hänno voidasoi živatan travja, ili końdi tulob, ili häńdikas otab, ili muiďe lehm kunasse hajedab, i, ńäge, ende ka, nece, erasoi lehmoil maid haini, nece paimen toivuťi mec-išandoile, miž-što algat kostku-i, voide konskai maidon otta, ńäge, no vot, muga oli. A muiďe ka i ŕohtit ni miďä rata. Kosketad miďä, radad ka, ičelĺais hubudan teged, i emägäd veť sindei patom radaso-i.*
- Miced zapretad völ oliba paimenel?
Ka, joda vinad i san, a jo muga, humaloita hän ole i san, torata i san, ken miďä otab, no en teďä, akanke elada sab ili i sa, veď sab nece… a muiďe hän om muiďe ka kaik siäd kesan…, kut ne…, kut, tedan, evnuhhad elatasso muga, miž-što ni miďä…, mine ni miďä en rada, mine olen svjätõ ristit, tože olda…, kut nä…, kut sanuda…, angelad ka…, i nece…, i što miń̆ä ni miďä hubut en rada. Ni miďä. Paremb i tehta hubad, ni miďä en rada. Hän i hougoi, hän i piĺi, hän i ni miďä i rada. Äkkiď hän radab ka mičen ni živataisen ili mičen ni selžo säsken možet rikob ili kärbheišen, mi(n)ä en ti(d)ä mi…, hän o(m) mice zavet oted siga, micen hän… paginan.

[Karjus, näed, ei või... metsa läheb, vaatab – marjad on, marju korjata ei või. Isa võttis meid väiksema õega metsa, me läksime ja korjasime mustikaid ja murakaid. Isa ei tohtinud korjata. Isa ei tohtinud samuti puid lõigata üldse. Mitte midagi… Kui astud, siis niisama astu. Piitsa, piitsa kõik karjus valvab, hoiab enda ligi. Piits see on talle kõige tähtsam, otsekui talisman. Ja kui ta võtab selle… *obhod*i võtab ta, ta läheb…, ja mingit tööd ei tee. Mitte midagi. Ainult karjatab. Ja… ta kari võib saada kahjustatud, või karu tuleb, või hunt võtab, või lehm niisama kuhugi kaob, ja, näed, enne ka, mõnel lehmal piim kadus, selle karjus lubas metsaisandale, et midagi ei juhtuks, lasi piima ära võtta, vot nii oli, näed. Aga muidu ka ei tohtinud mitte midagi (tööd) teha. Puutud midagi, teed tööd, teed endale halba, ja perenaised sind pärast enam ei palka.
- Millised keelud karjusel veel olid?

Jah, viina juua ei saanud, niimoodi, purjus olla ei tohtinud, riielda ei tohtinud, kes mida võtab; no ma ei tea, kas naisega elada saab või ei saa, võib-olla saab…, aga muidu on ta, muidu kõik asjad suvel…, kui see…, nagu, ma tean, eunuhhid elavad niimoodi, et mitte midagi…, ma mitte midagi ei tee, ma olen püha inimene, samuti on…, kui see…, nagu öeldakse…, inglid ja…, ja see…, ja et mina mitte midagi paha ei tee. Mitte midagi. Et parem mitte halba teha, ma ei tee midagi. Ta ei lõhkunud puid, ei saaginud, ta ei tee midagi. Äkki ta töötab ja mõnele loomale teeb midagi või sääse äkki tapab või kärbse, ma ei tea…, mis lubaduse (*zavet*) ta võtnud on, millised… sõnad.]

(V. L., Vidl, Leningradi oblast, 2010)

Seoses loodusega	**Seoses kehalise terviklikkuse ja vaimse tasakaaluga**	**Seoses seksuaalsusega**	**Seoses maagilise lepingu/ loitsuga**	**Seoses muude sfääride / rituaalidega**
•loomadele, lindudele, putukatele viga teha (täielik töökeeld) •puid-põõsaid vigastada •metsaande korjata-süüa	•juukseid-habet ajada •ennast või teisi veristada •vanduda-riielda	•naisega sugulises vahekorras olla •näha (pere) naise kuu-verd, tema paljaid jalgu, katmata pead •meelelahutustes osaleda	•läbi aia-augu ronida •*ümbarduz*t hoidvaid esemeid (kepp, rihm vm) käest anda	•käia matustel •käia kirikus

Tabel 1. *Karjusele kehtida võinud keelud.*

Puutumatus inimlikku on võinud väljenduda keelus võtta-katkuda põllult naereid või viljapäid (mis ilmselgelt ei ole seotud metsiku loodusega). Rõhutatud on, et karjusel on olnud keelatud läbi aiaaukude ronimine. Siin võib näha sidet loitsudes esineva karja ümbritseva maagilise tara sümboolikaga. Aiaaugust läbi ronimisega oleks karjus otsekui viidanud karja kaitsva tara läbitavusele, rikkudes sellega jälle lepingu pidamist. Oleme siin jõudnud rituaali põhimõiste juurde – *ümbarduz*, *obhod* jne ning seda tähistanud maagiline tegevus väljalaskmisel põhinebki kaitsval ümberpiiramisel, mis ühtlasi teeb

kariloomad ka nähtamatuks-tabamatuks, põhineb aga sealsamas kokkuleppel, mille hapra balansi hoidmine on karjuse põhitöö.

Ümbarduz tähistab ühelt poolt mitut justnagu erinevat asja, mis rahvausu metatasandil iseloomustavad kontseptuaalselt aga üht ja sedasama. *Ümbarduz*e all saab mõelda piiramisrituaali ennast; lepingut kogukonna ja metsa vahel, vastavat loitsuteksti suulisel või kirjalikul kujul; loitsu/lepingu materiaalset kandjat või kehastajat (vahapalli loomakarvadega, lukku, signaalinstrumenti jne), mida on vaja olnud hoida salajas või kõrvalistele kättesaamatuna; ehk ka helilist signaali, mis on olnud vaid karjuse vallata loomade kutsumisel. Lepingu osana on ka karjus ise olnud otsekui osa *ümbarduz*est – tema isik on olnud kõige sellega lausa mehhaaniliselt seotud, lahutamatu.

Kultuuriliselt konstrueeritud sugupool ning seksuaalsus karjusemaagias

Mitmed aspektid karjatamisega seotud kombestikus kutsuvad uurima soo – ennekõike kultuuriliselt konstrueeritud soo osatähtsust kogu nähtusekompleksis. Kuivõrd karjatusperioodil, maagilise lepingu kehtimise staatilises faasis on karjusele kehtinud mitmeid tema argiselt inimlikku olemist (sealhulgas ka seksuaalsust) piiravaid või muutvaid ettekirjutusi, ei saa see olla pelk juhuslik "moraalinorm".[8] Teiselt poolt pole laiem sümboolne seksuaalsus võõras vist üheski uskumussüsteemis, kus näiteks jumalike olendite selleteemaline läbikäimine mõjutab otseselt inimlikku maailmakorda jne. Kolmandaks tuleb silmas pidada, et igasugune traditsioonilises kultuuris esinev viljakuse ja edenemisega seotud uskumuslikkus kaldub implitsiitselt olema seotud seksuaalsuse, ka orgiastilisusega.

Viimasega seotut võib märgata ka karjatamisega seotud kombestikus, seda just kogukonna/naiste poolt esitatuna. Mõnede teadete (Zelenin 1991: 90) kohaselt on perenaine võinud karja väljalaskmisel pühkida loomade selgi särgiga, milles ta on mehega maganud. Selles saab näha otsest viidet seksuaalsusele, mida kontaktsuse teel saab edasi kanda, eesmärgiks loomade hea sigivus (vrd ka Tarkka 1998: 121). Just naiste riideesemed ja nende kandmisega seotud tähendused on siin kesksel kohal, mille kaudu joonistub välja perenaise (feminiinse) seotus karjaga, seda vähemalt kodu/inimliku sfääris (mis on ka mõistetav ja ootuspärane). Ilmsesti tekib siin omamoodi konkurentsimoment kogukondliku ja metsaga seotu vahel, kus karjusel on tulnud täita

vahemehe rolli, ennekõike aga hoolt selle eest, et inimlik ei saaks kuidagimoodi domineerida lepingupartneri – metsa – üle. Seda võib välja lugeda mõnest näitest: kui loomi välja lastes on naiste seelikuäared mingil põhjusel (tuul) üles tõusnud, on usutud, et loomad saavad suvi otsa, sabad seljas, ringi jooksma. Viimast saab aga karjuse seisukohalt tõlgendada ebasoodsana. Karja väljalaskmisel on naiste-tüdrukute hüppamine tähistanud-soodustanud karja reipust ja jõudlust suvel (Zelenin 1991: 89). Karjala ainesele toetudes on väidetud, et naiselik seksuaalsus ja viljakus oli karjaga kõige otsesemas seoses – nii sümboolselt kui ka vastava kontaktsuse ja rituaalsuse vahendusel. Laura Stark on eristanud positiivset ja negatiivset naiseliku seksuaalsuse mõju, käsitledes *harakoimise* (nom *harakoiminen*) nimetuse all tuntud rituaali või olukorda, kus kariloomad lähevad välja laudauksel seisva naise harkis jalge vahelt või kui naine juhtub üle astuma mingist asjast või esemest, millele ta avaldab seeläbi spetsiifilist mõju (Stark-Arola 1998a: 47–50; 1998b: 166–168, 224 jj). Kodusfääris (st naise maailmas) on sellel olnud positiivne, kaitsev mõju, mitte aga väljaspool. Selge vahe on siin olnud lehmade ja hobuste vahel, viimased on olnud selgelt meeste teema (vrd Vinokurova 2006: 290, 320–322). Perenaise suhe oma kariloomadega (ennekõike lehmadega) on olnud sensuaalne (Tarkka 1998: 121).

Seega on ilmne, et naistel on olnud karjale teatav maagiline mõju, mida karjus on pidanud kontrolli all või üldse ära hoidma. Nagu juba varem kirjeldatud, on karjusel tulnud kontrollida perenaise riietust (paljapäi-paljajalu olemise keeld) karja juures, vajadusel perenaist kasvõi piitsaga korrale kutsudes. Karjuse suhe karjaga on olnud pigem vaigistav ja rahustav. Ta on pidanud olema seksuaalsuse taltsutaja. Võib olla kindel, et eelmainitud surnuaiamulla kasutamine *ümbarduz*el on teeninud just sama eesmärki. Naisele on omistatav ühtpidi seotus kodusfääriga ning ta ei ületanud üldjuhul piiri metsikusse sedavõrd nagu seda tegid mehed. Samas on naised olnud seotud looduse ja stiihiaga oma viljakuse kaudu (vrd Tarkka 1998: 116–117). Karjuse roll on seega olnud kummaliselt vahepealne – ta on pidanud puhverdama inimlikku ja stiihilist, kus iganes see ka esile ei tule. Tundub, et just selles rollis on inimvälise stiihia (metsa) ja inimühiskonnas esile tuleva stiihia (naiselikkus) tajumine, ohjamine ja omavaheline maandamine olnud kesksel kohal.

Perenaise ebakohase riietuse nägemise või mittesallimise kõrval on karjusele ilmsesti sama ohtlikud olnud otsesed viited feminiinsele viljakusele või viljastatavusele. Sellega on seotud karjusele kehtiv

keeld osaleda külanoorte ringmängudel. Karjus ei ole tohtinud näha menstruatsiooniverd perenaise riietel (Štšepanskaja 1986: 169), üldse pidi perenaine pärast mehega läbikäimist end pesema ja riideid vahetama enne, kui sai minna karja välja laskma (Stepanova 2000: 31). Viimast võib siduda ka üldisema verekeeluga karjuse tabude seas, aga kindlasti on siin mängus ka seksuaalne aspekt. Üldine tabu on karjuse jaoks olnud seksuaalsuhe naistega, ka oma naisega. Siit koorub välja omamoodi "kolmanda soo" kultuuriline konstrueeritus – kindla bioloogilise soo esindaja seksuaalse orientatsiooni ajutine või täielik muutmine peamiselt ühiskondlikest huvidest lähtuvalt. Sarnaseid näiteid võib ajutistena tuua näiteks šamaanirituaalidest, kus vastaspoolega efektiivse suhtlemise nimel kogukonna hüvanguks oma geenust muudetakse. Pidevat (eluaegset) "kolmandat sugu" võib leida mitmelt poolt maailmast (India, Tai, Albaania[9] jne), erinevates ühiskondlikes olukordades.

On ilmne, et karjuse puhul võib juttu teha soolise orientatsiooni muutmise esimesest, perioodilis-ajutisest juhust. Oma ülesande täitmise nimel ning suhetes teispoolsusega (metsaga) ei saa karjus esineda aktiivse, maskuliinse osapoolena, vaid peab võtma seksuaalselt passiivse, pigem "sootu" või "kolmandasoolise" positsiooni. Täpseim on siinkohal nähtavasti karjuse võrdlemine eunuhhi või mungaga. Laiemalt kinnitab seda ka karjuse töökeeld. Just tööde kaudu on traditsioonilises ühiskonnas markeeritud erinevaid soorolle (meestetööd *vs* naistetööd). Karjus pole tohtinud ega saanud demonstreerida oma mehelikku jõudu, mis töödes esile tuleb. Samuti pole ta saanud karjatamisperioodil kasutada terariistu (samuti mehelikule aktiivsusele viitavad atribuudid). Karjus on olnud passiivne piirihoidja-piiripidaja, mitte aktiivne sissetungija. Sellega koos pole ta tohtinud viga teha maale-loodusele, mida saab samastada feminiinse poole seksuaalse rikkumise, sissetungiga.

Karjuse roll karjatusperioodil on olnud selles osas vastupidine teise metsa ja maagiaga seotud rolli – küti – omaga. Ehkki ka jahimees on pidanud teadvustama ja ilmutama respekti metsa ja metshaldja kui saakloomade isanda suhtes ning võinud kinni pidada mõnedest seksuaalsetest tabudest (vahekord naisega jahi eel, naiste ja naiseliku väe eemalehoidmine jahiriistadest), on tema suhe metsa olnud siiski teistsugune. Erinevalt karjusest pole jahimees liikunud piirialal, vaid olnud metsatungija – sissetungija, kelle asi on olnud ajutine tasakaalu rikkumine (saakloomade tabamine, tapmine), kusjuures hiljem on see tasakaal vastavate riituste abil taas jalule seatud. Nii küti tegevus kui

vastav sõnavara kubiseb seksuaalsetest konnotatsioonidest. Sarnaselt armumaagiale on kütt kavaldaja, meelitaja, "jahtija", jahilkäigu sümbolkeel on samastatav kosimise või abiellumisega (ka Tarkka 1994: 253–254; 1998: 99–109; Ilomäki 1986: 59, 126–130). Jahipidamist iseloomustab just perioodiline piiririkkumine. See on reeglitepõhine sissetung võõrasse sfääri, mehelikkust esile toov tegevus.

Kolmandasoolisusel on ühiskonnas alati piireületav funktsioon. See on pigem (ennast)ohverdav rollilisus, millele pealtnäha ei ole omane inimlik kirglikkus. Jahipidamise emotsionaalsus on iseloomustatav saagiiha ja hilisema rituaalse kahetsusega, ühtlasi ka soovitusliku peenetundelisusega eesmärgi saavutamisel. Seesama iseloomustab ka mehelikku seksuaalsust või seksuaalsust üleüldse. Kui tavapärases seksuaalsuses on isiklikud ihad ja instinktid üpriski esilolevad, siis kultuurilise kolmandasoolisuse puhul on need allasurutud – nii selle praktilised kui ka maagilised ülesanded lähtuvad kollektiivsetest huvidest. Sellele, et karjus ei ole tabude kehtimise perioodil "tavaline mees" vaid keegi muu (kolmas), viitab ka Nina Hagen-Torni poolt 20. sajandi esimesel poolel talletatud teade, et isuri abielunaiste suletud ringi orgiastilistele jüripäeva pidustustele, kus rikuti tavapäraseid käitumisnorme, võis tulla ka karjus (vt Pantšenko 1998: 103). Karjus on pidanud niisiis ohverdama oma tavapärase meheliku seksuaalsuse, et ühiskonna huvides tulla toime üldisema elutähtsa tasakaalu hoidmisega. Seetõttu on karjuseks võinud paiguti olla ka poisikesed või vanamehed, ehk siis inimesed, kes ei ole fertiilses eas (vrd Tarkka 1998: 122).

Karjus ja kristlik maailm

Eelnevas on juba juttu olnud karjuse tihedast seotusest metsa ja inimvälisega. Igal konkreetsel aegruumilisel juhul peame inimese ja metsa suhet eraldi silmas pidama. Vepslaste puhul võime jälgida pigem pikka neutraalset partnerlussuhet metsaga, eriti võrreldes läänepoolsemate läänemeresoome rahvastega, aga ka venelastega. Üheks selle oluliseks põhjuseks võime pidada alekultuuri kestmist 20. sajandi keskpaigani, milles pikaajaline kokkupuude ortodoksse kristliku kõrgreligioossusega pole kaasa toonud otsest animistliku maailma demoniseerumist, vaid pigem osapoolte omavahelist kombineerumist. Vene rahvakultuuris näib "metsiku" ja "jumaliku" *obhod*i vahel valitsevat selge hinnanguline veelahe, ent on võimalik, et veps-

lastel pole seda nii selgelt eksisteerinud. Üks põhjusi on võinud olla ka keeleline distants, mis säilis vene keele keskpärase valdamise tõttu samuti 20. sajandi keskpaigani ning takistas vastavate venekeelsete kirjalike loitsude tundmist ja levimist.

Oluline osa kristlike ideede tungimisel rahvakultuuri ja nende suhtes rahvalikult vastuvõtlikumaks muutumisel on olnud nähtusel, mida võib nimetada rahvapäraseks hardusliikumiseks. Näib, et selle levimisel on suur tähtsus olnud just vahetul kokkupuutel kirikliku ja kloostrieluga, suurtel pühadel ja ristikäikudel käimisega, personaalses plaanis on võinud seda soodustada elulised vapustused ja läbielamised. Viimastel sajanditel on selle levimisele kaasa aidanud ka mitmed lahkusulised sektantlikud liikumised Põhja-Venemaal. Just selliste arengute tõttu on rahvapärane maailmapilt võinud muutuda hüppeliselt dualistlikumaks, mille tulemusena kogu ümbritsev on kujunenud otsekui hea ja kurja, jumaliku ja metsiku kompromissituks võitlusväljaks (nt livvikarjalase Nastja Rantsi jutupärimuses (Järvinen 2004: 147 jj)), kus poolevalimine on olnud möödapääsmatu. Tundub jällegi, et võrreldes muude etniliste rühmadega on vepslastel olnud selle teemaga mõnevõrra tagasihoidlikumad kokkupuuted. Vaieldamatult on kohalikud kabelipühad, aga ka pikemad sesoonsed kloostriretked ning noorukite perioodilised sinna teenimajäämised olnud tähtis osa vepslaste elust. Samas näib, et suures osas on sellest ikkagi eemale jäädud, st kõrgreligioossete otseallikate ja igapäevaelu vahele on jäänud piisav keelelis-kultuuriline ja elulaadiline filter, mis on jätnud vepslased pikemaks ajaks elama neile omasesse maailma.

Kirjalik kultuur on põhjavene areaalis olnud sajandeid seotud jumalasõnaga. Raamatud on olnud kiriku ja kloostrite atribuutika osa ning nende kaudu levinud kirjalikkus on mõtestunud autoriteetsena ka kirjaoskamatutele inimestele. Karjusemaagias paistab see silma kirjalike *otpusk*ite hinnatuses, mis on suurendanud karjuste autoriteeti või olnud mitmel pool lausa nende palkamise eelduseks. Selliste karjuste valduses olnud kirjapandud "raamatukeste" sisu on olnud ennekõike kristlik-apokrüüfiline, mis omakorda viitab pigem "jumaliku" *obhod*i ja pühakutega partnerlussuhte suunas, kus metsal on võinud olla pigem negatiivne kui neutraalne konnotatsioon. Ka vepsa karjuste puhul leidub teateid sellest, et karjustel on olnud selliseid "dokumente". Ühe suulise teate selle kohta kuulsin 2011. aasta suvel Viĺhalas (Leningradi oblast) sealselt kauaaegselt kooliõpetajalt ja pärimusega seotud asjade healt teadjalt A. Š.-lt. 2015. aasta välitöödel

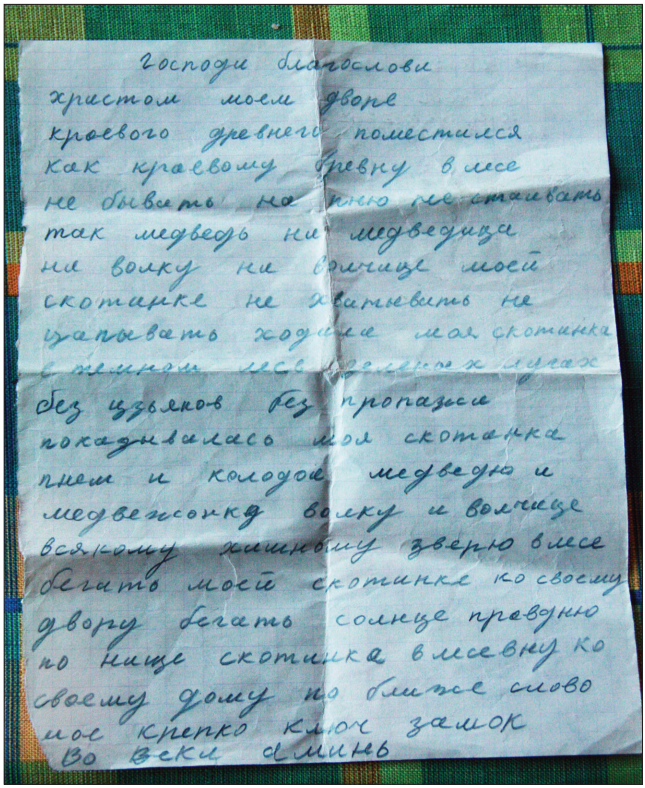

Господи благослови
христом моем дворе
краевого древнего поместился
как краевому древну в лесе
не бывать на пню не стаивать
так медведь ни медведица
ни волку ни волчице моей
скотинке не хватывать не
цапывать ходила моя скотинка
в темном лесе в зеленых лугах
без цзьяков без пропажи
показывалась моя скотинка
пнем и колодой медведю и
медвежонку волку и волчице
всякому хищному зверю в лесе
бегать моей скотинке ко своему
двору бегать солнце правдню
по нище скотинка в лесевну ко
своему дому по ближе слово
мое крепко ключ замок
во веки аминь

Foto 5. *Karjuse kirjalik otpusk. Maagiline tekst Päžaŕest. Madis Arukase foto 2015.*

õnnestus mul Päžaŕes (Vologda oblast) kopeerida kaks sellist venekeelset vihikulehele kirjutatud teksti, mida nende omanikud – vepslastest karjused – olid veel hiljaaegu kasutanud. Loomulikult on kirjalikkus ja raamatulikkus (seda ka kirjaoskamatutele ning mõistmatus keeles) omanud autoriteedi ka vepslaste silmis – ehkki anomaalse ja pigem mitteomana. Teadaolevad säilinud karjuste “raamatud” põhjavene areaalis on kõik ootuspäraselt venekeelsed ning nende varasem päritolu seostatav ilmselt vanausulistega.

Omaette huvitav küsimus on seotud vepsakeelsete loitsude üleskirjutamisega ning sellega, kas vepsakeelsed *ümbarduz*ega seotud tekstid on kirjapandutena võinud kuuluda ka karjuste maagilisse "varustusse". Küsimus on asjakohane, sest vanimad teadaolevad läänemeresoomekeelsed loitsude üleskirjutused (ilmsesti küll mitte rahvapäraselt) on teada ju 17. sajandi esimesest poolest (nn Aunuse kogumik – Toporkov 2010). Kuigi neis võib kohata ka maagilise seina ehitamise kujundit, ei ole ühelgi juhul tegemist otseselt karjamaagias kasutusel olnud tekstidega. Me ei saa eitada võimalust, et vepsakeelseid vastavaid tekste on piisava kirjaoskuse korral üles kirjutatud ning et nad on sel moel ka karjustel kasutuses olnud, kuid vastavate andmete puudumisel jääb meil oletada, et pigem on sellistena levikus olnud ennekõike venekeelsed tekstid, mille kasutajad on olnud valdavalt ehk vene karjused, mis omakorda võiks kõnelda ka kristlike suundumuste ("jumalik" *obhod*) suuremast levikust just vene ning vähem läänemeresoome (või vähemalt vepsa) karjusemaagias (kuivõrd sellesarnaste loitsude adresseeritus on üldjuhul suunatud kristlikele pühakutele).

Tuleb muidugi silmas pidada, et otsese mehhaanilise seose nägemine pühakuid appikutsuva loitsuteksti ja kristliku maailmavaate vahel võib olla samuti forsseeritud, kuivõrd rahvapärane toimimisviis on ennekõike brikolaažne, mitte ideoloogiline. Kristlik hardusdiskursus on siin kindlasti oma korrektiive teinud, kas see on saanud tungida aga sügavale karjusekombestikku, on kaheldav. Karjuse valdkond on kõigele vaatamata olnud piisavalt autonoomne ja tema roll kohustuslikult äärepealne. Vaatamata kuitahes kristlikule maailmapildilisele mõjule on siin alles jäänud oma iseärased inimkultuurivälised metsaga seotud kontaktid ja kogemused, millega karjusel on tulnud silmitsi seista kasvõi tahtmatult (vrd nt Pentikäinen 1987: 84).

Karjus on äratuntavalt eraldiseisev ka rahvapärase legendirepertuaari tegelasena, mis kinnitab tema iseäralikku positsiooni just põhjavene-läänemeresoome kultuuriruumis. Iseloomulikult on siin kõne all jumaliku naistegelasega seotud süžeed, ja tegelane, kelle suhtes karjus käitub oponendina. Selline legendipärimus on eriti levinud Ingerimaal (ja üldse mitte niiväga vepsa traditsioonis), aga ka vene traditsioonis ning käsitleb Jumalaema, eriti aga Püha Paraskeva ilmutusi kas inimlikul kujul või ikoonina. Üheks sellise ilmutusloo tuntuimaks toimumiskohaks Loode-Venemaal on Ilješi küla, kus vastav legend on seotud ka loodusobjektidega – kasepuuga, mille otsas naispühak karjusele ilmnes või kuhu ta karjuse eest põgenes, samuti

kivi, millele jäid püha naistegelase jäljed, kui ta oli puult alla tulnud, või oja, mis jäi temast põgenemisel maha.

Vastavas pühakulegendis näeb metsas karjatav karjus iseäralikku naisolendit, keda ta arusaamatul põhjusel vaenama asub – üritades puu otsa pagenud naist kas piitsaga lüüa (mille peale võib piits puusse kinni jääda) või kividega visata (kivi jääb puusse kinni). Alles seejärel teatab ta juhtunust teistele külaelanikele, misjärel ilmutuse positiivne pühalikkus laiemalt mõistetavaks saab. Ergo-Hart Västrik, kes on uurinud vastavaid vadja tekstivariante, on nimetanud karjuse sellist teguviisi ebaloogiliseks ning katsunud lugu interpreteerida kui hübriidi algsest etioloogilisest (dualistlikust) tekkeloost, mis hiljem on segunenud kristliku ilmutuslooga. Karjuse käitumine on seeläbi seletatav rudimendina varasema hiiu tegusemisest, kes loobib kive või on muul viisil vastaliselt meelestatud (Västrik 2007: 146–151). Et pühakuloos on keskseks negatiivseks tegelaseks saanud (laste kõrval) just karjus, jääb siin juhuslikuks või on seletatav asjaoluga, et selline roll saabki loos sobida vaid marginaalile, samuti on karjusele avaldatud ilmutuslikkus omane legendirepertuaarile ka rahvusvaheliselt.

Ehkki võib tõdeda, et karjus võib neis legendides esineda sarnases positsioonis metshaldja või kuradiga (vrd näiteteksti Pantšenko 1998: 154), ei ole vist siiski vajadust otsida tema tagant mingit varasemat arhailisemat tegelaskuju. Karjuse "vastalisus" on legendis igati ootuspärane ja seletatav ta tavapärase (staatilise) rollikäitumisega. Veelgi enam, pole vist juhuslik, et mitmed pühakuloo variandid sisaldavad ka inimlikule ebakohasusele ja/või seksuaalsusele viitavaid elemente, mille suhtes karjus ei võinud ükskõikseks jääda. Nii on Paraskeva/Jumalaema vastavates folklooritekstides kas lahtiste juustega või paljajalu, puu otsas istudes on ta jalad risti (vrd jalg üle põlve istumise tabulisus traditsioonilises rahvausus ja kombestikus). Kuivõrd karjuse asi on olla kontaktis teispoolsega (saada ilmutusi) ning lugeda märke, siis põhjendab see ka tema käitumise automaatsust – ta sõitleb ja lööb ebakohaselt ilmuvat naist, mis viitab kriitilisele olukorrale, milles karjuse seisukohalt on ohtu sattunud tasakaal inimliku ja mitteinimliku vahel, nagu me seda eelpool juba kirjeldasime.

Tähelepanuväärne on pühakulugudes ehk ka see, et naisolend toimib siin selgelt loodust muutva-transformeeriva tegelaskujuna – temast jääb kivisse jälg, samuti rikub ta maapinda, tekitades sinna oja või allika. Maa/looduse rikkumine on samuti üks karjusele negatiivselt mõtestuvaid asju, talle isiklikult tabu. Pühakuloos esitatud situatsioon on karjuse vaatepunktist seega "eluline" ning karjuse käitumises pole

midagi ebaloogilist. Legendi geneesi silmas pidades on pigem huvitav, miks on pühakulugu liidetud just karjuse kuju ja tegutsemisega. Vastus sellele on samavõrd ootuspärane, ning siin joonistub välja juba antud temaatikat kesksena läbiv vastuolu või üleminek eelkristliku ja kristliku, metsiku ja jumaliku ning muude sarnaste muutumislooliste seikade vahel, mis karjusekombestikus meile esile tulevad.

Lisaks teadjale on nõidkarjus metsavööndi kultuuriruumis olnud ilmsesti kõige sobivam roll eelkristliku kultuuripildi kehastuseks, sattudes nii lõpuks pühakuloos ühte ritta metshaldja ja kuradiga. Ilmselt on see põhjuseks, miks karjus võib legendis lüüa mitte üksnes ebatavalist naist, vaid ka ikooni. Samas ei ole üha enam kristianiseerunud rahvakultuur oma traditsioonilisel kujul lõpuni läbi saanud nimetatud vastandlike (või vastaliste) rollideta – teadja, karjuseta. Me võime näha, kuidas on toimunud karjuse ja karjatamiskombestiku ja -uskumuste (ennekõike esmakordsel väljalaskmisel) järk-järguline modifitseerumine kristliku suunas, kuid karjus sellise rollina nagu ta on meie ees põhjavene ja läänemeresoome rahvaste idapoolsemate (vepsa, karjala, Ingerimaa) rühmade traditsioonis, on hakanud kaduma alles koos traditsioonilise kogukonnapõhise eluviisi minetumisega, koos moderniseerumise ja hilisema ajaloo ühiskondlike vapustustega.

Kokkuvõtvaid küsimusi

Kui vaatleme karjusekultuuri läänemeresoome-põhjavene kultuuriruumis, avaneb meie ees rida küsimusi. Siinkirjutaja silmis huvitavaimad probleemid on seotud kahe valdkonnaga – metsaga lepingus oleva nõidkarjuse kui rolli genees ning läänemeresoome-slaavi kultuuri-suhete ajalooga seotud küsimused selle taustal.

Esimese probleemi keskmes näib omakorda olevat karjuse kultuuriliselt konstrueeritud soo küsimus, selle võimalik taust ja juured, mille paralleelid tunduvad olevat üpris mitmekesised. Karjusele kehtinud tabud – ennekõike teatud vaikimiskeeld ja elusloodusele kahjutegemise keeld – esinevad mitmetes muudeski kultuurides. Hea, kuigi mitte geneetilises suguluses oleva näitena respektist putukariigi ning muu elusa vastu üleüldiselt on näiteks India džainism. Selle usundi munkadel-nunnadel on muuhulgas keelatud millegi elusa tahtlik või tahmatu vigastamine. Askeesiharjutuste hulka kuulub seal ka enese sääskedel süüalaskmine. Keeld endale kogunevaid putukaid tappa-

peletada esineb ka karjusetabude seas. Loomulikult on džainismis rangelt jälgitud ka seda, et juhuslikult ei tehtaks kellelegi viga – pühendunumad kannavad endaga pidevalt kaasas luuakest, pühkides liikudes teed enda ees, et mitte tallata väikemaid elusorganisme.

Võrdlus džainismiga on siinkohal loomulikult näitlik, mitte geneetilisele seosele viitav. Vaikimiskeeldu võib aga kohata märksa lähemal – õigeusklikus kloostrikultuuris, kus see kehtib iseäranis rangele askeesile pühendunud usuränduritele (*strannikud*). Õigeuskliku kõrgkultuuri seoseid karjusetraditsiooniga võime märgata nii piiramisrituaalis tervikuna – piirkonniti-juhuti on karja õnnistamist võinud toimetada ka õigeusklik papp ning sel juhul on see toimunud loomulikult õigeusklike palvete saatel. Kirjakultuuriga paardunult levinud "jumalik" *obhod* on võimalik näide õigeusu ja rahvakultuuri sümbioosist, kui mitte lausa kõrgreligiooni elementide või kogu rituaalistruktuuri kandumisest õigeusust rahvakultuuri. Sel juhul oleks karjuse anomaalsus või "pühamehelikkus" seletatav otsese kopeerimisega õigeusust, mis rahvakultuuris on võtnud iselaadse travestia kuju.

Tähelepanuvääriv on ka seksuaalsuse ja kultuuriliselt konstrueeritud soo küsimus karjuse puhul. Antud juhul on ilmselgelt tegemist ajutise "soovahetuse" või seksuaalse orientatsiooni muutmisega, mis kehtib üksnes hooajalisel karjatusperioodil, karjuserolli "staatilises" faasis. Ka siin võiks näha paralleele õigeuskliku mungastaatusega, mis kujutab endast vastava tõotuse andmist ning sellele järgnevat (kas ajutist või igavest) pöördumist maisest elust, koos kõige selle juurde kuuluvaga. Neile liistudele asetatuna mõjuks karjuse askeetlikkus taas veidra laenu või kopeeringuna õigeusklikust kõrgkultuurist, kõrvuti rahvapärase, kristlike segmentidega loitsutraditsiooni ning muu apokrüüfilisega.

Ilmsesti ei ole karjuse "kolmandasoolisus" käsiteldav eluaegsena, iselaadse eunuhluse või kultuurilise soovahetusega, liikumaks ühest soost igaveseks teise. Vastupidi: karjuse seksuaalsetes tabudes naispoole suhtes võib märgata korrelatsiooni maa ja loodus – feminiinne. Karjusele on koos sugulise lähedusega keelatud ka maa/looduse rikkumine. Midagi sarnast võib kohata ka seoses läänemeresoome maahinguse pühitsusega, mil on keelatud olnud maaga seotud tööd või üldse maapinna rikkumine-vigastamine mistahes moel, paiguti aga ka seksuaalne lähedus naisega (st naise terviklikkuse rikkumine – vrd nt teade Põlva kihelkonnast: *ristineljapäivan es tohi mehega magada, sis pand lina kõik maha nigu hakki*, Hiiemäe 1984: 182). See kompleks on tõenäoliselt seostatav põlluharimiskultuuridele iseloomu-

liku maa feminiseerimisega, millele vastandub taeva isasus. See, mis meestele kehtib vaid mõnel üksikul päeval, on karjusele kehtiv kogu hooajal – tagamaks piiri püsimist ja rikkumatust eri poolte vahel. Sel moel viibiks karjus maagilise lepingu garandina otsekui kogu aeg pühas – kogu karjatamisperiood on tema jaoks otsekui püha aeg ja situatsioon. Kas selline pühalikkus on kitsalt (ja kopeerivalt) õigeusklikku päritolu, pole samas kindel. Saati on vepslaste (aga substraatselt ka põhjavenelaste) puhul tegemist ikkagi metsarahvaga, kelle kultuuris domineeris alepõllundus (mitte põlispõllundus) ning suhted metsa kui teispoolsusega ei põhinenud mitte üksnes vastandumisel, vaid ka partnerlikel suhetel.

Siinkohal tõstatubki küsimus seoses karjuse, ennekõike "metsikut" *ümbarduz*t läbiviiva nõidkarjuse kui rolli mittekristlikust geneesist. "Metsikus" lepingulisuses võime kõige selgemalt tajuda partnersuhet metsaga – mets ja metsahaldjas kui kokkuleppelise tasu ja tingimuste eest karja (oma loomade eest) hoidev usaldusisik. J. Lotman on juhtinud tähelepanu igasugu lepingulisuse paganlikule anomaalsusele ja tõrjutusele õigeusklikus vene kultuuris (1999: 241 jj), selge on aga see, et läänemeresoomelik karjusemaagia ei kujuta endast paganlikku päritolu rooma õigusega Euroopast laenatud nähtust, vaid pigem midagi algupäraselt kultuuriomast. See viitab aga karjuse kui rolli kultuuriliselt teisele võimalikule kaalukale juurele, mis tuleneb kristluse-eelsest rahvakultuurist.

Soomuutused rituaalsetes olukordades on iseloomulikud šamanismile, kus šamaanil tuleb oma teispoolsete kaitsevaimudega adekvaatseks läbimiseks (vrd pühas ühtimiseks) ajutiselt (kultuuriliselt) sugu muuta. Selline transvestiitsus on šamanismis pigem tavaline ning sooliste rollide mitmekesisus (aga ka leplikkus nende suhtes) näib šamanistlikes (eelkristlikes) kultuurides üldjuhul olevat suurem ja levinum. Šamanistlikke jooni läänemeresoome teadja-kultuuris on esmajoones käsitlenud Anna-Leena Siikala (2002). Fakt on kindlasti see, et šamanistlik kultuuritüüp koos sellele omase transi- ja teispoolsuselembusega on millalgi ümber vahetatud teadja-keskse (ale)kultuuri vastu, milles teispoolse ja püha sfäärid asuvad füüsiliselt hoomatavamas läheduses ning suhtlemine nendega ei eelda sedavõrd muutunud teadvuse seisundit ning selle saavutamise kultuurilisi tehnikaid. Šamaanilaulude asemel retsitatiivseid loitse kasutav teadja on ise olnud maagilise teadmise kandja ning pole selle hankimiseks pidanud pidevalt transsilangemist praktiseerima (vrd Siikala 2002: 345–346).

Sellegipoolest mõjuvad mõned karjusemaagias esiletulevad jooned otsekui kaudsed viited šamanismile. Jutt käib siin ennekõike juba kõneldud soolise orientatsiooni ajutisest muutumisest, aga miks mitte ka metsa kui abistava animistliku sfääri toest tervikuna, samuti karjuse instrumentide (pasun, piits, kuuselauast trumm jne) maagilisest mõjust tegelikkusele. Karjus "oma võõrana" (vrd Lotman & Uspenski 1982) pole kaasaegses perspektiivis kultuurikeskne, vaid piiritagune, sealt tulev ja oma tööajal ka "seal asuv". Ta on kontrollivas-sanktsioneerivas suhtes argise tegelikkuse ja kogukonna igapäevaeluga. Samas ei kahtle keegi läänemeresoome või põhjavene kultuuris tema autoriteedis ja vajalikkuses, tema kui erilise suhtes tuntakse respekti ning püütakse olla talle meelepärane. Põlluharijakultuurile iseloomuliku asemel (*resp.* sellega kõrvuti) oleks siin meie ees läbikäimine teispoolsega, mis ei orienteeru kuigivõrd kristlikul religioossel maastikul, vaid kasutab endiselt varasemaid skeeme ja võtteid. Olgu siintoodud tabelis näha mõned olulisemad erinevused kultuuritüübi, karjuse kui rolli ja vastava maagia asjus:

Alekultuur	**Põllumajanduskultuur**
Looduse ja inimkultuuri vaheline partnersuhe	Looduse ja inimkultuuri vaheline võistlus
Suulisus	Osaline kirjalikkus
"Metsik" piiramisrituaal	"Jumalik" piiramisrituaal
Nõidkarjus	Karjus kui marginaal (tobu)
Karjus kui piiri kontrollija	Karjus kui piiri rikkuja
Karjuse perioodiline "kolmandasoolisus"	Karjus kui läbikukkunud mees

Tabel 2. *Traditsiooniökoloogiliste kultuuritüüpide erinevused karjusemaagia põhjal.*

Kuivõrd iseloomustab käsiteldav karjusekultuur etnostevahelisi, st läänemeresoome-slaavi ajaloolisi suhteid? Arvestades asjaolu, et karjuse eriline staatus on levinud just soome-ugri aluspõhjaga metsastes piirkondades ja sellisena üldse mitte vene lõunapoolsetes piirkondades või ka näiteks ukraina kultuuris, võime üsna julgelt oletada selle läänemeresoomelist algupära. Selle vaate kohaselt on slaavi põlluharimiskultuur hiljem kombineerunud metsakarjatuskultuuriga ning lisanud sinna oma kõrgreligioosseid ja kirjakultuurseid elemente. See seletus tundub üpriski loogiline. Huvitava nüansina

tuleb aga märkida, et ka idaslaavi kultuuriruumis eksisteerib oma metsakultuur, millel ei ole arvatavasti sedavõrd seost läänemeresoome (soome-ugri) aluspõhjaga. Jutt käib siin metsastest Polesje piirkondadest, kus on täheldatavad sarnased karjusekultuuri jooned seoses metsa ning karjuse erilise rolliga.

Päris selgelt on karjatamine metsastel Põhja-Euroopa idaaladel juurutanud end mõne viimase aastatuhande jooksul ning on sellisena vanem põlispõllundusest, samuti kristluse tulekust. Seega tuleb möönda vaadeldud karjusmaagia soome-ugrilikku algupära ning mitmeid algupäraseid elemente selles, mis hiljem on osati kombineerunud või asendunud slaavilik-õigeusklikuga. Selline sünkretistlik elujõulisus kuni karjatamise kui eluala täieliku taandumiseni tänapäeval viitab selle pikaajalisele olulisusele ja kestvusele kultuuris. Karjus sotsiaalse rollina on siin ootuspäraselt säilitanud ja kombineerinud erinevaid elemente ilmsesti väga mitmekesisest rollide galeriist nii geneetilise järgnevuse kui külgnemiste kaudu.

Märkus

Uurimust toetasid Alfred Kordelini Sihtasutus ning Eesti Vabariigi Haridus- ja Teadusministeerium (projekt IUT2-43).

Kommentaarid

[1] Informantide nimed on ära toodud vaid initsiaalidega; tekstinäited on pärit autori välitöösalvestistest (v.a need juhud, kui on juures arhiiviviide vm allikaviide).

[2] Perioodilise metsas elutsemise kohta vepslastele lähedaste lüüdilaste traditsioonis vt Virtaranta 1963: 340–342.

[3] A. Moroz on ühes oma lühiartiklis rõhutanud, et karjused on oma juttudes sageli "metsiku" ja "jumaliku" lepingu ning selle elemendid segi ajanud. Ta eraldab printsipiaalselt tavapärase piiramise "metsiku" *ümbarduz*e tegemise osana, lõpuks aga asub "metsiku" *ümbarduz*e kui rituaali toimumise suhtes üldse kahtlevale seisukohale (vt Moroz 2003).

[4] Samas eksisteerib ka suhteliselt vanu vepsakeelseid loitsude üleskirjutusi (varaseimad 17. sajandist, vrd Toporkov 2010: 107–110, 132–133, 137–139; ka Vinokurova 1988: 20–21).

[5] Samas võib siin kindlasti kõnelda ka uskumusolendite sulandumisest. Nii on äänisvepsa *horahine* võinud endas kanda nii Püha Jüri, õue- kui ka metshaldja jooni (vrd Oinas 1980: 349).

[6] On tähelepanuväärne, et mu pikaaegne informant V. L. Vidlast on viimastel aastatel jüripäeviti asunud omal initsiatiivil rituaalselt piirama kogu külaosa, kus ta elab.

[7] Vt ka vastavat arutelu Taisto Raudalaineni artiklis samas kogumikus, lk 85–136.

[8] Tatjana Štšepanskaja on sel puhul kasutanud mõistet "reproduktiivne tabu" (2001: 85 jj), kus meeste maagias on väge alles hoitud "antikreatiivse" käitumisega.

[9] Albaanias ikka veel levinud naissoost mehe funktsiooni täitva *virgjereshe*-institutsiooni kohta vt nt Novik 2012.

Arhiiviallikad

RKM Mgn II – Eesti Rahvaluule Arhiivi monofooniliste lindistuste kogu.

Kirjandus

Adler, Elna 1968. *Vadjalaste endisajast, I. Idavadja murdetekste.* Tallinn: Eesti NSV Teaduste Akadeemia.

Anttonen, Veikko 1992. "Püha" mõiste rahvausundi uurimises. *Akadeemia* 12, lk 2514–2535.

Arukask, Madis 2009. Kesk-Vepsa teadjaga vesteldes: erinevad maailmapildid ja rollid. Annuk, Eve (koost, toim). *Paar sammukest. Eesti Kirjandusmuuseumi aastaraamat XXV.* Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, lk 122–145.

Bobrov & Fintšenko 1986 = Бобров, А. Г. & Финченко, А. Е. Рукописный отпуск в пастушеской обрядности Русского Севера (конец XVIII – начало XX вв). Бернштам, Т. А. & Чистов, К. В. (vast toim). *Русский Север: проблемы этнокультурной истории, этнографии и фольклористики.* Ленинград: Наука, lk 135–164.

Durasov 1988 = Дурасов, Г. П. Обряды, связанные *с* домашним скотоводством на Каргополье, в конце XIX – начале XX в. Чистов, К. В. (vast toim). *Культура Русского Севера.* Ленинград: Наука, lk 99–107.

Durasov 1989 = Дурасов, Г. П. Обряды, связанные с обиходом скота в сельской общине Каргополья в XIX – начале XX в. *Русские: семейный и общественный быт.* Москва: Наука, lk 265–282.

Fedosova 2010 = Федосова, К. А. Слово и действие в пастушьих отпусках: устное бытование рукописного текста. *Фольклор: текст и контекст.* Москва, lk 131–142.

Fišman 1986 = Фишман, О. М. Связь пастушеской и свадебной обрядности у карел. Бернштам, Т. А. & Чистов К. В. (vast toim). *Русский Север: проблемы этнокультурной истории, этнографии и фольклористики* Ленинград: Наука, lk 190–205.

Gennep, Arnold van 1960. *The Rites of Passage.* Chicago: The University of Chicago Press.

Golubeva 1987 = Голубева, Л. А. Весь. Седов, В. В. (vast toim). *Финно-угры и балты в эпоху средневековья.* Москва: Наука, lk 52–64.

Guljajeva 1986 = Гуляева, Л. П. Пастушеская обрядность на реке Паше (традиция и современность). Бернштам, Т. А. & Чистов К. В. (vast toim). *Русский Север: проблемы этнокультурной истории, этнографии и фольклористики.* Ленинград: Наука, lk 172–180.

Heikkinen, Kaija 1994. Havaintoja magian käytöstä vepsäläisissä kylissä. Heikkinen, Kaija & Mullonen, Irma (toim). *Vepsäläiset tutuiksi.* Karjalan tutkimuslaitoksen julkaisuja. 108. Joensuu: Joensuun Yliopisto, lk 145–168.

Hiiemäe, Mall 1984. *Eesti rahvakalender* III. Tallinn: Eesti Raamat.

Holmberg, Uno 1923. Metsän peitossa. *Kalevalaseuran vuosikirja* 3. Porvoo: WSOY, lk 16–60.

Honko, Lauri 1994. Belief and Ritual: The Phenomenological Context. Honko, Lauri & Timonen, Senni & Branch, Michael (koost). *The Great Bear. A Thematic Anthology of Oral Poetry in the Finno-Ugrian Languages.* New York: Oxford University Press, Finnish Literary Society, lk 63–77.

Ilomäki, Henni 1986. *Eläinten nimittäminen ja luontosuhde. Petojen roolit pohjois- ja rajakarjalaisissa kalevalamittaisissa runoissa.* Folkloristiikan julkaisematon lisensiaatintutkielma.Helsinki: Helsingin yliopisto.

Joalaid, Marje. Vepslastest ja vepsa keelest. *fennougria.ee* (http://www.fennougria.ee/index.php?id=19761 – 29.01.2016).

Joalaid, Marje 1998. Vepslased ja vepsa keel. Joalaid, Marje (toim). *Kaheksa keelt, kaheksa rahvast.* Tallinn: Tallinna Pedagoogikaülikooli Kirjastus, lk 50–70.

Järvinen, Irma-Riitta 2004. *Karjalan pyhät kertomukset.* Tutkimus livvinkielisen alueen legendaperinteestä ja kansanuskon muutoksista. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 962. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Kettunen, Lauri 1925. *Näytteitä etelävepsästä* II. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Krinitšnaja 1986 = Криничная, Н. А. О сакральной функции пастушьей трубы (по материалам северных пастушеских обрядов). Бернштам, Т. А. & Чистов К. В. (vast toim). *Русский Север: проблемы этнокультурной истории, этнографии и фольклористики.* Ленинград: Наука, lk 181–189.

Lonin 2000 = Лонин, Р. П. *Записки краеведа.* Петрозаводск: Музейное агентство.

Lotman, Juri 1999. "Leping" ja "eneseloovutus" kui arhetüüpsed kultuurimudelid. *Semiosfäärist.* Tallinn: Vagabund, lk 237–259.

Lotman & Uspenski 1982 = Лотман, Ю. М. & Успенский, Б. А. "Изгой" и "изгойничество" как социально-психологическая позиция в русской культуре преимущественно допетровского периода. *TRÜ toimetised, vihik 576 (Труды по знаковым системам XV).* Типология культуры. Взаимное воздействие культур. Tartu: Tartu Ülikool, lk 110–121.

Lönnqvist, Bo 1999. Sotsiaalsed ideaalid ja kultuurimustrid 20. sajandi Soomes. Järs, Anu & Kannike, Anu & Pärdi, Heiki (toim). *Skandinaavia kultuurianalüüs*. Studia Ethnologica Tartuensia 3. Tartu: Tartu Ülikooli Etnoloogia õppetool, lk 115–127.

Mišurinskaja 2000a = Мишуринская, Л. И. Знахарь и знахарство в Тихвинском и Лодейнопольском районах Ленинградской области. *V региональная научная конференция молодых ученых "Этнографическое изучение Северо-Запада России". Краткое содержание докладов.* Издательство Санкт-Петербургского университета, lk 67–69 (http://www.ethnology.ru/doc/conferences/Tesis-2000.rtf – 29.01.2016).

Mišurinskaja 2000b = Мишуринская, О. В. Пастушеская обрядность (Тихвинский и Лодейнопольский районы). *V региональная научная конференция молодых ученых "Этнографическое изучение Северо-Запада России". Краткое содержание докладов*. Издательство Санкт-Петербургского университета, lk 58–61 (http://www.ethnology.ru/doc/conferences/Tesis-2000.rtf – 29.01.2016).

Moora, Tanel 2008. Vepsa asustuslugu. Ettekanne seminaril "Vepslased siitpoolt vaadates. Vanad teadmised ja uued küsimused". Tartu, 17. okt 2008.

Moroz 2001 = Мороз, А. Б. Севернорусские пастушеские отпуска и магия первого выгона скота у славян. *Восточнославянский этнолингвистический сборник*. Москва: Индрик, lk 232–258.

Moroz 2003 = Мороз А. Б. "Лесной отпуск". Тайное знание севернорусского пастуха и его репрезентация в крестьянской общине. *Локальные традиции в народной культуре Русского Севера (Материалы IV международной конференции "Рябининские чтения-2003")*. Петрозаводск, lk 206–208.

Morozova 2001 = Морозова, И. А. "Отпуск" пастуха из Каргопольского р-на Архангельской обл. / Подготовка к публикации. *Мужской сборник. Выпуск 1. Мужчина в традиционной культуре*. Москва: Лабиринт, lk 120–124.

Mullonen 1994 = Муллонен, И. И. *Очерки вепсской топонимии*. Санкт-Петербург: Наука.

Mullonen, Irma 2005. Vepsän etnisen alueen muodostuminen paikannimistön perusteella. Saressalo, Lassi (toim). *Vepsä. Maa, kansa, kulttuuri*. Tampere: Tamperen museot, Helsinki: Soumalaisen Kirjallisuuden Seura, lk 48–62.

Novik 2012 = Новик, А. А. *Виргьереши* – девственницы Северо-Албанских Альп как феномен социальной структуры традиционного общества. *Феномен социализации в этнической культуре. Материалы XI Санкт-Петербургских этнографических чтений*. Санкт-Петербург, lk 72–79.

Oinas, Felix J. 1980. Pyhä Yrjänä metsänhaltijana. *Virittäja* 4, lk 347–350.

Pantšenko 1998 = Панченко, А. А. *Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России*. Санкт-Петербург: Алетейя.

Pentikäinen, Juha 1987. *Oral Repertoire and World View. An Anthropological Study of Marina Takalo's Life History.* Folklore Fellows' Communications 219. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

Pimenov 1965 = Пименов, В. В. *Вепсы. Очерк этнической истории и генезиса культуры.* Москва & Ленинград: Наука.

Raudalainen, Taisto Kalevi 2001. Traditsioonisidus elulooline jutustamine: mäluainese etnopoeetiline tekstualiseerimine. Anepaio, Terje & Kõresaar, Ene (toim). *Kultuur ja mälu. Studia Ethnologica Tartuensia* 4. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 59–78.

Salve, Kristi 1995. Vepsa metshaldjapärimus tänapäeval. Hiiemäe, Mall & Kõiva, Mare (toim). *Rahvausund tänapäeval.* Tartu: Eesti TA Eesti Keele Instituut, lk 356–378.

Schöpflin, George 1999. The Politics of National Identities. Branch, Michael (toim). *National History and Identity: Approaches to the Writing of National History in the North-East Baltic Region Nineteenth and Twentieth Centuries.* Studia Fennica, Ethnologica 6. Helsinki: Finnish Literature Society, lk 48–62.

Siikala, Anna-Leena 2002. *Mythic Images and Shamanism: A Perspective on Kalevala Poetry.* Folklore Fellows' Communications 280. Helsinki: Academia Scientarum Fennica.

Siikala, Anna-Leena 2012. *Itämerensuomalaisten mytologia.* Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Stark, Laura 2002. *Peasants, Pilgrims, and Sacred Promises. Ritual and the Supernatural in Orthodox Karelian Folk Religion.* Studia Fennica, Folkloristica 11. Helsinki: Finnish Literature Society.

Stark-Arola, Laura 1998a. Gender, Magic and Social Order. Pairing, Boundaries, and the Female Body in Finnish-Karelian Folklore. Apo, Satu & Nenola, Aili & Stark-Arola, Laura (toim). *Gender and Folklore. Perspectives on Finnish and Karelian Culture.* Studia Fennica, Folkloristica 4. Helsinki: Finnish Literature Society, lk 31–62.

Stark-Arola, Laura 1998b. *Magic, Body and Social Order: The Construction of Gender Through Woman's Private Rituals in Traditional Finland.* Studia Fennica, Folkloristica 5. Helsinki: Finnish Literature Society.

Stepanov 2006 = Степанов, А. В. Некоторые аспекты животноводческой магии на Русском Севере. *Морфология праздника*. Издательство Санкт-Петербургского университета, lk 254–266.

Stepanova 2000 = Степанова, А. С. *Устная поэзия тунгудских карел*. Петрозаводск: Периодика.

Štšepanskaja 1986 = Щепанская, Т. Б. "Знание" пастуха в связи с его статусом. Бернштам, Т. А. & Чистов К. В. (vast toim). *Русский Север: проблемы этнокультурной истории, этнографии и фольклористики*. Ленинград: Наука, lk 165–171.

Štšepanskaja 2001 = Щепанская, Т. Б. Сила (коммуникативные и репродуктивные аспекты мужской магии). *Мужской сборник. Выпуск 1. Мужчина в традиционной культуре*. Москва: Лабиринт, lk 71–94.

Zaitseva & Mullonen 1969 = Зайцева, М. И. & Муллонен, М. И. *Образцы вепсской речи*. Ленинград: Наука.

Zelenin 1991 = Зеленин, Д. К. *Восточнославянская этнография*. Москва: Наука.

Talve, Ilmar 1981. *Vatjalaista kansankulttuuria*. Suomalais-ugrilaisen seuran toimituksia 179. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.

Tarkka, Lotte 1994. Other Worlds – Symbolism, Dialogue and Gender in Karelian Oral Poetry. Siikala, Anna-Leena & Vakimo, Sinikka (toim). *Songs Beyond the Kalevala. Transformations of Oral Poetry*. Studia Fennica, Folkloristica 2. Helsinki: Finnish Literature Society, lk 250–298.

Tarkka, Lotte 1998. Sense of the Forest: Nature and Gender in Karelian Oral Poetry. Apo, Satu & Nenola, Aili & Stark-Arola, Laura (toim). *Gender and Folklore: Perspectives on Finnish and Karelian Culture*. Studia Fennica, Folkloristica 4. Helsinki: Finnish Literature Society, lk 92–142.

Toporkov 2010 = Топорков, А. Л. *Русские заговоры из рукописных источников XVII – первой половины XIX в*. Москва: Индрик (http://verbalcharms.ru/books/Toporkov1.pdf – 29.01.2016).

Trifojev 2013 = Трифоев, В. П. *Сказание о Немже*. Санкт-Петербург.

Vinokurova 1988 = Винокурова, И. Ю. Ритуал первого выгона скота на пастбище у вепсов. *Обряды и верования народов Карелии*. Петрозаводск: Карельский филиал АН СССР, lk 4–26.

Vinokurova 1994 = Винокурова, И. Ю. *Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX – начало XX в.).* Санкт-Петербург: Наука.

Vinokurova 2006 = Винокурова, И. Ю. *Животные в традиционных верованиях вепсов*. Петрозаводск: Издательство Петрозаводского государственного университета.

Virtaranta, Pertti 1963. *Lyydiläisiä tekstejä = Lüdische Texte* I. Suomalais-ugrilaisen seuran toimituksia 129. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.

Virtaranta, Pertti 1967. *Lähisukukielten lukemisto.* Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 280. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Västrik, Ergo-Hart 2007: Iĺloša külakabeli legendid vadja rahvapärimuses. Kõiva, Mare (toim). *Sator* 6. Artikleid usundi- ja kombeloost. Tartu: EKM Teaduskirjastus, lk 134–160.

Whitehouse, Harvey 2008. Cognitive Evolution and Religion; Cognition and Religious Evolution. *Issues in Ethnology and Anthropology, n. s.* 3. No. 3, lk 35–47 (http://www.anthroserbia.org/content/pdf/articles/whitehouse_cognitive_revolution_and_religion.pdf – 29.01.2016).

Summary

Herding culture of Vepsians and northern Russians: Roles, taboos, and sexuality in the traditional society of the temperate zone forest belt

Madis Arukask

Keywords: cultural gender, herder, magic, northern Russian, soothsayer, taboo, Vepsian

This article discusses the role of the herder and the related magic on the basis of folklore materials of the Finnic peoples (mainly Vepsians) and northern Russians as well as earlier research in the field. In traditional culture, the influence of which in places lasted until the end of the 20th century, the herder was a mediator between human beings and nature in the forest belt. As domestic animals constituted an essential part of the community's resources, different forces of the animistic world had to be taken into account when tending them.

The herder as the key person was part of the magic contract and, during the herding period, was subject to different conventional taboos. He not only took care of the livestock but also controlled the morality of the human society and channelled the tensions between nature and human society. This provided the herder with a characteristic social role, with a singular behaviour, which highlighted features related to social ostracism and atypical gender behaviour. The genesis of the role is of interest due to its relationship with the institution of *tedai* (community healer and sorcerer, *the-one-who-knows*), yet it also involves influences from Christianity.

https://doi.org/10.7592/Sator.2016.16.raudalainen

Oli eduu randeiń́e śiga diikii čoma…[1] Ojativepsa metsapärimus Galina Jeršova esituses

Taisto Raudalainen

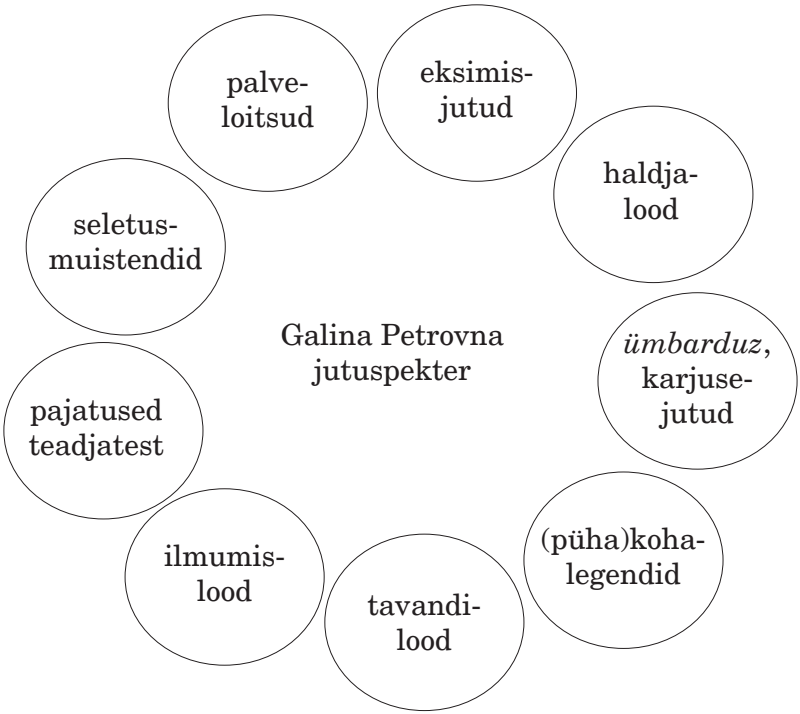
Teesid: Artiklis käsitletakse metsaga seotud jutupärimust, mis pärineb ojativepsa jutustajalt Galina Jeršovalt. Galina on sündinud karjuse ja alepõletaja perekonnas Azomjärve kaldal ning veetnud suurema osa oma elust Kurba metsatööstusasulas. Ojati lisajõed, järvistud ja metsamassiivid on olnud selleks dominandiks, mis vorminud nii isiklikku kognitiivset võimekust kui seda kultuuripõhist kujundikeelt, milles kogetut kirjeldada. Metsas kogetu ja selle stiihiatega seotu kujutab ojativepsas selgelt žanrilist jutupärimust: tõivamis-, ilmumis-, eksimisjutte, aga ka pajatusi kohaliku tähtsusega teadjatest või nõidkarjustest. Kogemuste vallandajaks ning kogemusjuttude organiseerijaks on ajalis-ruumilised suhted metsa- ja kodusfääri, loodusliku ja sakraalse, kultuurilise normi ja selle rikkumise vahel. Lisaks on vepslase aeg tihedalt liigendatud õigeusukalendri liikuv- ja kinnispühadega, eriti nn patroonipühadega. Artiklis käsiteldavad jutužanrid võimaldavadki oma kogemust kirjeldada ühelt poolt kanoonilise kristliku sakraalsuse, ent teisalt sedalaadi pühakogemuse seisukohalt, mis asetseb kristliku serval, sellest väljas või isegi vastas. Metsapärimuse tüüpmotiive on jutustatud näiteks videvikupidamistel või ka pärimussidusasse elulooesitusse põimitult, piiritlemaks argitõelust ning seletamaks taktiilseid, sünesteetilisi või dissonantseid piirikogemusi. Neid valdavalt elatisökoloogiast johtuvaid tähendusseoseid on olnud arukas kogukondlikult jagada.

Märksõnad: argiuskumused, jutužanrid, kognitiivne usunditõlgendus, memoraadid, patroonipühad, poollooduslikud pühakohad, repertuaarianalüüs, vernakulaarsus

Sissejuhatuseks

Käesoleva kirjutise põhiainestik pärineb peamiselt ühe jutustaja repertuaarist. Nõnda on tegu isiku-uurimusega, kus peatähelepanu on koondunud ühe jutustaja meelisrepertuaarile – antud juhul metsaga seotud juttudele. On mõneti paratamatu, et tänapäeva vepsa kultuurisituatsioonis ongi võimalik toetuda vaid üksikutele eredatele jutustajatele. Ojativepsa keelealal ei saa enam rääkida kompaktsetest argistest keelekogukondadest, pigem fragmenteerunud suhtlusvõrgustikest, mis kujunevad juhuslikest kohtumistest külatänaval, poes, pensionisabas, harvem heinaveotalgutel või näiteks mälestuspühadel kohalikel kalmistutel. Kõige kestvamaks argisuhtluse vormiks on osutunud marjul ja seenel käimine – sedagi tänu kokkuostusüsteemi toimivusele ning kohalike vahendajate olemasolule. Just see tegevus on säilitanud ka paljude tihedama suhte metsaga. Kõigis mainitud suhtlussituatsioonides oleme välitöödel ka osalenud, püüdes toimuvat kõigekülgselt dokumenteerida. Kuna traditsioonilised elatusalad ja usundiline mõttelaad on suures osas taandunud, on välitöödel koguneva usundilise ainestiku kogukondlik kontekst võrdlemisi napp ega moodusta tõlgendamiseks piisavalt tihedat kudet. Loomulikult saab seda hõredust paigata varasemate välitööde (arhiiviainestiku) ja nende põhjal kirjutatud käsitluste abil. Ent etnoloogi-folkloristi esmaeesmärk on siiski omaenda vahetult aistitu-kogetu mõtestamine. Soovides esitada võimalikult värsket ja vahetut materjali, tundub keskendumine isikurepertuaari(de) le ning isiku-uurimuslik tõlgendus kõigiti sobiva meetodina, mida oleme aastatel 2007–2012 väldanud vepsa-projekti raames varemgi rakendanud (vt Arukask & Raudalainen 2012; Arukask 2009; Raudalainen 2009).

Artikkel käsitleb Galina Jeršova esitatud metsaga seotud repertuaari, mis pärineb kolme suve (2008, 2009, 2011) välitöödelt.[2] Keskendun nn plusspärimusele (termini kohta Kaivola-Bregenhøj 1996: 67–68), mis pole suunava ja vahest isegi kallutava küsitlemise tulemus, vaid pigem jutustaja enda spontaanne valik. Plusspärimuse esitustega kaasneb sagedasti nn sarijutustamise fenomen, kus kolm-neli eemiliselt samasse žanrikategooriasse kuuluvat jututervikut esitatakse järjestikku (Raudalainen 2008: 172). Galina iseloomustuseks lisatagu, et omaaegseid istjatseid (vps *beśedad*) meenutavas jutustamissituatsioonis spontaanselt esitatu sisaldas ohtralt ojativepsa metsarepertuaari selle koguspektris (vt joonis 1). Laiemas teoreetilises plaanis



Joonis 1. *Galina Petrovna Jeršova metsa- ja pühakohtadega seonduv repertuaar.*

tuleb artiklis arutlusele nn kahekeskmelise sakraalsuse küsimus. Põlislaantega kaetud ojativepsa aladel moodustabki sakraalsuse ühe keskme kõik seesugune žanriliselt organiseeritu, mis sõltub otseselt või kaudselt kogetavatest stiihiatest ning nendega külgnevatest inimtegevusruumidest. Tulemiks on kanoonilistest oluliselt eristuvad kultuslikud praktikad, mida on elavalt ja isikupäraselt kujustatud külakabelites ning poollooduslikes kultuskohtades. Sakraalsuse teise keskme moodustab kahtlemata õigeusu ülikultuur oma liturgilise kirikuaasta kinnis- ja liikuvpühade, patroonipühade ning sakraalehitiste – kloostrite ja kirikutega (vps *pagast*). Mõlemal keskmel leidub puutekohti teineteisega. Kuid kohtades, kust kiriklik autoriteet jääb nii füüsiliselt kui ka mentaalselt kaugele, on isiklikul kogemusel põhinev sakraalelamus sageli ootuspärasem.

Galina eluümbrus

2008. aasta välitööpäeviku fragmendid pakuvad vajaliku konteksti järgnevate esituste ja tõlgenduste mõistmiseks. Galina Petrovnaga esmakohtumise järel olen kirjutanud välitööpäevikusse:

> [---] *vanaema Galina Petrovna Jeršova sündis 1933. aastal* Rihaluiže *(*Rihaluiń*e, ka* Rihakoiń*e; vn* Podovinnitsõ*) külas, kus nüüd veel vaid kaks maja hädavaevu püsti seisavad.*
>
> *Ta on väga stabiilse esituslaadi ja sügava kompetentsiga jutustajatüüp, kes võib vesta tundide kaupa eksimislugusid, memoraate-kogemusjutte, ravitsemislugusid jm. Ta isa oli olnud tuntud tedai, kelle juurde* "paksus ajeliba" *– tihti tuldi. Galina ise keeldus omal ajal arstimiskohustust ja loitse vastu võtmast. Nii pidi need lõpuks pärima onupoeg, kellele salamisi heinasara taga (*piitastiba sarain tagha*)* vaihid *– loitsusõnu – õpetatud. Galina õppis ära vaid sõnad, mille abil suudeti* hubile jalgile *(vanahalva jälgedele) sattunud loomi metsarüpest üles leida ning koju tagasi pöörata. Neid näib ta võtvat väga tõsiselt, kuna on seda ise ka mitmeid kordi praktiseerinud:*
>
> "Babam abuttiba živattoid Ĺöütta, ken mecha śegoiba: "Nahkv́ö pane, taganna ala kacuhta i pagiže stroga! Mecižandaižel pakiče, mittne om živat – mittne karv i nimi.
>
> Ḱeŕvhenke mändaza, pihlan oksasspei tehtaza ühessa ristad i puhutaza miccen-ni puhegen: "Ižandaižed-emagaižed..."
>
> *Nagu näha vältis ta osavalt oma loitse lõplikult paljastamast, nagu see on tavapärane teistelegi siinkandis veel ravitsemispärimust tundvatele, kellele sedasorti teadmised on mentaalseks reaalsuseks. Niikaua, kui endal hambad suus, ei ole veel aeg oma loitsuvara noorematele edasi anda.* [---]
>
> *Ühe olulise jututeemana tõusis esile* Modenskaja *tsässon tema koduküla lähistel. See oli laiemalt tuntud kultuskoht nn* Kosinskaja Bogomateŕi *ikooniga, mille Piiteri "turistid" olevat kunagi 1980. aastatel (?) sealt ära varastanud. Ikoonist oli keegi Vidlas elav harrastajakunstnik hiljaaegu maalinud uue ikooni, mis ei olnud kaugeltki eelneva koopia. See uus* Modenskaja Presvjataja Bogoroditsa *(e nn* Poĺskaja Bogomateŕ *– nagu kohalikud teda miskipärast samuti kutsuvad) kaunistab ühe Kurba elaniku pühasenurka. Kabel ise asus Rihaluiže külast ligi nelja kilomeetri*

kaugusel Azomjärve ääres. Praasnik leidis aset 3. juulil, mil seal pühitseti vett, tehti palvelubadusi (tõivati), palvetati, sooritati ristikäik järve äärde, piserdati seal ikooni ning pühitsetud veega ka kariloomi. Pärast ujuti ka ise ihualasti. Kabeli juures käidi zavetoitsemas *ka teiste pühade ajal. Aga muidu oli püha nn* postnõi prestoĺnei *(paastuga pühitsetav patroonipüha), mille juurde kuulus väike paast piima-lihatoitudest ning ka alkoholist. Lõpuks söödi kõik koos.* "Zavetõ ložili i hodili za zavetami – i pomogaloś!" – *"Tõivati, käidi antud lubaduste järel, ja kõik olid terved!" rõhutas Galina kokkuvõtteks.*

Kabeli juures olnud ka huvitava kujuga kaldajärsak. Sellelt olevat paistnud ära kogu ümbruskond. Küllap oli see koht teiste seast just seetõttu välja valitudki! Kabel hävitati vahetult enne sõda või sõja ajal po linii NKVD*, nagu Galina väljendus.* [---]

Kurba asula, kuhu Galina tuli elama nooremas keskeas, on saanud oma nime Kurbjogi *e* Korbiši *jõe järgi, mis ühe rahvaetümoloogilise seletuse kohaselt tulenevat tüvest* korb *e paks mets. 1962. aastal rajati siia metsatööliste asula suisa sohu, kuhu toodi täiteks tohutult liiva ning ala ehitati täis töölisbarakke. Kurbas on tegutsenud ka puunikerdustöökoda – kõikide majade aknad on siin kaunistatud pseudo-*nalitšnikutega *(nikerdatud laudadega). Samas tegutsesid siin tollal enam-vähem kõik eluks vajalikud asutused. Ka korralikum kruusatee siia pärineb alles 1960. aastate algusest.*

Galina on veetnud lõviosa oma elust Kurba metsatööstusasulas, kandes endas kodukülast kaasa saadud kogemust, nn habitust. Paljude keskvepsa külade asukad sunniti 1950.–70. aastate jooksul ümber asuma, ikka järele töökohtadele kas lähialevikes või kaugemates rajoonikeskustes ja linnades (ümber asustati Kapša ülemjooksul nt Noidal, Rebagj; Ojati ülemjooksul Kapšjärv, Njurgoiĺ, Piťťärv, Azomjärv, Särggärv, Šimgär, Väräsär jt (nt PfnR 2003: 345). Ümberasunutele anti elamised ja nii enamik sellega soostuski. Kodukohta ei korva siiski millegagi ja vepslaste hulgas on nendega toimunut hakatud nimetama "statistiliseks genotsiidiks" (Joalaid, http://www.fennougria.ee/index.php?id=19761#.U4hHDlO2mSo), kuna endid vepslastena registreerimast lihtsalt takistati või keelati.

Vepsa etnodemograafiaga tegelenud Zinaida Strogalštšikova on ühes suulises vestluses avaldanud arvamust, et kõrvalisemad väikse-

Foto 1. *Galina Jeršova kassiga. Taisto Raudalaineni foto 2007.*

mad ja keskmise suurusega külastud on jäänud kõigi rahvaloenduste ajal puudulikult loendatuiks. Ta oletas, et vepslaste koguarv on kõrgajal võinud ulatuda koguni 50 000ni. Ühes kirjalikus artiklis on ta jäänud mõnevõrra tagasihoidlikumaks, esitades koguarvuks 40 000

(Strogalštšikova 1993: 138). On teada, et ka 1960.–80. aastatel registreeriti Vologda ja Leningradi oblastites vepslasi massiliselt venelasteks. Rahvarühma kadu ilmestavad järgmisedki statistilistilised seigad: vepslaste koguarv on 70 aasta jooksul kahanenud umbes 6–10 korda, eriti tugevalt on vähenenud Leningradi ja Vologda oblasti vepslaste arv (1926. aasta rahvaloendusel 24 000 ja 2002. aastal vaid 2500). Vepslaseks olemise väärtustamine küll kasvas 1990. aastate alguse liberaalsemas õhustikus, mil endid vepslasteks lugenute arv tõusis isegi 15 000ni, ent langes kiiresti 7–8000-le. Neist keeleoskajaid oli parimal juhul 4000. See osutab sügavale motivatsioonikaole (vt Strogalštšikova 2005; 2008). Elukeskkonna läbimõtlemata ja vägivaldse muutmise, suitsiidse käitumise, alkoholismi ning vepsa rahvuskao vahel on sedastatavad vaieldamatud seosed. Üks meie vestluskaaslasi Zinaida Ljovkina Nemža külastust luges ühe hingetõmbega üles kümmekond enesetapujuhtumit lähikonnast. Sel taustal pole ime, et aktiveerub ka eshatoloogiline jutuaines, mis seondunud üldiselt hädaaegade ning sõdadega. Enesetappudest kõneldes arvas Galina, et nüüd ongi käes see aeg, mille kohta ta mäletab vanavanemaid kõnelnud, et "jääb vaid nii palju rahvast kui mahub ühe tulvavees ulpiva palgi peale". See olevat olnud kirjas ühes mittevenekeelses raamatus, mida vanaisa olla siiski lugeda osanud. Tegu võib olla vägagi hästi kirjaliku ja suulise dünaamikat ilmestava Põhja-Vene soomeugri rühmade seas tuntud jutumotiiviga "omakeelsest (tohu-)Piiblist".

Välitööpäevikusse olen ojativepsa viimases külas Mägäŕves kirjutanud:

> *Paljukannatanud külas jättis eriti rusuva mulje selle inimestest tühjaks jooksmine – seda nii alkoholisurmade, enesetappude kui suurematesse asulatesse kolimise tõttu. Morbiidsus oli nii suur, et sellest toibumine võttis aega mitu päeva. Just eelmisel päeval oli aset leidnud alkoholisurm. Leitmotiivina kostusid tööta istuvate nooremas keskeas meeste jutud, kuidas "metsa raiutakse ja laastud lendavad". Rahvusvahelised metsatöötlemisfirmad teenivad siin miljardeid, palgates samas ajutist odavtööjõudu Ukrainast ja Moldovast. Tööbörsil registreerunud kohalikke noori mehi tööle ei võeta – olevat alkoholiseerunud. Aga millest? – Ikka sellest samast jõudeistumisest ja "perspektiivitusest".*

Igas ülalpool loetletud ja nüüdseks hüljatud külas(tus) oli omal ajal 50–100 elumaja. Siinne elanikkond oli sunnivahendite toel end mo-

Foto 2. *Rist, mis on toodud Azomjärve rannal asunud kabelivarest. Madis Arukase foto 2011.*

derniseeriva keskvõimu silmis juba 1930. aastatest alates lihtsalt kaduvväike tööjõuressurss, võimurite meelest pealegi "väheefektiivselt" (vn *maloefektivno*) kasutatud. Mõnevõrra annab ümberasustamise sunnimeetoditest aimu asjaolu, et kõigepealt suleti pagarikoda, siis kool ja pood ning seejärel kästi kõigil ära kolida. Seda kõike nimetatigi "perspektiivitute külade poliitikaks". Lisaks liigutati administratiivpiire meelevaldselt Vologda ja Leningradi oblasti ning Karjala Vabariigi vahel, mis ei võimaldanud välja kujuneda ühelgi administratiivkeskusel vepslaste oma linnana (Kurs 1997; 2001; samuti Kährik 1990; ajaloolist ülevaadet administratiivjaotuse kohta vt Joalaid 1998).

2009. aasta suvel väisas Rihaluiže endist külakohta Kurba muuseumi töötaja Svetlana Jeršova koos tütre Olga ja väimehega. Tõdeti, et ükski maja külas ei seisnud enam püsti. Azomjärve äärse Modena Jumalaemale pühendatud tsässonavarest õnnestus päästa *amboni* puurist, mis asub nüüd Kurba muuseumimajas.

Rihaluiže küla *prestoĺńed praznikad* (patroonipühad) ja Modena Jumalaema kabelikoht

Peale juba mainitud *Modenskaja Bogoroditsa* kabelipüha (3. juuli, tuntud ka kui *Kosinskaja Bogomateŕ*) peeti külas veel *sreteńe*d[3] (Neitsi Maarja templisse ilmumise püha, 15. veebruar, ee küünlapäev) ning paasapäeva (veps *spasanpei*, ven *Spasov deń*; 19. august, Kristuse kirgastumise püha), mis olid kohalikud patroonipühad.[4] Need olid pühad, mil külastati sugulasi, peeti ristikäik, ja kuhu oli põhimõtteliselt oodatud ka papp. Kõrvalise asukoha tõttu jõudis kiriku esindaja sinna siiski haruharva, kui üldse:

Mö śiga Rihakoižhe tretjevon ijuljan Modenskoil kävelimoi časounikassa. Modenskaja – mugoin zavetńei praznik om-ka. Oli edu randeińe śiga diikii čoma! Tuldaza i ken-to Modenskajal zavetoičeb. Mina naprimer ljazun – oukha – mina spravedin-ka! Todas podarkad hänel – ken käzipaikan, ken sicud, ken mida tob. Miccen zavetan Jumalal tod. Necced zavetńed omad mugoižed – ken min kibištab: Mina mänen nakkana neccele praznikale! Eduu keik veruiliba. [---] *Nu-ka kävelimoi sinna časovnikanno – vsjakid zavetnoid šobid ťäüs lapsin kertta! Śiga baboihed vsjakid vediba!* [---] *A Annei-babeiń kaiken śiga varteiči. Ďeńgaized panimoi – ka hän keraili i neccila ďeńgoila kaiken obnovljali tohussuded-ta. A patom… jalghe keik vargastiba!*

[Me seal Rihakoisis käisime 3. juulil Modenskajal tsässonas. Selline tõivamispüha on. Seal oli kunagi väga kaunis küla! Tuleme sinna ja keegi meist annab Modenskaja Jumalaemale lubaduse. Näiteks, kui ma olen haige – no olgu siis nii – (andes lubaduse) saan terveks! Kingitusi tuuakse talle – kes pühaseräti, kes sitsiriiet, kes mida... Millise kinkeanni aga Jumalaemale tood. Need "tõivud" on sellised, et kui kellel miskit valutab: "Ma lähen just sellele praasnikule!" Enne kõik uskusid. [---] Läksime siis tsässona juurde – see oli kõiksugu pühaseande täis /riputatud/ laste pärast. Eidekesed viisid sinna kõikesugust! [---] Aga üks Anna-eideke pidas seal vahti. Panime oma münte, aga tema korjas kokku ja nende eest hankis jälle uued küünlad. Hiljem aga… pärast varastati kõik ära!]

Modena Jumalaema püha loeti nn *zavetnõiks* (nn *zavetan praznik*), mille pidamine on saanud alguse mingist kohalikust õnnetusest (nt piksetabamus või tulekahi), epideemiast (looma- või lastetaudid), harvem ka ikoonide imelisest ilmumisest (nt Platonov 2007: 270–272; Vinokurova 1994: 137 ja PfnR 2003: 81–82). Vinokurova (PfnR 2003: 444) lisab, et need enamasti suveperioodil peetavate pühade käigus sooritatavad lubadusannid ehk tõivud kujutavat endast paganluseõigeusu sünkretismi. Neis olevat õigeusuliturgia elemendid põimunud eba- või kvaasikristlike praktikatega. Ka Rihaluiže lähistel asetsenud Azoma-äärse Modenskaja kabeli rajamise legenditüüp esitab loo laastavast loomataudist, mille tõttu hakati otsima veel jõude olevat, lähikonna tsässonates rakendust mitte leidnud kaitsepühakut. Kuna kõik pühakud olid juba hõivatud, pakutigi välja üks kaugem ja haruldasem Jumalaema ilmumiskuju, kelleks oli Moskva lähistel Kosino külas esmailmunud *Kosinskaja* e *Modenskaja Bogomateŕ*.[5] Tema imettegevat ikooni seondati ojativepsas peamiselt mitmesuguste lastehaiguste arstimisega. Nõnda on *Rihaluiže zavetan tahole* teinud lubadusande (vps *zavetoita*, *pantta zavetad*, *veda tomoižed*) peamiselt pereemad: *Kävelimoi śinna časovnikanno – zavetnoid šobid ťäüs lapsin kertta!* (Käisime sinna kabeli juurde – see oli laste eest pühendatud pühaserätte täis.) Samuti käidi siin – nagu paljudes teistes (kabeli) kohtades – palumas mitte konkreetsete, vaid milliste tahes pühade ajal, just nii nagu kellelgi oli parasjagu vaja.

Erakordsete sündmuste ajel (ikaldused, näljahädad, epideemiad jm) rajati väikekabeleid mitte ainult küladesse, vaid ka väljapoole – eripäraste, anomaalsete loodusvormide (kõrgendikud, eripärased järvemaastikud), liminaalsete paikade lähistele (nt allikad, vps *purdeg* vm poollooduslikku ja metsiku vahealad) (ka Platonov 2007: 265). Siin on alust arvata, et nende seas võis olla ka varasema usundilise kihistusega seotud kultuskohti, mille usupraktikad olid suunatud karjakasvatusele, põllupidamisele või ka looduslähedasele elatise hankimisele (püügitegevus, korilus jm). Ka vepsakeelse paralleelnimetus *zaveti* tegemise kohta – *toivotada* (paralleelnimetus venepärasele *zavetoida*) – lubaks oletada selle praktika vanapärasust. *Zaveti* – lubadusanni või tõivu – toomist võiks ettevaatlikult siduda emandatele-isandatele ohverdamisega (vilja- ja piimatoodete, nt kohupiima jätmine uudseanniks jm). Nende funktsioon ja toimimisloogikad on lähedased. Kindlasti on ohvri võtmes tõlgendatav mullika jätmine või eraldamine metsaisale karjuse poolt (vt lähemalt edaspidi). Esmane loogika, mille järgi üks osa saagist eraldati selle kasvatamisele kaasa aidanud (loodus)jõududele

(nt PfnR 2003: 444), on kristlikus kontekstis üle kantud pühakute ja inimeste suhtesse. Varasemalt stiihiana pühaks (mitteargiseks) peetu demoniseeritakse kristlikus kontekstis ootuspäraselt ning pühitsetakse (ristitakse) uuesti. Sedakaudu on arvatavalt tekkinud ka vepsa palveloitsude pühakutepaarid. Esmalt emandate-isandatena austatud haldjapaarid on asendatud pühakupaaridega: nt *Iona-Jekaterinuška* või *tsaŕ Konstantin ja tsaritsa Marija*. Palveloitsudes, mis kujutavad endast suhtlužanrit metsa- või veestiihiat esindavate uskumusolendite, isandate-emandatega, kasutatakse tavapärase vormeli *mecižandaižed-emagaižed* asemel mõnedes kontekstides ka pühakunimesid. Need esinevad loitsuvormelites näiteks eri soost haldjapaaridena, kelle poole ühest elutegevusruumist teise siirdudes pöörduti. Pühakud on sealjuures minetanud oma ikoonipärasuse, kuulumata äratuntava kanoonilise kristliku liturgika või ikoonilise hagiograafia valda. Samas võivad õigeusukirikus austatud pühakud kehastuda paikkondlike pühakulegendide uustõlgendustes, sealjuures oma mõningast ikoonipärasust ka säilitades. Võiks seega eristada dogmaatilist (*doctrinal*) ja kujutuslikku (*imagistic*) religioossuse laadi (vt Whitehouse 2002). Esimesel juhul püsitakse kanooniliselt ette antud ikoonipärase juures, siis teisel juhul on tegu kogemuspõhiselt isikupärasega. Huvitav on märkida, et isandate-emandate venekeelseks vasteks on *tsaŕ-tsaritsa* – need, kes valitsevad mingit maa-ala või eluvalda.

Viimase kümnendi erialakirjutistes võib üha sagedamini kohata mõistet vernakulaarne (*vernacular*), mis sisaldab ühtlasi nii võõra kodustamist, normatiivse ja süsteemipärase dünaamikat kui ka ainukordseid üksiktõlgendusi. Vernakulaarsuse puhul ei mõisteta usundit või uskumusi süsteemsena, vaid kui argiümbruses üha uuesti žanrikohaselt läbielatavaid, -kogetavaid ja taastõlgendatavaid praktikaid (nt Bowman & Valk 2012: 5).[6] Vinokurova (1994) kasutab selle kohta mõistet *stiihiline kristlus*, mille vastetena on eesti keeles kasutatud ka *külakristlust*, inglise keeles *folk piety* ning soome keeles *kansanhurskaus* (nt Järvinen 2004: 17–23). Vene uurijatel on selle kohta, mis eksisteerib väljapool dogmaatilisi usuvorme, käibel ka termin *bõtovoje hristjanstvo* (olme- e argikristlus) (Salve 1997: 169).

Nn leige kristlus on iseloomustanud teistegi läänemeresoome rühmade mentaalsust, iseäranis suhtes metsaga, mis kahtlemata kajastub ka vastavas jutupärimuses (muistendid, memoraadid, pühakulegendid jm). Nn looduslikke õigeusupõhiseid kultuskohti mäletatakse ojativepslaste seas veelgi, ehkki nende väisamine pole pärast usuvaenulikke aastakümneid enam kuigi sage. Varasematel aegadel käisid suure-

mate kirikupühade juurde ikka tõivud looduslikes kultuspaikades ning inimeste ja koduloomade ujutamine. Üleüldine oli komme *kilpta* muu hulgas makavei (14. august, ee seitsmevennapäev) ja eeliapäeva (2. august) aegu:

> *Zavetńei kivi oli Jerlajärves. Plit oli kruglomjatõi. Plitan al panimoi ďengaized Iĺlanpei. Kivenno keradas i kilptas. Ken-ńi zavetoičeb i śiga deńgaized da paneb. Čajud jodaza.* [---] *I mańdas ťerounahe aďivoihe. Ilnu ńi-miccid krestoid – ńi-mida! Toĺko prosto nece kivi oli. A Njurgoilas spasanpein – ka ojaińe oli. Prosto ojaishe päśtelimoi deńgaized spasanpein.* [---] *Ilnud časounad. Toĺko nece zavetńei ojaińe madalaine...* (Tatjana Nikolajeva, snd 1931, Rebagj)

> [Jerlajärve ääres oli tõivukivi. Selline ümar lame kivi. Eelijapäeval panime kivi alla rahasid. Keegi tõivab ja viskab sinna mündikesi. Juuakse teed. [---] Ja minnakse küla peale võõrsile. Seal polnud risti ega midagi. Lihtsalt selline kivi oli. Aga Njurgoilas Paasapühal oli ojake. Lihtsalt lasime mündikesed paasapäeval. [---] polnud tsässonatki. Ainult selline madal tõivuojake.]

Stiihilise õigeusu raamidesse paigutub kabelitesse, looduslikesse pühakohtadesse ja ka kohahaldjaile andide toomine (vps ka *toivotuz*; vrd ee *and*, *tõiv*; vdj *võra*) (nt Raudalainen 2003). Ootuspäraselt ühtisid hädaolukordades kiriku ja neid (pool)looduslikke kultuskohti väisavate poolpaganate huvid, sest ühed lootsid süvendada õigeusu mõjuvõimu, teised aga saada oma hädadele iga hinna eest leevendust. Nii on rajatudki kabeleid arvatavasti juba varem sakraalselt hõlvatud maastikele. See on võinud olla ka vastastikune kokkulepe. Enesestmõistetavalt on vepslaste usundiline situatsioon olnud läbi aegade muutumises, mida võiks vahest iseloomustada Marshall Sahlinsi (2000; 2002) struktuuri- ja konjunktuuri vahekorra kaudu. Kultuurilisi mudeleid ja kultuuriliselt vormindatud tunnetuslikke skeeme kohaldatakse teisenevas keskkonnas permantselt nii, et eelnev on järgnevas hõlpsasti ära tuntav. Usund (eriti nn rahvausund) ei ole kunagi rangelt süsteemne, vaid pigem orgaaniliselt paindlik, mis tõukudes küll kindlatest alusstruktuuridest võimaldab samas uute vormide teket (samuti Salve 1997: 155).

See asjaolu puudutab lähedalt käesolevagi kirjutise üht probleemiasetust: kuidas saab suuline ja stiihiliselt kujunev õigeusk säilitada põlise kohaloome alusstruktuure? Üks eesmärke ongi osutada vepslasi

ümbritseva dominantse keskkonna (mets) ning kultuuriliselt konstrueeritud kontseptsioonide (ms metafooride) tihedale põimumisele metsarüpe ja koduringi vastand(u)amiste (konfrontatsioon) ning vastastikkuse (retsiprooksus) mudelites. Pärimusökoloogilisi praktikaid hoiavad ju üleval sellised rituaalsed ja poolrituaalsed kokkuleppelised ja kujundlikud tegevused, mis sisaldades illusiooni korrastatud ja turvalisest eluümbrusest aitavad tegelikkust lihtsustada.

Äratab tähelepanu, et Azomjärve-äärse kabeli hooldamiseks oli Annoi-*baboiń*e, kes vaatas, et sinna jäetud votiivannid (*tomized*, *dara(nka)d*: või, lambavill või materialiseerunud lubadusteks kirjatud pühaserätid, riidesiilud, mündid, vahaküünlad jm) oleksid ilusti kokku korjatud, ära koristatud-korrastatud. Selle eest hoolitseja täitis olulist usundilise vahendaja-vahetalitaja rolli. Korra hoidmine kabeli sees on olnud oluline, sest sisemise sakraalruumi korrastatus lõi ühtlasi korda väljapool, st argisfääris:

> *Rištud zavetoid vetasa śińne – darankad. Śiga oukhad rippu. Mäned moĺiiśsa – ļjuba katsta! Keik ńingoid omad čomad võšiveited da poimided – keik čomad! Ńügud i mugoist iile krassatad-ta pagastois!* (Tatjana Jegorova, snd 1934, Rebagj)
>
> [Oma tõivud viiakse sinna – kinkeannid. Las siis ripuvad seal. Kui lähed palvetama, on lust vaadata! Kõik nii ilusasti on tikitud ja põimitud – kõik väga kaunid! Praegu pole sellist ilu kuskil kirikus!]

Üldtuntud on asjaolu, et – nagu üldse Põhja-Venes – on ka ojativepslaste seas võtnud sakraalseid rolle tihti just naised. Naised on olnud praasnikute ajal lugijad, palvetajad, jordanivee pühitsejad ning selle jagajad (ka Keinänen 2003: 102–113). Olles ämmaemandad (*babeiń*e, *babei*, *babeihud*), kes võtsid vastu sünnitusi, olid naised enamasti ka laste ristijad, rääkimata siinkohal nende ravitseja- ja teadjarollist. Peale selle olid nad veel surnuvalvajad, matustel ja mälestamistel itkejad (*voikaid*). Näiteks oli meie vestluskaaslane Tatjana Jegorova, kes pärit Rebagjast, võtnud elus vastu ligi 200 ja ristinud üle 150 lapse (Arukask 2009). Pühad toimingud tahtsid tegemist, ja kui preestreid polnud võtta, toimetasid neid naised ise. Mitmete teadete kohaselt on võinud naised olla nii karjustele antava piiramise (vps *ümbarduz*) vahendajateks kui ka need, kes karjuseametisse pühitsevad (vt allpool). Nad on võinud olla veel karjuse abilisteks, karjusteks ning isegi hobusekarjusteks (vähemalt ühe *rebagjise* teate kohaselt).

Foto 3. *Kabeli traditsioonikohaselt korrastatud sisemus. Šondjal. Madis Arukase foto 2007.*

Zinaida Strogalštšikova järgi olevat see aga siiski alles viimase poolsajandi areng, milleni viis meeste kadu 1930. aastate Suure Terrori ja Teise maailmasõja aastatel (Strogalštšikova 2008: 150–151). Sama seisukohta näib pooldavat Kristi Salve (1995: 414). Kaija Heikkinen osutab võimalusele, et varem on parandaja- või teadjaroll olnud sugupoole suhtes pigem neutraalne või isegi maskuliinne ja – jällegi maailmasõdade-aegse meeskao tõttu? – hakanud viimasel ajal üha enam seonduma just vanemate naisterahvastega (Heikkinen 2006: 207–212). Pole siiski välistatud, et "vana tark naine" on alati olnud autoriteedi kandja. Siinkohal võib tõdeda, et ka usundilised praktikad korrigeerivad end vastavalt oludele ja vajadustele. Ei tahaks uskuda, et egalitaarses metsavööndikultuuris oleks teadja-institutsioon üldse kunagi olnud domineerivalt ainult meeste päralt.[7] Naine pole põhja-areaali kultuurides olnud kunagi alluja, vaid enamasti aktiivne toimija. Galina jutustatustki ilmneb, et metsastiihiaga käisid võrdselt

kõnelemas nii tema vanaema (*babam abuti živateid lõütta*) kui vanaisa; ning oma teadmised püüdis ka vanaisa edastada esmalt just talle.

Kabeli rajamisel mõtestati metsarüpes asetsenud (püha)koht kultuuriliselt ümber, ent kindlasti mitte fundamentaalse ruumitaju seisukohalt. Midagi selles jäi ikka püsima. Põhja-Vene õigeusukultuuris on nimelt olnud tähtis roll pühapaikade saarelisusel, näiteks on rajatud enamik kloostreid – Valamo, Solovets, Jašozero, Kiži jt – vanapärastele pühakohtadele saartel. Saared on sageli ka tsässonate ja külakabelite asupaigaks, märkides arvatavate (varasemate) mittekristlike pühade kohtade asukohti. Keskvepsas on kabel veel nüüdki saarel Saŕjaŕves, varasemal ajal ka Isaŕves ja Kekäŕes (vt Lönnrot 1980: 408). Samavõrd oluline on olnud n-ö laanelisus, sest suur osa esimese asutamislaine kloostreid (eraklad-skeedid jm) on rajatud ju metsarüpes asuvate looduslike pühapaikade kohale või juurde. Ühelt poolt on siin kindlasti tegu varakristlike erakmunkluse ja hesühastlike ideaalide viljelemisega, ent – vaadeldes lokaalset elulaadi mitte ainult kiriku vaatenurgast, võib siin täheldada 'püha' ja tabulise argisest eristumise mudelit. Selline kultuuriline metafoor, mis kasutab maastiku enda struktuuri, ilmneb hästi ka soome-karjala-vepsa-saami *pühä-*, *erä-* ja *passe-* kohanimeosistena (Anttonen 1996: 88–89, 110–114, 176; Mullonen 2005: 61–62; Mullonen 2008: 107–114).[8] Need nimeosised viitavad kogukonna poolt hõlvatud tuumalade (looduslikele) perifeeriatele, enamasti vesistutele, aga ka vähemkasutatud maa-aladele. Samuti peegeldavad nad vastandusi: tuntud – tundmatu, haritu – metsik, argine – püha (e inimtegevusest puutumata), madalmaa – ülajooksudel asuv ülamaa jm. 'Püha' pole käsitatud niivõrd keskmena, kuivõrd kokkupuutealana, dialoogilise äärealana. Sarnane maastiku tähendustamine esineb sageli ka vene õigeusu poolt kanoniseeritud pühakulegendides (vn *žitije*) ning kohalikes pühakulugudes (nt tsässonate asutamispärimustes), kus nad võivad säilitada metsavööndi karjapidajate-alepõletajate algset ruumikontseptsiooni. Ka eraldumine "kõrbe" on alati minek alt üles, argisest pühasse. Ka õigeusupõhise votiivandide (*zavetad*) puhul on oluline just see eesrindele minek ja/või üles riputamine, mille kaudu argine puutub kokku perifeersega, argisele (all) vastanduva püha stiihiaga (üleval).

Vepsas (laiemalt võttes Põhja-Venemaal) toimetavad sellel eesliinil ja suhtlevad isandate-emandatega ning pühakutega (antud juhul nt Modena Jumalaemaga) valdavalt naised,[9] sest mehed on olnud piiriületajad, mitte nende vardjad või hoidjad. Kui Nikolai Imetegija – teekäijate, palverändude, kaubanduse kaitsja – on olnud siinkandis seotud meeste ja koduvälisega, siis naistele on ilma kahtluseta kuu-

Foto 4. *Riśtkivile tehtud teekonna käigus Kivoja kaldal (isandatele-emandatele) teejoomise lõpetuseks metsale jäetud and. Taisto Raudalaineni foto 2008.*

lunud püha Paraskeva, Florose ja Laurose (*Flor* ja *Lavr*) ning Makkabeuse (*Makkove*, *Makavei*) kultused, mis seotud kodusfääri, karja ja lastega. Seda võisimegi tõdeda, külastades kolme põlve kolme naisega *Riśtkivi* kultuskohta Nemža külastu lähistel. Näis, et siin metsarüpes polnud sugugi üheselt määratud, kelle poole (Kristuse, Jumalaema, pühakute või metsastiihia) pöördus oma palvetes naine, kes parasjagu soovis oma lapselapse nimel lubadustõotuse teha.

Sakraalne legendiloome pole Põhja-Venemaal lakanud ka pärast Teist maailmasõda (vt ka Kormina 2006). Seda võisime tõdeda seoses ojativepsa Vilhal (vn Jaroslavitši) küla lähistel asetseva Čuroja liivapaljandiga, mille kohta kõneldud pühakulegende veel paar kümnendit pärast Teist maailmasõda (samuti Raudalainen 2011). Noil antireligioossetel aastakümnetel, mil kirikud olid suletud ja kõik usundiga seonduv külas poolsalajane, hakkasid selles kaljunukis, mille juurde varemalt oli käidud *Uspenjel* (15. august, vps *Emaganpei*; vn *Uspenije Bogoroditsõ*, ee rukkimaarjapäev) tõive viimas, ilmuma erinäolised

Foto 5. *Čuroja kultuskoht Vilĺhala külastu lähistel. Taisto Raudalaineni foto 2009.*

Jumalaema kujutised. Üks kohalik pühakulegend on kõnelenud, et selles liivakivikoopas olla kunagi ilmunud ja elanud Nikolai Imetegija ise. Kaljunukk ja koobasaltar olevat moodustanud selle küljes olnud kabeli ühe seina. Seegi kultuskoht näib kätkevat ülalmainitud "pika kestvuse" struktuurilisi fenomene, sest koobasaltarid on tuntud vene õigeusus alates Kiievi koobaskloostrist lõpetades Petseriga. (Vt samuti PfnR 2003: 448; Heikkinen 2006: 141–142.)

Kasutades Irina Vinokurova töid ning meie endi välitööandmeid, tooksin alljärgnevalt ära ka kohalike patroonipühade (nn *prestolĺneid praznikad*) ja tõivupühade (*zavetan praznikad*) kindlasti ebatäieliku loendi (joonis 2), kujundamaks mingitki arusaama praasnikute ja pühakohtade tihedast võrgustikust ojativepsa aladel:

Vilhal	7. mai	*Jürgpei* – Püha Jüri (Georgios Võiduka) mälestuspüha
Mägärvest Kapšjärvele ja *Rebagjast Noidalasse* viiva teeraja ääres; ja *Ladvas* (?)	22. mai	*Mikola Milostlivõi* – Püha Nikolause ümbermatmise mälestuspüha
Tšassovenskaja Vougedjärvel (*Vidlast Järvedesse* viiva teeraja ääres)	9. juuli	*Bogomateŕ vsehh skorbjaštših radosť* (Käidi ka *Pedrunpein* – 12. juulil?)
Vilhal	12. juuli	*Pedrunpei* – Peetripäev
Vilhal	15. august	*Emaganpei – Uspenje Bogoroditsõ*; rukkimaarjapäev
Rihaluiń	3. juuli 15. veebruar 19. august	*Kosinskaja / Modenskaja Bogomateŕ* – Modena Jumalaema püha; *Sreteń – Sretenije Gospodnje* e küünlapäev; *Spasanpei* – paasapäev, Kristuse kirgastumine
Ladv	15. juuni	*Vladimirskaja Bogomateŕ* – Püha Vladimiri mälestuspüha
Ladv	10. juuli	*Samson* – seitsmemagajapäev
Ladv	21. juuli	*Kazanskaja Bogomateŕ* – Kaasani Jumalaema püha
Sařjařv	Reede enne eeliapäeva 2. augustil	*Paraskeva Pjatnitsa* – Püha Paraskeva mälestuspüha
Jerĺ (Järvela)	2. august	*Iĺlanpei* – Püha Eelia mälestuspüha
Nemž *Mägärv* *Korvoiĺ*	14. august	*Makove, Makojanpei; h́öbon praznik* – Püha Makkabeuse mälestuspüha
Nemža külastu *Agja* ots	31. august	*Frol i Lavr* e *Frolampei* – märtrite Florose ja Laurose mälestuspüha
Njurgoiĺ	19. august	*Spasanpei* – paasapüha
Šondśeĺg	27. september	*Voznesseńe* – risti ülendamise päev
Noidal ja *Rebagj*	1. oktoober 2. august	*Pokrov* – Jumalaema kaitsmine *Iĺlanpei*
Rebagj	6. detsember	*Süguz-Mikola* – talvine nigulapäev

Joonis 2. *Ojativepsa pühade loend.*

En ole oiged rištikanž[10] – emandad-isandad, palveloitsud ja lubadusannid Galina kohateadvuses

Eelnevast tulenevalt pole sugugi võimatu, et nn *zaveta* (lubadus- või tõivamisanni) tegemises on säilinud mõndagi kunagisest emandate-isandate kultusest, mille sisuks oli samuti lubadusandide viimine mitmesugustele (metsa-, järve-, risttee- jm) haldjaile. Eespool mainisin, et vepslastel on siiani säilinud *zaveta* tegemise kohta omanimetus *toivotada*. Samas aga tõmbab tähelepanu asjaolu, et endid ei peetud sageli kristlasteks sõna tõelises tähenduses. Õiged kristlased olid need, kes käisid kirikus või need, kes olid osalenud palverännakutel lähematesse ja kaugematesse kloostritesse (ka Raudalainen 2011). Stiihiline argikristlus ei soosinud hierarhiaid. Võrdsetel alustel vastastikune lugupidamine ja võrdväärsuse nõue näivad olevat domineerivad hoiakud tänapäevalgi. Galina teatas mitmel korral, et ta ei ole eriti kirikus käinud (kuna need olid kaugel) ja kinnitas koguni: *En ole oiged ristikanž. Olen prostoi rištu. En vahvass uzgo.* Tema jumalasuhet iseloomustas huvitav ambivalents: end kristlaseks lugedes ja omal moel Jumalat uskudes, ei loe ta end siiski "päriskristlaste" hulka (vt järelmärkus 6):

> *A muitte – ižandaižed-emagaižed – a kut-ta? – Obezateĺno: mäned mecha, ka veť kuzen-ala mäned i śiga-ka blahoslavid, ristin-śe ťeged kushe-jolkha-da. Jumalan-ke tariž mända – blahoslavśsa-ta. Jumal kaiceb... Jumal-se on! – A en verui hoť ńügud äjan-ka.* [---] *Emoi käveldu cerkvhe-ta ni-kuna!*

> [Aga loomulikult – isandad-emandad – kuidas muidu! – Tingimata: kui metsa lähed, tuled kuuse alla, lausud palve ja lööd risti ette kuuse poole. Peab ju koos Jumalaga (pühakuga) minema – palveid ütlema. Jumal ju kaitseb … Jumal on olemas! – Aga ma ei usu just eriti palju. [---] Me ei käinud ju kunagi kirikuski.]

Galina kinnitab niisiis, et polevat kirikuteed kunagi jalge alla saanudki. Sellel on muidugi omad ajastuomased põhjused, sest lähimasse kirikusse Järvede külastus oli tehtud klubi. (Kirikud asusid enne sõda ka Mägäŕves ja Nemža külastus.) Teisalt oli tema harjumuspäraseks eluümbruseks olnud kas küla või mets. *Pagastasse* (pogostikirikusse) või erinevatesse tsässonatesse-pühakohtadesse (*zavetan tahod*, ka *svjattoid tahod*) jõudmiseks on alati tulnud ületada metsastiihiaga

Foto 6. *Umbes viie kilomeetri kaugusel Nemža külastust asetseb Riśtkivi kultuskoht. Madis Arukase foto 2008.*

seotud piire. Ja seetõttu võis metsa lugeda ristitud vepslase (*ristitu*) kaasteadvuseks, mis iga mineku-tulekuga kaasnedes on paratamatult tema subjektsuse otsene kujundaja. Sellest lähtuvad ruumiliigendused toimivad samas ka kultuuriliste tajumudelitena. Kristi Salve (1997: 160) on rõhutanud, et sageli on võimatu eemilisest seisukohast teha vahet, kus vepslane käitub kristlasena ja kus mitte, sest ta ei vastanda omavahel (sageli isegi ei erista) erineva päritoluga komponente usupraktikais. Vanemas põlves võib tänapäevalgi täheldada mentaliteeti, mis mahutab endasse kordumatu isikupärase sünteesina haldjausu ja pühakute austamise kui jumalausu. Värskele, isikupärasele ja

kujutuslikule tuginevat usukogemust on vastandatud dogmaatilisele ülaltpoolt kontrollitavale religioossusele (vt Whitehouse 2002). Kristi Salve läheb mõnes mõttes veelgi kaugemale, väites, et nõukogude usuvaenulikkuse tõttu kirikust võõrdunud tavavepslase usk metsaväesse (haldjatesse) aitas püsida tema jumalausul ja seda viimastel aastakümnetel jõudsalt ka rehabiliteerida (Salve 1997: 158–160). Niisiis võib vepslaste usundilistes praktikates kohata ootamatuid kombinatsioone puhtsuulise pärimuse ja kanooniliselt ohjatud kirjausundi vahel. Selle märgiks on sõna *kaida*, mis vanemal ajal on tähendanud eelkõige head karjatamist – karja üle kaemist (nt sm *kaita*, resp *kaitsea : kaitsen*), aga uuemal ajal märgib ka "Jumala armu ja päästet" (vrd õigeusu palvevormel *spasi i sohrani*).

Leige kristluse avaldumisvorme võib vepsa pärismuskultuurist leida rohkelt. Näiteks olevat lõunavepsa ja ojativepsa üleminekualal asuvates külades (Noidal, Rebagj, Korvoil') inimesed Galina jutu kohaselt *kelhad ristitud* – valelikud (risti)inimesed, st erisuguste taigade ja tarkustega varustatuna iseäranis "paganausku". Võib-olla isegi väärusku? Vormilt küll kristlased, tegutsevad nad sisuliselt kellegi muuna. See on siiski väljaspoolne vaatenurk, kuna nende tegevus on endi arvates dogmaatikaga igati kooskõlas.[11] Õigeusku lausa imaginistlikus variatiivsuses tõlgendava endise *rebagjise* Tatjana Jegorovaga kohtusime korduvalt Vidla alevis (vt Arukask 2009). Teadjaametit pidaval Tatjanal näisid erinevalt Galinast olevat vägagi selged arusaamad, kuidas tuleb pidada teenistusi, millises järjekorras ja kuidas palvetada jne. Ühtäkki sai üks Moskva preester, kelle teenistusel Tatjana oma sõbrannaga pealinna väisates oli viibinud, hävitava kriitika osaliseks. – Aga miks? Harjunud võtma kogukonna ees autoriteetseid ja mõjukaid positsioone, toimis ta samamoodi õigeusu hegemooniate ja hierarhiate suhtes. Selgus, et Tatjana oli "teadjam" kui ükski Moskva tavausklik eales hegemoonilise keskvõimu suhtes olla söandanuks. Õigeusu elemendid jäid, mahtumata vahetu kogemuse raamidesse, talle sisuliselt võõraks. Õige usklik olnuks allaheitlik, sõnakuulelik ega muutnuks küsitavaks (kiriklike) autoriteetide käitumist. Tatjana aga esindas oma iseteadlikus kindlameelsuses egalitaarset elukorraldust, kus igaühel oli õigus peavoolust erinevale kogemusele ja eriarvamustele. Siin oldi harjutud alluma kas omaenda vahetule kogemusele või stiihiatele *force majeure*. Sotsiaalses plaanis konstrueeritakse sama vahetu teise-kogemuse põhjalt lugupidav suhe nii inimeste (arstimissõnad/*puheged*), emandate-isandate (palveloitsud/*vaihil blahoslav(a) sśa*) kui teispoolde jõudnutega (itkud/*voikud*).

Vepslane suhtleb paiguti tänapäevalgi metsa kui "is(s)andaga", kes "hoiab ja kaitseb" – *kaiceb*.[12] Selle verbi algtähendus vepsa keeles on: 'karja kaema, karjatama', mille esmatähenduseks on just karja hoidmine. Ja seda ei tee karjus kindlasti üksi, vaid ikka metsale lootes. Varjava kuuse poole ristimärke tehes ja palveid lugedes, on palutud aga *varju*, nagu Galina eakaaslane Tatjana Jegorova Rebagjast rääkis viiekümnemeetrise kuusehiiglase kohta. Kuuse külge oli seotud ka *Mikola Milostlivõi* ikoon ning puu juurde jäeti kinkeannid (*zavetad*):

> *Oli čoma mäghud, kuzed sanktad-sanktad, oiktad, okšid pakšuss. Zavetala käveliba, kaik praznikad tegiba. A ńügud iile ńi-miccid praznikoid!* [---] *Tuldasa kuzenno – moliśsa ristituižed. Ottaza Ĺiibast – murettassa, zakustassida Ĺiibad, i śuriman paremban, järedamban jättiiśsa linduižil.* (Tatjana Arsentejvna, snd 1931, Rebagj)

> [Oli kena künkake, kuused paksud-paksud, sirged, oksi tihedalt. Seal käidi tõivamas, kõik pühad tehti. Aga nüüdsel ajal pole enam mingeid pühi! [---] Tullakse kuuse juurde ja inimesed palvetavad. Võetakse leivast, tehakse puruks, maitstakse ise ja jäetakse paremat, jämedamat kruupi linnukestele.]

Kas kuuske on varju pakkuja ja karja kaitsjana ka isikustatud, pole otseselt teada, ent jüri- ja peetripäevaga seonduvatel lepitusriitustel on olnud nii Ida-Soome, Karjala kui vepsa naiste seas kombeks koonduda kuuse juurde, kuhu toodi uudseande ning mõningatel juhtudel ka ohvrilooma verd (Vinokurova 1988: 13–14). Paljudes ilmutusjuttudes on Jumalaema ikoonid ilmunud ja neid peetud just kuusepuus (nt Heikkinen 2006: 143). Samuti teatab Kaija Heikkinen oma ainestikule toetudes, et Noidala külas olnud kuusetukk, mida peetud sama pühaks kui külatsässonat ja teisi ümbruskonna kabelikohti (Heikkinen 2006: 144). Kuuse (ja kuusetukkade) kummardamise taustaks näib olnuvat asjaolu, et ta pakub tõhusat varju (vrd mh karjala-soome vanasõna: *tätä kuusta kuuleminen, jonka juurella asunto*). Lõunavepslaste asualal on lastud majade juurde kasvada kaitsvaid kuuski (Gadlo *et al.* 2000: 150). Vinokurova (1988: 14) meelest kujutab see kuuse kindlatel omadustel põhinev austamine Venemaa Euroopa-osas laialt levinud n-ö soomeugrilist uskumuskihistust. Galina sünnikülas Rihaluižes on ülesjuuritud noor kuusk esinenud karjalaskepäeva kombestiku ühe atribuudina. Sellega on karjus karja piiranud ehk *ümbarduz*e teinud (Vinokurova 1994: 75; vt selle kohta allpool). Kuuse tüve külge

tavatseti kinnitada ikoone ja riste uuemalgi ajal, sest seal olid nad kõige paremini kaitstud ilmastikuolude eest. Metsaisa on kogemusjuttudes enamasti kuusekõrgune, esindades nii *pars pro toto* justkui metsa ennast. Hoolivat ja kaitsvat isagi võrreldi suure puu või ilusa kuusega, nagu tegi seda Mägäŕvest pärit Vera Lodõgina (snd 1935): *Tatam vägeghaz oli kut mitńe pedai, čoma kuź!* [Mu isa oli vägev nagu pedajas, ilus kuusk!]

Väljavalitud hiidkuusk on igal juhul märkinud piiri, kust algab metsavald, teise võimuväli. Selles – nagu ka muudes liminaal- ja marginaalpaikades – asuvad inimlik kogemusmaailm ja teine kõrvuti, vahel ka vaheliti, ent alati nii, et nad teineteisesse ei sekku. Segunemine pole soovitud. See tähistab äärmusjuhtumit, kus jõustub hoiatus, ähvardus või kättemaks (samuti Heikkinen 2006: 193). Teatud eeltingimusi täites võib siiski loota selle teise abile. Galinaga enam-vähem üheealine Zinaida Ljovkina (snd 1927 naabruses Saŕjaŕves) on metsaheinamaale minnes lausunud emandatele-isandatele järgmise palveloitsu:

> *Primgjaid mid radale. Mi tulemoi, iinad ťegemoi. Ťi ťegetoi i mi ťegemoi. Abutagad! I kuhei ťi i mänetoi – mi mugažno!*
>
> [Võtke meid tööle. Me tuleme siia heina tegema. Teie teete ja meie teeme. Aidake meid! Ja kuhu te ka ei läheks – sinna meiegi!]

Palveloitsud saadavad naiste mitmesuguseid tegemisi nii metsavalda sisenedes kui koduümbruses toimetades. Zina lisabki, et samalaadseid pöördumisi lausutakse näiteks uude majja kolides koduhaldjale:

> *Perť-ižandaižed-emagaižed, primgjaid minďei elama. Kut ťi elatöi, ninga i minďei pidagaid sidei kartte. – Ťi elatöi i mi elamoi.*
>
> [Majahaldjad, emandad-isandad, võtke mind siia elama. Nii nagu teie elate, pidage mindki samamoodi. Teie elate ja meie elame.]

Enamasti rõhutatakse neis pöördumistes rööbitiste elumaailmade võrdväärsust, vastastikkust. Mainitakse ka, et emandad-isandad elavad peredega nagu inimesed, ehkki neid polevat võimalik näha. Nendega kokkupuuted ja meelelis-taktiilsed kogemused tekivad mingi normirikkumise või huvide põrkumise korral (riidlemine, hääle tõstmine, ülemeelikus, valel ajal või kohas sobimatu või lugupidamatu sõnakasutus). Nagu *rebagjińe* Tatjana Jegorova meile korduvalt kinnitas, on pärast metsa piiril sooritatud rituaalset ristitegemist targem

pigem vakka olla. Inimlikku kõrkust või tähelepanematust tasuvad emandad-isandad teadagi õnnetusjuhtumite ja ebaõnnestumistega. Kristi Salve on selles kontekstis kõnelnud "haldjamälust" kui metsarahva kestlikust eetilisusetajust (Salve 1995: 363).

Hubil jälǵil – eksimislood ja Galina kogemuslik usk metsastiihiasse

Mets "teise" asukohana peidab endas väge[13], kel oma elu ja omad rajad. Sellega seonduvad omaette selgelt eristuva kihistusena eksimisjutud, milles satutakse (vana)halva jälgedele, n-ö võõrastele radadele. Selle tulemuseks on meeltesegadus e eksimine (vps *śegoida*). Siis satutakse juba mingisse inimilmaga rööbitisse antiruumi – metsastiihia enda või demoniseeritult vanahalva meelevalda.[14] Galina omalt poolt rõhutab, et selle vastu ei tohiks tunda liigset huvi. Pigem tuleb see teine rahule jätta:

> *Mina-ka en interesujuś ńe-niss fokusiss. Erižtas tariž. Oukkoi iccesoi. Iccezhe dorogaishe käükköis i iccesois kansois oukkois. Oukkois! Da i koskois i miid. Mö iccemoi kansois elettass i hö iccesoi. Ii tariž koskta – oukkoi iccesoi kansois.*
>
> [No ma ei huvitu eriti neist imeasjust. Las nad olla omapäi. Käigu oma radu ja olgu oma peredes. Olgu! Ja ärgu puutugu meisse. Me elame oma peredes ja nemad omades. Pole vaja sekeldada nendega – olgu isekeskis.]

Igalühel olgu oma valdkond, millesse teine ärgu sekkugu. Ent samas – kui vepslane rajab uut kodu, asustab uue koha, tuleb seda *genius locit* palveloitsude ja rituaalide kaudu kodustada-lepitada. Kurbas kui sovetlikus uusasulas pole seda muidugi tehtud või vähemalt pole see õnnestunud. See metsatööstuslik asula rajati üpris meelevaldselt Ojati emajõe Kurba haru äärde. Kurba kohta räägitaksegi, et ta olevat rajatud valesse kohta,[15] sestap elunevat siin halvad vaimud ja kooselu metsa- ja iseäranis veestiihiaga ei sujuvat sugugi:

> *V lesu toož veď hozjain da hozjajeva jesť.* [---] *Omaba dorogad. A mugoižel hubal časul putud hiile… Kurbas-ta om keiksida čudoid! Sanudass, hän om ńe na meśte stroitud. – Dorogal! Vot nakka koumed niičükaist upsiba. Hubale sijale om Kurb´ panttu.*

Om vsjaakijad čudad – každõi god čelovek utonjet-ta! /Taisto: A kenen dorog nece om?/ A kenen-śe dorog om! – Bessiden!

[Metsas on ju ka isandad ja emandad. [---] Ja teerajad on. Kui sa mingil halval ajal satud nende peale… Kurbas on kõiksugu imelikke asju! Öeldakse, et ta on ehitatud valele kohale. – Teerajale! Vot uppusid siin kolm tüdrukut ära. Kurba on seatud halba kohta. On igasugu juhtumisi, igal aastal inimene upub! /Taisto: Kelle teerada see on?/ Kellegi oma see ju on! Sortside [vanahalva]!]

Lisaks sortslikele ning metsikutele ja kodustamata kohtadele, mis ei kuulu inimestele, leidub ka selliseid hetki, millal teele asudes või isegi sellest kõneldes võib eesseisva teekonna ära rikkuda:

A ťägä oĺi slučaińe, babeińe kadei. [---] *Tanja-babeińe kadei. Vee pejän ečtäs dei, toižen ečtäs dei, kuumanden ečtäs dei, ńedalin ečtäs dei babašt nečidä ii voigoi ĺuuta. A hii o … kenenno-se, bapkoidenno mugažno – Ladvas, Ladvas oma tiidjäd babkad, Ladvas! Ladvha ajelese.* [---] *Nu dei ńecen Tanja-babeižen ĺuuziba dei tuli koťhe dei naku. Mińä hänele sanuin, Tanja-ťotoi, sińä veď ńeceverdan ńügüd neĺ öd magaźid mecas-se ka, mińä tedan, külĺmid surmahasei. Sanui, en-en-en! En külĺmand, sanui. Mindei, sanui, maiduu śötiba, dei čajuu jotiba dei lämmoi, sanui, ťehtu diiki suŕ. Vel sanui, sanui hiil hebod da hiiĺ, sanui, ĺehmad dei lapsed. Dei, sanui, ciganad-se ne oliba! Mińä, sanui, ciganeideke olin. Ii abittud mindei.* [---] *Sanutas, vot, mugomou minutou, oma mugomad minutad. Hubou minutou pagižed dei vot ka…*

[Aga siin oli selline juhtum – eideke läks kaotsi [---] Tanja-eit kadus. Otsiti päev, otsiti teine ja kolmandalgi otsiti, nädal aega otsiti ega suudetud eidekest leida. Aga need … kelle juurde, (teadja)eidekeste juurde nõndasiis – Latva, jah Ladvas on need teadjaeided. Sõitsid Latva. [---] Ja leidsid üles selle Tanja-eide, tuli koju ega midagi. Ma siis ütlesin talle: “Tanja-tädike, sa magasid nelja ööpäeva võrra metsas, no ma arvan, olid vist juba surmani ära külmanud.” Tema ütles: “Ei, ei, ei! Ma ei külmetanud sugugi! Nad jootsid mulle piima, teed jootsid ja hiiglasuur lõke oli tehtud.” Rääkis veel, et neil on hobused, lehmad ja lapsedki. Ma ütlesin: “Need olid ju siis mustlased! Sa olid mustlastega!” – “Ei

> tehtud mulle liiga.” [---] Öeldakse, et on sellised hetked, sellised minutid. Halval (valel) hetkel ütled – ja vot siis …]

Ruum on niisiis tungil paralleelpaiku: radu, auke, kohti, kus inimesed satuvad mingi väe meelevalda ja võivad viibida metsas (enda teadmata) päevi, mõnikord nädala ja rohkemgi. Kui ei suudeta metsaga kokkuleppele saada, neid enam välja ei anta. Kümmekond päeva (siin: tosin) on piiriks, millest alates inimene kuulub metsale ega pääse enam tagasi inimeste sekka (samuti Salve 1995: 374). Metsa ja kodu vaheline piir sulgub ja teadjatki ei võeta enam jutule. Kas inimesest saab siis metsarahva liige, selle kohta otseseid teateid pole. Aga et metsarahvas elab peredena nagu inimesed on vepslaste seas üldtunnustatud tõde. Vahetevahel neid kuuldakse vankritega sõitmas, omavahel hõikumas, halamas – ent nägemistajul põhinevaid kogemusi esineb siiski harva.[16] Üldse soosivad kogemusjutud nägemis- ja kuulmistaju arvelt taktiilseid, keha tervikuna hõlmavaid ja mitmeid meeli kaasavaid kogemusi. Seda võibki siis nimetada meelte seguks ehk meeltesegaduseks. Näib, et memoraadi narratiivi korrastavad vahendid vallanduvad tõepoolest olukordades, kus primaarsete (nägemine, kuulmine) tajude kaudu saadav informatsioon on puudulik. Mingi sündmuse või olukorra tõlgendamisel tekkinud tühimiku täidab pärimužanri korrastav printsiip ja juba lapseeas õpitud kriisikäitumine, mis toetub nn haldjamälule.[17]

Galina kõneles muu seas poja eksimisloo, mis saabki pärimusele vastavalt alguse lahkhelist, sobimatu ja vale sõnaga teelesaatmisest (vt Raudalainen 2009). 2011. aastal salvestatud variandis täpsustab Galina, et saatis poja teele sõnadega: *Mäne-ta – hvattib aigad!* (Minemine, aega on!). Galina täiendab hiljem: *Hubin-ta prihale-se sanuin…* (ütlesin poisile halvasti), lisades, et ei tohi kunagi öelda *pigasti* või *pigemba* – ‘kiiresti, kiiremini’, sest see omandab metsas vastupidise tähenduse – nagu kõik muugi ses (kristlikult) pühitsemata anti-ilmas (vt Salve 1995: 362–364).[18]

> *A mińä ... mi ajeimei deruunaha, Rihakoižhe. Ńece oli apreĺ, snegad oli, nast oli ańi.* [---] *Ajoimei deŕuunaha, nu dei ehtkoičuu, näged i, magata panimoiš. A Jura miŕe sanub: Mama, saab, sińä homencuu nuustata mindei eigemba, mińä, saab, mään mectamaha. Mecha mectamaha. Mectamha mäneb… A mińä homencuu promagazin.* [---] *Hän ĺibui i miŕel saab: Ed nuustatand, zavodi laidas minun päle, sińä ed nuustatand, ńügude nast ii piďä!* [---] *Ka miŕä: Ala mindei laiďe! Mäne,*

blaslovas ka, hvatib aigad vuu mecata-se… ńäge hänle. Hän mäni i śegoi [---]

A mińä lavan pezin i čustvuin, mišno priha om śegoinu. Mińä: "Vańa, kacu, Jurka om mińäi śegoinu. Jurka om śegoinu, ńečiďä, poiďom ečmähä!" [---] *Keiken tahon proidimei, prihad ele. Tulimei värunke. Nu a, mi mänimei ečmähä Vańanke, a tatam mäni mecha pakičemha. Tatam mäni mecha, a tatam mińäi mahtoi ťehta, abutada. Hän abuteĺ, äjiĺe ristituiĺe abuteĺ. Mäni mecha da sigä radoi en ťä miďä. Nu da priha-se bljudi-bljudi da libui jolkha diki surhe, nu da homeiči: glatkoje mesto, ńäge.* [---] *Mäni śińńä da putui na ozero. Putui na ozero, a na ozero-se zimoi hodili na rõbalku. Lunki, vidiš. Nu da po sledu da prišol uže večerom v Ladvu.* [---] *Nu a miĺe zvońdase deŕuunaha, mišno, kacu, Jura ĺuudui ka. Ka mińä sanuin, en usko, miše ĺuudui priha-se? Nu da koťhe toiba, hänuu jougad sest oliba keik muretud, pejän joksenzi, kacu. No, hüvä, kacu, tatam ťegi, a muiťte en ťeda kuveŕź – se i, možet ńedalin guĺanuiž… da kuverdan gu ... Sanutasoi, hiiĺe ńäd-se ka putud ka, dvenacať dnei hi piďetase ... kakś ńedalid piďetase, a patom zadavidasodase. Nu, pogibnet čelovek.* [---] *V lesu veď tože hozjain da hozjaeva est tože Mugoińe minutou putud hiiĺe, ńäge. Oma-se beśiďe dorogad. / Taisto: A kenen dorog nece om? / Ka kenen-se dorog om? – Bessiďen. Čertiďen. Vot, kenen! Oma-ne čertid.*

[Aga ma … me sõitsime Rihakoiže külla. Oli aprillikuu, lumi oli maas, väga hea lumekoorik oli. [---] Tulime külla, oli õhtu ja läksime siis magama. Aga Jura (poeg) ütles: Ema, ärata mind hommikul õigeaegselt, ma tahan minna jahile. Metsa jahile. Läheb jahile … Aga ma magasin hommikul sisse. [---] Ta tõuseb üles ja ütleb mulle: No, sa ei äratanud mind, aga nüüd hang ei kanna enam. [---] Ma ütlesin, et ära minuga pahanda! Mine rahuga, küll sul on veel aega jahti pidada, ütlesin talle nii. Ta läks ja eksis ära.

Aga ma pesin põrandat ja tundsin, et poiss on kuskil eksinud. Ma ütlesin: Vanja, mine vaata, kas Jura on kuhugi eksinud või… Jura on (kindlasti) eksinud, lähme otsima! [---] Käisime kõik kohad läbi, poissi pole! No, me läksime Vanjaga metsa otsima, aga vanaisa läks (metsaisandalt) nõudma. Minu taat mõistis teha, aidata. Ta aitas, paljusid inimesi aitas. Läks metsa ja seal tegi midagi, ma ei tea, mida. Aga poiss eksles-eksles-eksles ja

ronis suure kuuse latva ja vaatas, et seal on lage koht. [---] Läks sinna ja sattus järve äärde. Aga selle järve peal käidi talvel kalal. Sikutiga jääaugust, näed sa. Aga õhtuks tuli jälgi mööda Latva. Ja mulle juba helistataksegi, et Jura on üles leitud. Ma ütlesin, et ei usu, et kust ta siis leiti? Poiss toodi koju, jalad olid poisil puruks, terve päeva jooksis ringi, vaata. No, heakene küll, vaat, eks seda see taat tegigi, muidu oleks teab kui kaua veel ringi jooksnud… nii palju et… Öeldakse, et kui nende juurde satud, siis seal hoitakse kaksteist päeva… kaks nädalat peetakse, aga siis hakkab kahju anda. No, ja inimene sureb. [---] Metsas on ju ka omad isandad ja emandad. Sellisel ajahetkel satud nende sekka, näed sa. Need on sortside rajad. [---] / Taisto: Aga kelle rajad need siis on? / Kellegi omad on. Sortside! Vot, kelle. On siuksed halvad.]

Jutust ilmneb, et Galina vanaisa oli *tedai*, kes käinud metsaisaga läbirääkimisi pidamas. Paljud pöördusid tema poole seoses nii inimeste kui ka loomade metsa eksimisega. Kunagi oli isa tahtnud anda oskused edasi Galinale, kes sellest venna kasuks loobus. Ent vend osutus nõrgavereliseks, kes kohtumiselt metsastiihiaga plagas koju ema juurde. Temast ei saanud asja, sest metsaga peab suhtlema kindlameelselt – *stroga*:

Tatam t́edi ka. [---] *Mińei ka ühten kerdeižen sanui: Ota ičeiž täht! Mińä sanuin, en ota daže mińä. Oli veĺĺ, mäń hänenke. Da mamam keika raskazei, muigoimaks ṕöĺgästui …* [---] *Tuĺ… tuli čiste bĺednei kot́he, uidi śigä mecaspei. Sanui ńene pud keik ninga, koivud da, sanui, tuudas, mama, keik koivud ninga, šum-se libui mecas-se! Šum, veter. Šum-se sanui ninga, koivud-ne keik mahassai ńeciďä koverdasoi, da sanui, muga pölgästuin. A tatam ka sen ka sanui: Tariž hiiĺe pagišta strogo! I sanuda nimi, otčestv… mišno nimi točno, ii ošibidas. I skotinu pakičed ka, tariž točno sanuda, mit́t́e karv, mit́t́e karv, šerst! I pakita, sanui, strogo, i śigä ńecida ratasoi. A vot kut, en t́ä kut radoi.*

[Mu isa ka teadis. [---] Mullegi ükskord ütles, ütles nii: Võta enda jaoks! – Aga mina ei tahtnud. Mul oli vend, läks siis temaga (metsa). Ema mulle rääkis, et ta niimoodi ehmatas, et … [---] Tuli koju näost täitsa kaame! Jooksis metsast minema. Ütles: need puud niimoodi, ja kased, emake, ütles, tulid niimoodi ja tõusis suur müha metsas! Mühin, tuul. Mühin, ütles, ja need

kased olid kõik maani lookas! Ma nii kartsin! [---] Aga isa ütles veel seda: Nendega on vaja kõnelda karmilt! Ja öelda täpselt nimi ja isanimi! Täpselt, ei tohi eksida! Ja kui küsid lojuse kohta, siis ka mis karva ta on! Ja nõuda kindlalt! Ja sedasi seal asju ajada. Aga kuidas ta seda tegi, ma ei tea.]

Eelnevast ilmneb metsaisa (*mechiińe*) stiihiline ja kardetav loomus. Galinal on niisiis piisavalt aimu sellest, kuidas *tedai* metsaradadel ja ristmikel toimetab ning kui vastutusrikas või ohtlik see on. Ja arvatavasti on just see vastutus ja metsapelg põhjused, miks paljud (nagu Galina vendki) on viimase võimaluseni vältinud asjaga tegelemast. Isa olevat katsunud oma teadmisi edasi anda ka ühele Vidlas elavale sugulasele, ent sedagi üsna tulutult. (Edasiandmise problemaatilisuse kohta vt ka Salve 1995: 369.) Näib, et metsapõu sinna sattunuid kergelt välja ei anna ja teadja peab olema valmis ka heitluseks, kus võib vaja minna isegi šamaanlikku atribuutikat – vööd, üheksat pihlapirrust[19] küünte ja hammastega tehtud risti ning muidugi sõnaväge (kirjeldusi maagiliste tegevuste kohta vt Heikkinen 2006: 191–192; samuti Salve 1995: 366–368):

Tatam sanui: jesli varaidad, ka pane nahkv́ö. Remeń. Nakku, ninga… I śiga pakiced hot́ keda – živatad da ristitud – tagaz jalgile ala kacuhta! [---] *Ala varaida, pane nahkv́ö i, sanui, pagiže! Hiil śiga tariz, sanui, stroga pagišta! Vot senen-ka sanui. A mina en olend ńe-kerdad. Mina en pagiže da ii mäne en ńi-kut! / Taisto: A kuhe pidab mänd́a pagižemha? / A mända tariz v kakoi-to vremja posle zakata naverno… Večerom – en tä' konž. Tatam-ka käveli ehtkoičul. Otab ḱervhen da čapab pihlan. Pihlass necen pirdan hougadab i tegeb üheksan ristad. Da ĺäbi necis keik ńe-ne ristad pidab proiditada. Da ńe-ne ristad tariz panda dorogale. Šoupta dorogad! A üks dorog jatta. Ühtan dorogan jatad i neccida dorogad mäned – i vot pakičed! On tariz šoubta dorog!* [---] *Rištuińe šoubatab dorogan. / Madis: A miccel tahol? / A en tä – teśarhe käveliba. Rostańha kunas-sa.*

[Isa ütles, kui kardad, siis tuleb nahkvöö ümber panna. Rihm. Nii nagu… Ja siis võid keda tahes välja nõuda – kas inimest või lojust – aga selja taha ära kunagi vaata! [---] Ära karda, tõmba nahkvöö peale ja, ütles, kõnele! Nendega tuleb, ütles ta, rangelt kõnelda. Seda siis ütleski. Ma pole aga kordagi (proovinud). Ma ei kõnele ega lähe kuhugi! / Taisto: Aga kuhu tuleb siis minna

> rääkima? / Aga minna tuleb pärast päikseloojakut. Õhtul – ma täpselt ei tea, millal. Isa käis ikka õhtusel ajal. Võtab kirve ja lõikab pihlaoksa. Lõhestab pirru pihlapuust ja teeb üheksa risti. Ja läbi nende pirdude peab siis kõik need ristid ajama. Ja need ristid peab panema radadele. Rajad peab kinni panema! Vaid ühe raja võib jätta. Seda mööda, mille jätad, lähed ja nõuad! Peab sulgema tee! [---] Inimene sulgeb rajad. / Madis: Aga mis kohta tuleb minna? / Aga ma ei tea. Teeristil käidi ikka. Kuskil metsatukas.]

Kord käinud Galina vanaisa metsaisaga läbi rääkimas ka tütrepoja eksimise puhul. Sulgenud õhtuhämaras pihlapuust ristidega kaheksa rada, võis viimasel – üheksandal – metsarüppe eksinute kohta aru pärida. Seda loeti suureks julgustükiks, mis võis kõhkluste ja kartuste (*sic!* – tagasivaatamise motiiv) korral lõppeda ka saatuslikult. Pelust sai üle, julgestades end nahkvööga, mis – nagu šamaaniriitustes – oli nii väe vahendajaks kui rituaaltoimingu kinnitajaks (nt Salve 1995). Kui küsime Galinalt, millises kohas tuleb metsaisaga kõnelda, saame vastuseks, et arvatavasti kusagil teeristis või metsatukas (selle lähistel?). Ent üheks vihjeks võiks olla ka pihlaka kasvukohad, mis asetsevad enamasti mitte puutumatus ürgmetsas, vaid ikka inimtegevusruumi ja metsiku maastiku vahel (vt allpool). Seega pöördutakse metsastiihia poole kultuuriliselt hõlvatu ja metsiku siduval vahealal. Kaija Heikkinen rõhutab omalt poolt, et metsastiihia ja inimeste vahelist dialoogi peetakse kummagi õiguse üle metsa kasutada ja seal toimetada. Rituaal-maagilise toimingu kaudu sõlmitakse kokkulepe, tehakse leping. Sama asjaolu peegeldab ka seik, et teadja võib asjaosalistele teha ülesandeks tuua *zavet* – lubadusand. Sealjuures võidakse see sooritada nii kristlikus (pühakute poole pöördudes) kui looduslikus kultuskohas (isandate-emandate poole pöördudes) (Heikkinen 2006: 193).

Ara verega inimene sellega hakkama ei saa – Galina tunnistab, et temast ei saanud asja. Ent jutu põhjal võib oletada, et kompetents on tal igatahes olemas. On võimalik, et Galina vanaisa kuulus küllap nende vepsa teadjate hulka, kes said oma oskusi-teadmisi edasi anda vaid sugulusliinis, nagu selgitas meile Vidlas *rebagjińe* teadja Tatjana. Siiski teeb Galina mööndusе – kui lähikondsete hulgas teadja-ametit edasi anda ei õnnestu, sobib mõni muugi inimene. Sellist mööndust Tatjana arusaamad aga ei võimaldanud (Arukask 2009: 133). Lõpuks selgub veel, et teadjad olid ettevaatlikud mistahes info jagamisel ega

kelkinud oma võimetega. Eal ei võtnud nad abi eest tasu (*poukad-ka ńi-midad ii otlend*), sest see tegevat tehtud töö tühjaks (ka Raudalainen 2008: 182). Teadjamaine püsis ikkagi täideläinud ennustusil ja noil õnnelikel juhtudel, mil kodutee üles leiti. Ka vähene ja kindel jutt tuli mainekujundusele igati kasuks.

Praktiseeriv teadja oma sõnu ja rituaalseid tegevusi naljalt ei paljasta. Seda, kuidas teadja oma varjulejääval ja ennastsalgaval moel toimetab, ilmestab Galina järgmine kogemusjutt. Kevadel, kui vasikaid lehmadega koos metsakarjamaadele käima harjutatakse, tekib tõrge – vasikad jooksevad korduvalt, sabad püsti, koju tagasi. Galina, kes on juba surmani väsinud neid taga ajamast, kohtab pealaest jalatallani märja ja ära vaevatuna bussipeatuses *Maša-babat* – Šondjala küla *tedaid*. Viimane küsib ta käest rahulikult vaid vasikate nimesid ja karva, andes möödaminnes lootust, et nad hakkavad juba homsest nagu kord ja kohus karjas käima. Ja nii muidugi lähebki...

Eelpool esitatud poja eksimisloole järgneb vahetult eksimisjutt, kuidas Galina läks kord kolme eakaaslasega pohlale ja sattus metsas nõiaringe tegema õiget marjakohta leidmata. Välja said aga tänu sellele, et teele sattus kohalik Kurba kooliõpetaja, kes neil *śilmad ristis*, andes kätte suuna külla jõudmiseks. Põhjus eksimiseks võis olla liigne enesekindlus või metsa sobimatu ülemeelikus, mis ei tule metsas orienteerumisele kasuks ei psühholoogilisest ega usundilisest vaatenurgast. Enesekindel soov midagi saada asendub ilma jäämisega; sihikindlus kuhugi jõuda muutub ekslemiseks ning kergemeelsus teiseneb hirmu ja hulluse seguks (vt ka Salve 1995: 371–372). Lisaks järeldub jutust, et metsaväega suheldes pole vahet, kas inimestel on haridust kolm klassi või hoopis kõrgharidus – ka õpetajale näib usukommetest kinni pidamine täiesti iseenesestmõistetav. Ojativepslastel ei ole tavaks metsalugusid kahtluse alla seada. Enamasti usutakse neid tingimusteta. Siiski lausub Galina tihtipeale kõige lõpuks: "*En tä… A mi-śe om…*" Selle lausega jätab ta uskumise osas otsad lahti. Ehk sedagi pigem õpetatud linnameestele meeldimise pärast?

Kord kadunud Galinal oinas metsarüppe. Jälle käivitub pärimuslik stsenaarium, mis eksimisjutus on esitatud muidugi vastavalt žanri ootuspärastele reeglitele. Pöördutakse tuttava karjuse kui metsa(isa)ga suhtlemises pädeva isiku poole. See saadab omakorda järgmise juurde justkui teades, et tema "vastutuspiirkonnas" kadunud looma pole. Järgmises kohas on kõnetatav hoopis vakka. Tema naine aga saadab otsijad edasi[20] Udoi-nimelise eide poole, kes on siinsetele karjustele ja-

ganud *ümbarduz*i, vahendanud "lepinguid" metsastiihiaga (vt järgmine alapeatükk; samuti Madis Arukase kirjutis käesolevas kogumikus):

Minei kadoi boran. [---] *Mäń, kadoi boraneińe. I... naku motociklou tuleb iknanale Miška Mihailov dei saab: Gaĺa-ťotoi, saab, mińä, saab, ńägin tiiďe boranan, saab, ĺähen Mäǵǵärves, saab, virst veise Mäǵǵärvhessei, saab. Mińa ajoin, hän dorogadme i, saab, jokś sina poĺe, sinne hiinha uiďi ńece boran. No hüvä, nuiďi ka.*

Mii, ťedan-ke, tri-četire... dnja olimei ečmäs. Määmei ečmähä, heikän: Boŕu-boŕu, boŕu-boŕu, kac... emei voigoi ĺuuta, emei voigoi ĺuuta. A sit mińei sigä deŕuunas-se saab, mäńgatei, sanub, nečidä Grišinan Mišanno. Mänin mińä Grišinan Mišanno-se, mužikanno dei. Mińä: Miša, mińä ninga i ninga..., a mii ühtes radoimei, oksad ühtes čapoimei, znakomei. Ńä Miša, ninga i ninga, boraneińe kadoi-de, emei voigoi ĺuuta nikut. Ed abuteiž miiĺe boranad-se ĺuuta? Hän saab, mäne, saab, nakka Joškanno, Randuškinan. A Joška ĺehmid paimenźi, paimen oĺi. Mänin, mii śigä toižes ďeŕuunaspei tulimei, [---] *mänimei, kuna käśki-se ka, ĺuuzimei ńecen Joškan, nu mińä tunďin händ, paimńen radoi ka. Mänimei peŕthe, priheińe, pertiš.* [---] *Mińä: Kus aigoi babeiž da ďedeiž? – A babam da ďedam, saab, ĺehmän ĺüpstäs. Miďä-se ĺehm razorvalas, ii siižund ka, ded-se piďi za… za nos vei* [---]. *Babam da, tuudas hii peŕťhe, tuudas peŕťhe dei* [---] *Mińä: Mii Solomenjan Kurboupei tuunuded dei, tulimei aźźad tiiďenno diiki surt.* [---] *Četere dnja ečmei dei, emei voigei ĺuuta boranašt. Možet abutatei miiĺe eččtä? – En-en, mii ńi-midä en tegoi, mińä en tegoi ni!* [---] *Mii hoť paimendamei, sanui, ĺehmäd, a mii paimendamei za ščot Udoi-babašť. Śigä mittušt-se, mińä en tunde, mittušt-se Udoi-babašť! Za ščot Udoi-babašť paimendamei, ńäged saab.* [---] *Siičeme vot jo paimendamei…* [---] *Veť küzuimei – ka küzuda tariž veť!* [---]. *En veť hubud tehtu! Oukha… A čoma oli boran.* [---] *Enambad ka en tuugoi ečmhä boranad!* [---] *Tulimei tagaz koťthe.*

[Mul kadus oinas. [---] Oinake läks ja kadus. Seal sõidab õue peale Miša Mihhailov oma mootorrattal ja ütleb: Galja-tädi, ma nägin teie oinast, ütleb, lähen Mägäŕve, ütleb, versta viis Mägäŕvest. Ma sõitsin ja tema jooksis mööda teed sinnapoole. Sinna heina sisse läks see oinas. No, hästi on – läks siis läks.

Me olime vanaisaga kolm-neli päeva otsimas. Läksime otsima, hõikan: Boŕu-Boŕu! Vaata siis, aga me ei suutnud kuidagi üles leida. Aga siis seal külas öeldakse, et mingu me Grišini

Miša poole. Läksingi siis Grišini Miša, selle mehe juurde. Mina: Miša, nii ja nii, oinake kadus ja me ei suuda kuidagi leida. Kas sa võiksid aidata? [---] – Tema aga ütleb, et mingu me Randuškini Joška juurde. Ta karjatas lehmi, oli karjus. Läksin, et me tulime sellest teisest külast ja [---] tulime käsu kohaselt Joška juurde, leidsimegi siis Joška. No, ma teadsin teda (enne ka), ta oli ju karjuseks. Läksime tuppa, poisike on toas. [---] Küsime, et kus taadid-memmed on? – Aga memme-taati, ütleb, lüpsavad lehma. Lehm olla lahti tõmmanud, ei seisnud hästi ja taat pidas teda kinni ninast [---] Tulid siis tuppa [---] Mina: Me tulime Solomoniga teie juurde Kurbast hiiglasuure murega. [---] Juba neli päeva otsime, aga ei suuda oinakest leida. Kas te aitaks meid otsida? – Ei-ei, mina ei tee midagi, ma ei oska! [---] Me karjatame siin lehmi tänu Udoi-eidele, tänu temale! – Aga mina ei tundnud seal kedagi Udoi-nimelist! No, aga tema ütleb, et tänu Udoi-eidele! [---] Juba seitsmendat aastat… Me küsisime ainult, küsima ju peab! [---] Me ei teinud midagi halba! Olgu … Aga see oli ilus oinas. [---] Ega ma rohkem oinast otsima tulegi! [---] Tulime siis tagasi koju.]

Kui järgmine päev oinas Ladva külastust siiski leitakse, jääb Galinale lõpuni mõistetamatuks, kes teda ikkagi abistas. Jutustuses jäetakse võimalus, et selleks võis olla just keskmine mees, kes küsitluse ajal jäi vagaseks, jättes mulje justnagu täielikust teadmatusest. Teadjaroll aga eeldabki, et oma väge ja oskusi ei afišeerita, nendega ei kiidelda – teod kõnelgu iseendi eest. Ometi jätab ta lõpuni lahtiseks, kas seda tegid karjused Miša või Joška, või hoopis teadjastaatuses Udoi-*babei*? Kuna abistamise eest mingit rahatasu vastu ei võeta, saadab jutustaja oma oletatavale abistajale hiljem viis pakki paberosse "Belomorkanal". Žanrisidusas lõpphinnangus on Galina veendunud, et ta oinas eksis *besi* ehk vanahalva jälgedele:

Tulimei kot́he… Toižuu homencuu tuleb: [---] *Galja-t́otoi, saab, zvoniba Mäǵǵärvespei, mišno boran tuli tanhale.* [---] *Saab: Šura-t́otam zvońi dei käski sanuda, peredeida sińei, mišno tuližitei boranad otmaha! – Mii ajamei śinne.* [---] *– Ńece boran, sanui, a jokśi, jokśi, mecaspei miiḑe iknale-se, sanui, tuli, i hiiḑe lambhidenno! Skokkaht́ päliči aidas i hiiḑe lambhiḑenke, ńäget, ahah. A ńece Šura miide boranan-se šoubaź tanhale, a ičeze lambhad-ńe päśti sińńe, en t́ä kuna.* [---] *Ajeimei mii ńä ajeimei – boran ńece skokkahtanu siganno! Hiiĺ śiga, dikii suŕ*

śiga! Tanhuu-se, ninga äi kletkoid, sińńe. Śiga-se veť ii sönd boranad-se. Veď śigad om hambhigaz, a ii kosketand, ahah. Nu da mänimei da boranan ńecen tabazimei da koťťhe toimei, nu.

Mińä ďeńgoid predložin, ka ii ottand. A potom Belomorad oštin pjäť paček da oigenźin, ńäge hoť. No a ken hän ťegi da abutti, to-li ńece Joška abutti, vei to-li Miša abutti, no boranan ĺuuźiba! Sanutas, a mišno, ńäged, na hu… na hudoi sĺed-śe putub rištit i boran ka, ii sa homeita, da ii sa ĺuuta! [---] *Nu a ĺuuzimei boranan, značit midä-śe tegiba!* [---]. *A ďed ni-midä, Joška ni-midä ii sanund, mišno abutan ĺübo en abuta, ńece babeińe sid pagiži mińei: emei ťekoi, emei ťekoi ni-midä – a boranan ĺuuźiba. Ńäge znaačit, mi-śe om, mi-śe… vot! Paki…, pakitas, pakitas-se ńeciĺe, hubou sĺedou ńeciĺe, sanutasoi, čortiĺe putnu! Ili beśiĺe vei, kut tariž sanuda? Čorť da beś-se odno i tože. Ii?*

[No, tulime siis koju… Juba järgmisel hommikul tuleb [---] Galjatädi, ja ütleb, et helistati Mägäŕvest, et mingi oinas on õuele tulnud. [---] Ütleb: Šura-tädi helistas ja käskis ütelda, edasi anda, et te tuleksite oma oinast võtma! – Sõitsime siis sinna [---] See oinas, ütles, jooksis metsast meie õue peale, ütles, ja otse nende lammaste juurde! Hüppas üle aia ja kohe nende lammastega, näed, ah-ah. Aga see Šura pani kohe selle oina lauta kinni, aga lambad lasi kuhugi… ma ei teagi, kuhu. [---] Sõidame meie siis sinna – oinas ongi hüpanud seasulgu. Seal oli neil hirmus suur siga! Kuhugi lauta, kus neil olid ilmatumad sulud – sinna. No, see siga oinast ei hammustanud. Siga on ju hammastega, aga ei puutunud, ah-ah. Saime siis sealt oma oina kätte ja tõime koju. No vot.

Ma pakkusin talle raha, aga ta ei võtnud. Aga pärast ostsin viis pakki Belomorkanali ja saatsin, vaat ikkagi. Noh, aga kes seda tegi – kas see Joška või see Miška, aga oina nad leidsid üles! Öeldakse, et mingisuguse, vaat, halva jälje peale satub inimene ja oinas ka, sa ei suuda teda näha ega leida! [---] No, aga me leidsime üles oina, järelikult midagi ikka keegi tegi! [---] Aga Joška ei öelnud midagi, kas ta aitab või mitte, aga see eideke ütles mulle siis: me ei tee midagi – aga (need seal) leidsid ju oina üles. Vaata, miskit on siiski olemas, miski… näedsa! Nõuta…, nõutakse välja neilt, (kui on) neile (vana)halva jälgedele, öeldakse, kuradile sattunud! Sortsile või kuis peaks ütlemagi? Sorts või kurat – ükstakõik. Või kuidas?]

Kokkuvõtlikult: kriisisituatsioon tekib mingi normirikkumise – riidlemise, füüsilise konflikti, ülemeeliku suhtumise – ajel. Vanahalva jälgedele sattumise ehk metsarüppe eksimise memoraate iseloomustab alati konkreetsus nimedes (nt kaks kohalikku karjust, üks üldtuntud teadja, *ladvalińe* perenaine jt), kohtades ning tegevustes. Tegu on realistlikult täpse usundilise kogemusjutuga. Lisandub kahe sfääri – metsa ja küla – selge vastandamine. Esitusest on näha, kuidas kriis sunnib pöörduma metsaga suhtlemiseks kutsutud ja seatud isikute poole, samuti seda, kuidas need kõik oma rolli vähendavad või lausa eitavad. Sageli saab aga abistaja loorberid see, kes olnud kõige tagasihoidlikum ehk vaikinud…

Ümbarduz – piiramine ja piiramisvanne – Galina eluloolistes juttudes. Karjusemaagia suhe eluviisi ja metsaga

Nagu Kaija Heikkinen (2006: 168) oletab, on karjuse tegevuses enne karjatamisperioodi kätketud omamoodi kahetisust: külas toimuvad rituaalid ikoonide ja pühakute ümber, metsasfääris aga metsaisa ja stiihiate ümber. Siin nähtub eriti ilmekalt artikli alguses esitatud nn kahekeskmelise sakraalsuse küsimus. Seega püsin alljärgnevalt endiselt metsapõue ja koduringi vastandumiste läbi tekkiva dihhotoomse põhistruktuuri juures, mis liigendab, ühtaegu eraldades ja sidudes, karjakasvataja mentaalsuse kahte valda. Heikkinen (2006: 238) kirjutab: [---] *pühakute ja haldjate vahel võib märgata tööjaotust. Küla piirides palutakse abi ikoonide vahendusel pühakutelt* [---], *ent enamasti aktualiseeruvad metsikus looduses haldjad. Mingit selget piiri nende vahele ei saa siiski tõmmata*. Karjus seob oma rollis suveräänselt kristlikku ja kristlusevälist. Ta on sõltumatu kolmas jõud, kes otsustab ise, milliseid elemente oma vastutusalal kasutada. Ambivalentne on seegi, et metsaisaga tehtud leping sisaldab eneses enamasti kristlikke palveid (vt Heikkinen 2006: 171). Vinokurova (1988: 20–22) järgi säilitatakse mitmeidki selliseid palveid üles kirjutatuina ka arhiivis.

Millel see ambivalents rajaneb? Karjus karja kaitsjana on olnud see, kellele usaldati suveperioodiks (*jürgpeiss pokrovas-sa*) perenaiste kalleim vara. Karjatamine pidi pikka aega kestnud alepõllunduse ajajärgul toimuma kauaks ajaks sööti (s.o uut metsa kasvatama) jäetud alemaadel, mis võisid asuda külast mitme kilomeetri (s.o penikoorma) kaugusel. Siin asuski see kultuuri ja metsiku vaheline tegevusruum,

mis valdavalt kujundas aletajate mentaliteeti. Et karjus saaks oma ülesannet võimalikult hästi täita, sõlmis ta rituaalselt kinnitatud lepingu ühelt poolt metsaisa (metsastiihia) ja teisalt perenaiste (küla) vahel – *štob živataižed blagopolučno käveldasa stadha*. Karjuse roll erineb aga nii argisest kui pühast, jäädes millegi kolmandana nende kahe vahele. See vahepealsus tõigi endaga kaasa rea käitumiskeeldetabusid, mis jõustati leppetavandis (vps *ümbarduz*; vn *obhod*[21]) ja mis sisaldas muu hulgas piiramisriitust. Viimast võib vaadelda kui pühaks kuulutamise analoogi, kusjuures atribuutidena kasutatakse ikooni, sõela ja kirvest (milles võiks näha ka risti) (vt Vinokurova 1994: 75). *Ümbarduz* näib igal juhul olevat omamoodi pühitsemisakt, mis muudab karja mittepühitsetud metsastiihias nähtamatuks-puutumatuks:

> *Maša-baba ümbardas jumalaižen-ke da i ḱeŕvhenke* [---] *i necenke obhodanke živataižed blagopolučno käveldasa stadha. I ńene tomoižed pandasse… kuna-se mecha uberidaisse.* [---] *A ńügud neccid mecižandaižid, mecemagaižid ńi-kut gostincimoi. A nu-ka živataized blagopolučno käveldasoi – ńi-ken i kosketand! A eduu veď äi oli zverid!*
>
> [Maša-eit piiras pühase ja kirvega [---] ja selle piiramistaiaga käivadki loomakesed õnnelikult karja. Ja need annid viiakse … kusagile metsa peidetakse. [---] Aga nüüd me neid metsaemasid-metsaisasid enam mitte kuidagi ei kostita. Aga, vahi, kari käis õnnelikult – keegi ei puutunud. Aga vanasti oli ju palju kiskjaid.]

Eelnevast näitest selgub, et karjuste eest tegi sageli *ümbarduze*[22] *tedai* – teadja, kelle maagilis-rituaalsed toimingud pidid tagama karja heaolu kogu eelseisvaks perioodiks. *Ümbarduz*-piiramisega kaasnevad lepitusannid (muna, ülepanni küpsetatud *kalitka* vm) olid kõik ümara kujuga, sümboliseerides nii tervikut. Enamjaolt peideti nad kuhugi madalamasse kohta, lasti vette või ka sipelgapessa. Need rituaaltoimingud ja kohad markeerisid omalt poolt ühtsust metsastiihiaga, kes pidi tagama karja puutumatuse, koospüsimise, hea piimaanni. Jõustatud lepingut võis kujundlikult esindada suletud taba, mis võidi lasta veekokku (ka allikasse?), mis omakorda kinnitas *tedai*, karjuse ja metsaisa vahelise lepingu pidavust ja pädevust (Vinokurova 1994: 75). Piiramise käigus luges *tedai* kusagil metsas karjuse juuresolekul palveloitse tema piitsale, sauale, vööle või ka pasunale (Vinokurova 1988: 18–19; Heikkinen 2006: 169). *Ümbarduze* abil väestatud saua või vööga suutis karjus pidada karja koos kui imeväel: näiteks päästes vöö

vallale, lasi ta hommikul karja metsa ja õhtul, tõmmates vöö pingule, kogus jälle kokku. Aga *ümbarduze* võis võtta ka vitsale, küünlale vm.

Galina näis olevat nois asjus vägagi kompetentne, erinevalt paljudest teistest, kel oli kõigest vaid sekundaarset teavet:

Raznijad omad ümbarduzed. Ken-ki mil ümbardase. Naku ken ümbardeĺ neccida Šondjalaspei… śõrijal śijoil ümbarsi, štob maid ii kadeiž. A eraz, ńäged, ümbardab, što ümbardusen panttas vetthe – kuliškelin. Ojjha-ka – što ĺehmäd mugažno maidod ii poletteis. Vsjakajad omad. Ii ühtavuičed ümbardused. Ken-ki midad. Šondjalas ťedi babeińe, [---] *päśtel jokhe zamkad. Ümbardas zamkoin-ka – zamk vetthe päśtas.* [---] *Naku Śidorovan Jura ĺehmid paimenzi, sanu: Pajoižed pajatin da kruželdaisa mecha živataized, sanui, ajan da nahkv́ön väldütan. – Nahkv́öl otthud oli ümbardus. Ehtkoi päin ťegesä živatoil, nahkv́ön kinďitab. Živatad kõik kokho-pei tuldassa, ńäged.* [---] *Šondjalaspei andoiba Maša-babeińe ümbardusen i śüguzul otli. Hän munan pani muražle – kiitti munan i necen munan kezäl piitti śiga muražles. A śüguzul otli.*

[Piiramistõotusi on erinevaid. Kes millega piiras. Noh nagu keegi sealt Šondjalast piiras… märga kohta andis piirimisvande, et piimaand ei kaoks. Aga mõned näedsa teevad sedasi, et panevad vette – ma kuulsin. Ja samamoodi ojja, et lehmad kinni ei jääks [ei kahetaks?]. Igasugused on. Piiramistaiad pole ühesugused. – Kes kuidas. Šondjalas üks eideke teadis [---], et tuleb lasta taba jõkke. Ta piiras tabaga – lukk lastakse vette. [---] Kui Sidorovi Jura karjatas, siis ütles: Laulsin vaid laule ja kui lehmad ümberkaudu metsa lasen, ütles, oma nahkvööd õgvendan. Tähendab oli nahkvööle piirimisvanne võetud. Õhtul aga teeb loomadele nii, et tõmbab vöö pingule. Kõik loomad tulevad kokku, näed sa. [---] Šondjalast andis Maša-baaba oma piirimise ja sügisel jälle võttis. Ta pani muna sipelgapessa – keetis muna ära ja suvel peitis selle sipelgapessa. Aga sügisel võttis jälle ära.]

Galina jutustusest ilmneb, et isa oli olnud karjuseks ning pidanud ka võetud kohustustest-piirangutest kinni. Sedasama nõudis ta Galinalt:

Kouž mina olin padpasterin, tat sanui: Kebadul mad vitsal ala ĺö – ma tineh! Sizlikod-löcud ala iške! Aidass-pälič ala libu!

Aidan avadad – šoupta pidab! Marjoid algad keradkoi! Hiinad i sa tehtta – löcukon verd i voi päšta! I i tariž ńi-midad pakošta!

[Kui ma olin abikarjus, isa ütles: kevadel ära maad vitsaga löö – maa on tiine! Sisalikke-konni ära löö! Üle aia ära roni! Kui aia teed lahti, siis peab ka kinni panema! Marju ärge korjake! Heina ei tohi teha – konnakeste verd ei tohi lasta! Ja ei ole vaja midagi katki teha [rikkuda; tappa]!]

Galina esitatud metsa ja kodu vahelist suhtlust seadustanud "mäejutlus" on karjuse igapäevapraktikaid kinnitav leping, kus igale valele teole vastab ebameeldiv tagajärg: loomade kadumine, kiskjate saagiks langemine, karja lõppemine vm. Kokkuleppest kinnipidamist saatis aga edu: kiskjad ei märganud siis üldse karja. Kari oli hästi varjatud ehk kaitstud. Loetletud kuus käsku eristasid karjuse teistest, andes talle meelevalla karja suhtes. Kui ta nõudmistest kinni pidas, oli metsaisa abi alati kindlustatud. On tähelepanuväärne, et enamikel juhtudel puudutasid need piirangud aegruumilisi piiriületusi, vahepealsusi poollooduslikes inimtegevusruumides (mis olid enamasti sööti jäänud alemaad). Galina mainitud käsulaudades esinevad näiteks: 1) kevad üleminekulise aastaaja ja karjatamise algusperioodina; 2) konnad-sisalikud-maod enamasti just poollooduslikes inimtegevusruumides elunevate kahepaiksetena;[23] 3) aiad erinevate metsikute ja haritud inimtegevusruumide eraldajatena; 4) metsaheinamaad metsiku ja ülesharitu vahealana jm. (Püha-kategooria tunnetuslike tekkemehhanismide ja universaalse olemuse kohta erinevates traditsioonides vt Anttonen 1996 ja 2010; hiiepaikade kohta Hiiemäe 2001: 92.)

Siinkohal võib esitada veel täiendava nimekirja tegudest-hoiakutest, mida Galina oma karjusekultuurist tuleneva kasvatuse kohaselt "patuks" (vn *greh*) pidas: 1) *pakošta* – a) midagi katki teha, ära rikkuda; b) ilma küsimata võtta, ahnitseda; c) halvasti käituda; siinkohal: d) midagi püüda või jahtida; 2) *ukšen taga kunelda* – salamahti pealt kuulata, st salatseda, olla ebaaus; 3) *verhas pezas-pei muna otta* – võõrast kanapesast muna võtta, st varastada; 4) *i sa žaleide hubud rišttule*, st teisele halba soovida; 5) *rippustada*, st enesetappu teha. Tatjana Nikolajeva Rebagjast lisab, et karjustega ei tohtinud iial tülitseda (*torada*, *laida*, *ridelda*), ja ka ta ise ei võinud seda. "Karjusekoodeksis" polnud niisiis lubatud valetada, varastada, laenata, tülitseda, mis kõik on kuidagi seotud piiriületuste-rikkumistega. Otseses mõttes on seda näiteks üle aia hüppamine jm. Valitsema pidi taakaal, kõikehõlmav

kokkulepe. Sellest "koodeksist" kinni pidades, hoidis karjus ülal ka suhet metsastiihiaga. Ja seda kõike sümboliseeris rituaalpraktikas ka *ümbarduz*.

Karjala ja Ingerimaa karjusekultuuris puudutas see koodeks ka kõiki neid, kes karjusest sõltusid, näiteks tema eest hoolitsevaid perenaisi. Karjusel polnud õigus nõuda endale naaberperes paremat kohtlemist kui eelmises, ent ka perenaistele polnud karjuse halb kohtlemine lubatud ega kasulikki. See võis tuua kahju karjale ja seeläbi tervele kogukonnale. Hoolekandes pidi valitsema kokkulepe ja tasakaal. Sellest, mis ootab karjusega halvasti ringi käinud perenaise karja, annab teada vanamõõdulistest karjala ja ingeri rahvalauludest tuntud Kullervomotiiv, kus karjus loomad karudele söödab. Kokkuvõttes reguleeris karjusekoodeks Ingerimaal ja karjalastel kolme osapoole – perenaiste, karjuse ja metsastiihia – vahelist suhtlust, kajastades samas metsa ja kultuurmaastikku liigendavat ruumikontsepti.

Karjus ei võinud valada mingil juhul ei inimese (kaasa arvatud enese), konna ega metslooma verd.[24] Ka verelaskmine on piiririkkumine, terviku lõhkumine. Seetõttu ei saanud tulla jutuks jahilkäik, kalapüük ega heinategu (sest mõni konn või madu võis ju vikatile ette jääda) ega ka habemeajamine. Välistama pidi igasugused riiud ja rüselused. Vere valla päästmine oli tabu ja "karjusekoodeksi" raske rikkumine. Galina meenutas muuseas juhtu, kus karjus jättis ameti päevapealt, kui oli kodutülis oma naist juhtunud haavama. Ta oli ametivande vastu eksinud.

> *Oli nakku mugoin-śe slučai. Oli cigań tullu paimnehe. Semʹja. Cigań neced živataižed paimens ńeprosta. Oli otnu obhodan mitʹten-se. A mitʹne obhod? Vsjaakoid om obhodoid. Ken ottab na moloko, ken mille ottase. Omad obhodad, mi toivottad živatan.* [---] *Ken-śe paimendasa, šüguzul toivottab živatan. Konce voden kondʹe otab miccen-ńi. Mugoin čoma oli važa. I kondʹedta händʹikad necen važazen tabasiba.* [---] *I necce cigań paimen ehtkoičul, joi vinad i akan-ke skandali. I akal – kuverz hän šida kosketi – i akal veren päšti. Nu-ka vot obhodan travi!* [---] *I enambad paimnehe ii rohtind mańda. Ĺäksid Podporožhe.*
>
> [Oli kord sellinegi juhus. Oli mustlane tulnud karjuseks. Kogu perega. Ega see mustlanegi lihtsalt niisama karjatanud. Oli temagi võtnud mingi piiramistaia. Aga millise? Neid on igasuguseid. Kes võtab piima peale, kes mille jaoks. On ka selliseid lubadusi, et tõivad (ohverdad) ühe looma. [---] See, kes karjatab,

> tõivab sügisel looma. Aasta lõpul karu võtab siis ühe neist. Selline ilus vasikas oli, aga karud-hundid saavad ta sügisel kätte (murravad maha). [---] Aga see karjus jõi õhtul viina ja läks eidega riidu. Ja eidel – kuivõrd ta teda siis puutuski, lõi vere välja. Ja vot rikkus nii oma piirimisvande. [---] Ja enam ta karja ei tohtinud minna. Läksid ära Podporožjesse.]

Püha kontekstis oli aga obligatoorne ohverdamine, mis ojativepsa aladel väljendus sageli algupärase loomohvrina, kus karjus lubas juba karjatamisperioodi alguses metsastiihiale mullika, eraldades selle perioodi lõppedes karjast (vt ka Heikkinen 2006: 172). Noorloom jäeti metsarüppe oma saatust ootama, mida võib vaadelda kui üht lubadusohvri (*zaveta*) alamliiki. Ojativepsa aladelt pole üldiselt teada selliseid vereohvreid nagu Aunuse-Karjala Salmi kihelkonnas[25] või ka ida pool Valgejärve vepslaste juures (Kuja, Pondal, Slobod ja Voilaht), kus loom tapeti näiteks peetri- või rukkimaarjapäeva järgsel pühapäeval algupärasel kombel kiviga. Lihad ja leemed söödi ära kiriku kõrval, vahel koos juuresviibinud vaimulikega (PfnR 2003: 444).[26]

Karja hea käekäik sõltus niisiis karjuse heast ja õigest vahekorrast metsastiihiaga. See kinnitati *ümbarduz*e käigus lubadusega, kus olid loetletud tegevused, mida ametisse pühitsetud (eristatud) karjus ei tohtinud ametisoleku ajal sooritada. Tabusid kehtestades eraldatakse ohtlik metsastiihia ja koduselt argine omaette kategooriateks. Õieti tuleks neid keelde iseloomustada püha tegevusetusena, mis hoidsid metsastiihia karjuse tegemiste suhtes eraldi (pühana), hoolimata sellest, et ta selles keskkonnas ju kogu aeg liikus ja toimetas. Argine tegevus ja püha tegevusetus tuli keeldudest-piirangutest kinnipidamise abil teineteisest lahus hoida, laskmata argist ja püha seguneda. Karjus ise, asetudes argise küla ja puutumatu metsa kui püha vahele, oli ühtaegu nende eristaja ja ühendaja. Karjuse pühaduse üheks tunnuseks on ambivalentsus, mis võimaldab tal leppeosaliste *status quo* vahendamist ja hoidmist. Ta peab *kaičema* – hoolivalt kaema, kaitsma, koos hoidma – nii, et kõik osapooled oleksid rahul. Ses mõttes on ta kõrvutatav teistegi pühitsetud meediumidega, näiteks vaimulikega, kes on oma algupäralt samuti karjased. Nagu puutumatus pühakojas on välistatud argised tegevused, ei võinud ka metsavööndi pühakohtades marju korjata, rohtu kiskuda, oksi murda, jahti pidada ega kala püüda (nt Anttonen 1996: 136). Karjus tegutseb tegutsemata: lebab või istub rahulikult lõkke ääres, ei kõnni piki randa ümber järve ega karga künkaid pidi arutult karja järel, vaid tegutseb kaalutletult, kasutades vajadusel targalt otseradu ning veekogu ületamisel venet jm.

Tatjana Nikolajeva Rebagjast võtab selle kokku nii: *Väghudel ed paimenda, jougoil i sa paimenda!* (Jõuga ei saa karjatada, jalgadega ei saa karjatada.) Karjuse vaimne jõud, "tegevuseta tegevus" sisaldab endas huvitavat ambivalentsi.

Ojativepsa legend "pattulangemisest" ja vanavepsa elukorralduse lõpp

Üks meie peamisi vestluskaaslasi – Rebagjast pärit Vidla *tedai* Tatjana Jegorova – kõneles etioloogilise legendi selle kohta, kuidas tekkis kaasaja inimene, tavaline vili ning lakkas olemast algne vepsa "ürgolu". Lugu sisaldab "Jeesus kõndis mööda maad" legenditüübi jooni. Samuti seondati sedalaadi suuline pärimus sageli "kirjalikkuse autoriteeti" omava Piibliga, mida esitajad ise vaevalt lugenud olid:

Eduu oliba rišttud karvikad. Obležnad hö niku oliba. Ak kürzid pašt i šinduńe šötai tulob perťhe.

A laps lavala irdaičihes. Siť da tači vädrahe. A šinduineše käragainži: "Mitne lava om paĺlas – mugoimad ĺinnötöi ti i paĺlhad!" – Vot i päh jäiba hibussed.

Mina lugin bibliass – vepsaks om kiruded! Ńügud rugiž kazvab da ozra da nižu, jačmen da – odna om golovka. Solomka i golovka. A togda vyrasla snizu do verhu – vsje bõli golovki!

[Vanasti olid inimesed karvased. Nad olid nagu ahvid. Eit küpsetas ülepannikooke, kui Jeesus Kristus tuli tuppa. Aga laps oli kuidagi lauale pääsenud ja sirtsutas ja kuses veenõusse. Aga Kristus käratas: nagu see laud on paljas, nii saagu ka inimesed paljad! Ja vaid pähe jäid juuksed.

Seda lugesin ma Piiblist ja see oli kirjutatud vepsa keeli! Nüüdsel ajal kasvab rukis, oder, nisu ja kaer ka, üheainsa viljapeaga. Kõrs ja pea. Aga siis kasvas alt kuni üles välja – kõik oli päid täis!]

Tähelepanu väärib, et kujutletava probleemitu vepsa ürgolu, kus lokkas maast alanud rohkepealine vili ning elasid kasimata karvikolendid, lõpetab hetk, mil laps Lunastaja nähes veeämbrisse roojab. Sellest saadik tekib karvutu inimene, kel on karvad olemas vaid juustena. Samuti saab tavapäraseks ühepealine vili, mis asub kõrre otsas. Endisaegne alerukis oli tõesti põõsataoline viljasort, millel võis ühe kõrre küljes olla kuni kolmkümmend viljapead. Seoses eksten-

siivse alepõllunduse taandumisega õppisid vepslased tundma meiegi põlispõldudel kasvatatavat ühepealist rukist. Selle viljelemine sundis ka vepsa alade elanikke omandama uusi viljelustehnikaid, uut külvikorda, aga – mis peatähtis – juurutama hoopis uutel alustel toimivat karjakasvatust. Metsas karjatamine kadus, selle asemele tuli loomade söötmine kesamaadel. Ringlevpõllundusest loobudes tuli hakata põlispõlde väetama sõnnikuga. Karjakasvatuse osakaal pidi oluliselt suurenema. Alerukis, mis oli olnud küll erakordselt rohketeraline, oli nõudnud kogu suurperelt suurt ühispingutust. Nüüd, kui kadus vajadus rohkete töökäte järele, lagunes vepsa suurpere ning uued põlved otsisid tööd linnadest. Koos aletamisega kadus rida aletajatarkusi, karjataigu ja osa karjusemaagiast. Kogu elukorraldus muutus. Alerukis kadus esialgu põldudelt, peatselt ka rahva mälust. Antud legendimotiiv on oluline just seetõttu, et ta on talletanud mälestuse vepsapärasest alekultuurist.

Pärast legendis kirjeldatud "ürgpattu" tekib n-ö modernne elukorraldus, kus ei olda mitte karvased paganad, vaid hoolitsetud kristlased. See etioloogiline legend laseb aga aimata vepsa kunagist elulaadi, mille keskmes oli kultiveeritu ja metsiku rajamail kasvanud, halladele ja heitlikule ilmastikule vastuvõtlik alerukis. See kuni paarkümmend pead kasvatanud rukkisort võis mitme halva eelduse kokkulangemisel kergesti täiesti ikalduda. Nii elas alepõllundusest elatuv "vana karvane vepslane" alaliselt stiihiaist tuleneva ähvardava näljahäda ja leivakülluse vahel. Poollooduslikke inimtegevusruume, ambivalentsi ja piiripealsust modelleeriv kultuurimudel hakkas muutuma koos alepõllunduse taandumisega 19. sajandi lõpul ja 20. sajandi algul. Nii võiks koguni öelda, et see jutt muutus n-ö vanatestamentlikuks looks.

Kokkuvõtteks. Metsapärimus kultuurisõltelise ruumitaju ja kogukondlikkuse peegeldajana

Aspektierinevused kultuuriliselt konstrueeritud ruumitunnetuses võivad mõnikord viia selleni, et kuigi objektiivselt viibitakse samas geograafilises ja faktilises ruumis, asub teine oma kogemuste, hirmude ja huvidega mentaalselt hoopis teistmoodi kontseptualiseeritud ruumis. Ruumi hõlvatakse ja kogetakse erinevalt ja sellest lähtuvalt võidakse seal ka erinevalt liikuda. Ent sellised kognitiivsed aspektierinevused puudutavad kõike muudki kultuurispetsiifilist peale ruumitaju. Vepslane sooritab juba metsasfääri sisenedes tegevusi,

mis võivad meile olla mõistetavad, ent mida me ise üldjuhul ei tee. Samas aga võtame meiegi ruumi sisenedes peast mütsi või sooritame erinevaid toiminguid künnist ületades. Üldjuhul ei sunni kokkuleppelised juhised meid metsas kuidagi eriliselt käituma. Ometigi võidakse kodus millegi peale kosta, et ega sa metsas pole või soovitatakse hoopis metsa minna. Midagi metsa ja kodu vastandusest ja sellega seonduvast moraalikoodeksist on meiegi keelemälus veel tallel.

Rituaalse käitumise üks ülesanne on olnud tihendada ja lihtsustada argikogemust ja igapäevasuhtlust n-ö ökonoomsusprintsiipi järgides. Ei ole kuigi mõttekas selgitada igale põlvkonnale või kogukonnaliikmele eraldi ja üksipulgi, miks ja kuidas on midagi mõistlik teha. Uskumuste ja rituaalide puhul on tegu tüüpsituatsioonide kinnistamisega kollektiivses mälus. Parima tulemuse saavutamiseks antakse olulised teadmised edasi tihendatud rituaalidraamale ja usundilistele vormelitele toetudes. Nende abil luuakse eristavaid piiranguid (nt lubadus, vanne, tabu jm). Aletamis- ja karjusekultuuri ei sätesta mõistagi kiriku poolt kehtestatud või tsiviilseadused, vaid suulised – ent paljuski samalaadsed ja sealjuures küllaltki komplitseeritud – kokkulepped.

Elatisökoloogia ja sootsiumi huvide suhe metsapärimusega on ilmne. Argikäitumise korrastamiseks kehtestatakse rituaali ja narratiivi abil teatavaid kultuurimudeleid. Siinkohal võib rääkida ka pärimuslike elatisökoloogiliste praktikate käigus kujunenud metafooridest, mis aitavad argitegelikkust lihtsustada, olulisi eristusi kehtestada. Või nagu ütlevad Lakoff ja Johnson (2011: 276): "Rituaalide abil hoitakse osaliselt alal neid metafoore, mille põhjal elame…" Sellised kognitiivsed orientiirid markeeruvad enamasti ikka siis, kui ületatakse piire: antud juhul siis metsa ja koduümbruse vahel (minnakse marjule, jahile, lastakse karja metsakarjamaale jm), samuti siis, kui keegi stiihiasse ära eksib. Need kogemuslikud tunnetusüksused formeeruvad omakorda folkloorseteks žanrideks näiteks metsapärimuses: palveloitsudes, ilmutuspärimuses, eksimisjuttudes, metsarüpest päästmise või sealt pääsemise lugudes.

Metsalugusid kõneldes virgus Galina alati silmnähtavalt, isegi haige või roidununa. Metsaga seotud juturepertuaar aktualiseerus kergesti ja selle esitamine polnud kantud üksnes ajaviitelisusest või põnevusest. Selles peitus peale pelu millegi/kellegi vägevama ees ka vastastikkust lugupidamist, rõhutatud kogukondlikkust. Metsapärimuses ilmnevad selgelt jagamise ja usalduse (usu) algelemendid. Niisiis, võib arvata, et neid tuumhoiakuid kujundati vepsa kultuuris paljuski suhtes metsaga, mis ju nii põhielatise (karjakasvatamise ja

aletegemise) kui ka kõrvalelatiste (metsaandide kogumise, kalapüügi ja jahi) puhul sundis pidevalt enesega arvestama. Nagu eelpool öeldud, moodustas mets vepslase kaasteadvuse, olles tema enesetaju oluline määraja. Vepslase argielu saatsid palveloitsud, lubadus- ja lepitusannid, mis moodustasid olulise osa nii kogukonna-sisesest piiriülesest suhtlusest kui ka sotsiaalsusest. Kujutelmad emandate-isandate palumisest-kostitamisest ja nende heldusest-karmusest, samuti meelevaldsusest omandavad paiguti ka kristlikke jooni. Ometi ei avaldu kristlik neis enamasti mitte dogmadena, vaid hoopis üsna hägusa kujutlusena vanahalvast. N-ö vepsapärase kristluse on vorminud arusaamad metsastiihia ja koduringi vastandumisest ning rohked metsaga seotud jutumotiivid (nt Raudalainen 2009: 172–175; Salve 1997: 158–161). Galina otsis oma eripärasele elutundele kinnitust fraasis *Mi-śe om…* (aga midagi ju on…). Ja see "miski" ei ole tema kujutluses kindlasti mitte kõrgem Jumal kristlikus mõttes ega ka mingi panteistlik (Jumal on kõikjal) vägi, vaid pigem konkreetne looduspärane vägi, mida olen eelpool nimetanud metsastiihiaks, metsaisaks või lihtsalt metsaks.

Metsa ja koduümbruse vahelise vastanduse mudelit on võidud rakendada ka kogukondlikkuse mõtestamise eri tasandeil (kogukondlik vahetus, ühisabitoimingud jm), aga ka üksikisiku enesepildi kujundamisel teise (võõras, vastassugupool jm) kaudu. Nii metafoorid kui ka kultuurimudelid on ju kujunenud "… tänu meie pidevatele vastasmõjudele füüsilise, kultuurilise ja interpersonaalse keskkonnaga" (Lakoff & Johnson 2011: 273). Rituaalide kaudu kinnistatavates kultuurilistes metafoorides peaks nägema mõistevõrgustikke, mis aitavad alal hoida keskseid kogukondlikke tuumhoiakuid: kohustusi, lubadusi jm.

Rituaalsele ja poolrituaalsele maastikutõlgendusele on kolmanda mõjurina lisanud kahtlemata huvitavaid tõlgendusvarjundeid õigeusuliturgia oma näitemänguliste elementidega. Vepsa usundisse on pidevalt laenunud kristlikke liturgilisi elemente, on toimunud kohandamist, sulandumist, aga ka rööbiti säilinud pikaaegseid praktikaid. Üldse on kogu läänemeresoome keelealal (soome, karjala, vepsa, vadja, eesti, liivi) aastasadade jooksul loodusstiihiate ja poollooduslike kultuskohtade hõlvamisel toimunud selliseid arenguid, millest ühed on viinud demoniseerimisele, teised erilähteliste usundiliste praktikate stiihilisele sulandumisele, kolmandad aga kristlike kultusvormide võidukäigule. Tänapäeva vepsa kogemus selles vallas peegeldab kõiki mainitud etappe, pakkudes nii võimalikke tajupsühholoogilisi kui ka usundifenomenoloogilisi seletusmudeleid teistegi läänemeresoome rühmade vastavate rahvausundiliste nähtuste tõlgendamiseks.

Kommentaarid

[1] Vanasti oli seal kaldapealne väga ilus… *Randańe / randeine* tähendab vepsa aladel kodukanti või -küla, mis üldjuhul asetses järve või jõe ääres (nt PfnR 2003: 448). Ka vepslaste ajalehe *Kodima* esialgne pealkiri oli just *Kodirandaine*.

[2] Artiklis esitatud pikemate žanripäraste juttude foneetilise transkriptsiooni on üle vaadanud Marje Joalaid. Lühemad ja tekstis esinevad vepsakeelsed tekstinäited, on lugemise hõlbustamiseks esitatud lihtsustatud kirjaviisis.

[3] Läänekirikute kalendreis küünlapäevana tuntud tähtpäev on püha, mil Neitsi Maarja toob Jeesuse esmakordselt templisse. Selles on nähtud sümboolset Vana ja Uue Testamendi ühinemist Jeesuse isikus. Samas on pärimuskultuurile laiemalt omane järjekestvuse tagamise idee pühades ja pühaduses. See kajastub hästi tähtpäeva algtüves *(v)stret-ić(sja)* – kokku saama, kohtuma jm. Seesama semantika peegeldub ka vadja *čihlago*-pühas, mil perenaised püüdnud lepitusande tehes saada tagatisi eelseisvale harimis- ja karjatamisperioodile (vt Ariste 1969: 21). Võib oletada, et seegi on saanud oma nime *sreteńe*lt? Kirikukalendri pühade ja nimetustega on läbi aegade kleeruse poolt integreeritud elatisökoloogilise taustaga varasemaid töökalendripühi. Kui ühed olid kinnistatud ühele kindlale kuupäevale (*sreteńe*), siis teised tähistasid esialgselt vaid perioode (võinädal, vastlad, jõulud jm). Nende vahel on mitmeid vastastikuseid tähendusseoseid ja triivimisi.

[4] Kalendaarsete külapühade (*prestolńed praznikad*) ja ebaregulaarsete tõivutusandidega seonduvate pühade (*zavetńed praznikad*) kohta vt Vinokurova 1994: 24; Platonov 2007: 244–245; samuti Raudalainen 2011.

[5] Seda Jumalaema ilmumiskuju peeti siinkandis koguni nii võõraks, et teda ei arvatud pärinevat Venemaalt, vaid hoopis Tšehhimaalt.

[6] Vernakulaarse heaks näiteks keskvepsas on ristimispraktikad, mida on kodus läbi viinud tavainimestest autoriteedid. Kohtusime korduvalt inimestega, keda oli ristinud kas vanaisa või keegi *babeińe*.

[7] Seda, et teadjaroll on varasematel aegadel võinud sageli kuuluda ka meestele, võib järeldada lõunavepsa materjalide põhjal (suuline teade Marje Joalaiult 10.04.2014).

[8] *Püha*-nimetuse esinemuse kohta Vepsas, Soomes, Karjalas ja saami aladel vt Anttonen 2010: 160. Teooria pole sugugi uus ja selle alged ulatuvad Soome usunditeaduse rajajate Martti Haavio, Uno Harva, Aarne Tallgreni, Asko

Vilkuna jt tähelepanekuteni (vt Anttonen 1996: 112–126). Maastikust tulenevate kultuuriliste mudelite ja metafooriliste "ülekannete" kasutamine usundilises mõtlemises on samuti kognitiivne tõsiasi (nt Lakoff & Johnson 2011: 35–38). Enda rühmakuuluvuse, minapildi või argitegevuse tõlgendamine saab niisiis toimuda peamiselt kohast lähtuvate metafooride abil.

[9] Seda teemat olen põgusalt käsitlenud ka isiku-uurimuses ühe põhjavepsa naise kohta (Raudalainen 2008; samuti Arukask & Raudalainen 2012).

[10] Ma pole mingi õige kristlane.

[11] Vastavaid leige kristluse juhtumeid käsitleb ka Kaija Heikkinen (2006: 150–156).

[12] Näiteks jüripäeva karjalaskmise ajal on lausutud palveloits: *Mec-emagaižed-mec-ižandaized, carid-caricaized*, *paimuded, kivudad-kandeized, sohuded-puhuded. Pästkai minun živataiňe mecha śömha-jomha. Śötkad-jotkad. Kaitkat-paimetkad – a ehtkoičul koťhe ajagad!* [Metsemandad-metsisandad, kuningad-kuningannad, karjused, kivid-kännud, sood-puud. Laske mu loomad metsa sööma-jooma. Söötke-jootke. Kaitske-karjatage – aga õhtul ajage koju!]

Olles sunnitud ööseks metsa jääma, tuli lausuda palveloits: *Kuźane-kuźane, pästa mindai öks. Lämbita, śöta, jota i paneta*! [Kuuseke-kuuseke, lase mind ööks. Soenda, sööda, jooda ja lase magada!] Seejärel tehtud kolmekordne rist kirvega (Gadlo *et al.* 2000: 150). Lisaks on võidud lausuda: *Kuźaiňe, matuška, päšta mindai öks!* [Kuuse-emake, lase mind ööks!] Kuusk on siin isikustatud emaliku olendina, võib-olla isegi sünkreetselt Jumalaemana. Viimane tuleneb asjaolust, et kuusepuu külge paigutati Jumalaema ikoone.

[13] Vt veel Vinokurova 2005: 139–143; Salve 2005: 113; samuti Salve 1995. Peale metsastiihia võib vepslaste pärimuslikus elutundes rääkida ka vee- ja äikesestiihiast. Viimane omab koguni *jumala* nime (nt Vinokurova 1994: 22–23).

[14] On huvitav, et vepsa metsapärimus kõneleb valdavalt isandatest-emandatest (*ižandaized-emagaižed*) ja metsarahvast (*narod*, *kans*) neutraalselt, ent uuemas argumentatsioonikihistuses on see "teine" demoniseerunud, mis ilmneb *čortu* ja *besa* mainimistes (vt ka Salve 1995: 359–360).

[15] Keskvepslastel on tuntud muistendid ja memoraadid haldjarajal tukastamise ja sellele (ajutise) eluaseme tegemise kohta.

[16] Üks meie vepsa informantidest oli koguni võimeline kirjeldama meie endi koduhaldjaid, kellest üks oli lühike, paks ja inetu naisterahvas ning teine pikk, sale ja kena poiss.

[17] Nagu metsavööndi rahvastel ning pea kõigil läänemeresoomlastel, on vepslastelgi üldtuntud eksimise puhul riiete seljast võtmine, nende ümber pööramine, raputamine ja "välja väänamine". Nii vabanetakse eksitaja lummusest, hakatakse nägema ümbrust jälle "argise" silmaga ja väljutakse "vanahalva jälgedelt". Sarnase tüüpilise enesekohase kogemusjutu kõneles meile Galinagi.

[18] Olgu mainitud, et Galina kui suurepärase jutustaja metsarepertuaaris võis täheldada ka rohket jutupärastamise esteetikat: kolmarvu pruukimist, dramaatilist olevikku, jutupäraselt taotluslikku kordust ja gradeerumist. Väärib mainimist, et Galina lülitus aeg-ajalt ümber ka vene keelele. Konkreetsel puhul toimub järve-episoodi juures ümberlülitumine ehk sellepärast, et tegu oli ju vene kalameestega. Mõnikord ei olnud aga keelejuht lõpuni kindel, kas küsitlejad ikka tõesti tema kõneldust aru said. Siis võis ümberlülitus toimida kui kommunikatsiooni tagamise vahend.

[19] Pihlaka puhul on täheldatud, et pikne temasse ei löövat, mis võib olla põhjuseks, et ta ülendati skandinaavia mütoloogias piksejumala enese kaasaks (nt Anttonen 1996: 127). Pihlakas, nagu kadakas (nt Vinokurova 1988: 11–12), on olnud vepslastegi silmis väega puu. On oletatud, et nende austamine võib olla siiski kristliku taustaga, sest kummagi marja otsas on rist. Arutelu selle üle, kas ja kuivõrd see on kristlik või mitte, on ehk mõneti tulutu, sest küllap selles on nii vanapärast kui ka uustõlgendust, nagu on arvatavasti ka nõudmiste esitamisel metsaväele ristide valmistamine. Pihlakale on igatahes omistatud erilist tõrjeväge. Käesolevas, nagu ka mitmetes teistes teadetes, on metsaisa võrdsustatud vanahalvaga (ka Stark 2002; Rainio 1994: 89). Nähtavasti on kristluse ajel metsavägi demoniseerunud, omandades lõpuks "sortsliku" karakteri (ka Raudalainen 2008). Sama hästi võib aga siinkohal eeldada ka kahe usundilise alge sulandumist.

[20] Võttes arvesse Galina jutustajaannet võib ka oletada, et siin esinev kolmarv on üks jutupärastamise struktuurielemente.

[21] Siinkohal võib esitada oletuse, et *ümbarduz* seondub eeskätt suulise ja seega vanema pärimusega, samas, kui venelaenuline *obhod* märgiks juba kirjalikult vormistatud "lepingut".

[22] Vt karjusemaagia ja *ümbarduz*e kohta Madis Arukase artiklit käesolevas kogumikus.

[23] Kuna inimtegevus tingib putukate ja näriliste rohkuse, siis elutsevad poolloduslikes inimtegevusruumides alati ka neist toitujad. Kahepaiksusega on seondatud väge, mis on köitnud paljude maailma rahvaste usundeid. Konna on peetud kariloomade, eriti piimaandjate, hingeloomaks nii indogermaani kui ka soome-ugri rahvaste seas.

[24] Veri esindab kogukonna ühist ainelist substantsi, mille välja voolamine märgib vereohvri puhul püha ja argise (puutumatult tabulise ja igapäevase) eristamist ja samaaegset koondamist üheks tervikuks. *Pühä*-sõna etümoloogia taandatakse indoeuroopa algkeele tüvele **ueik-* – 'lõikama, eristama'. Sõna seondub germaani sõnadega *victim* – 'ohver' ja *weih(a)* – 'püha'. Nii opereeritakse ritualistikas enamasti vastanditega: sees- ja väljapool, vasak-parem, püha (puhas) – argine (eba-puhas) (vt Anttonen 1996: 83–84, 92, eriti 106–118). Verelaskmine võib seega põhimõtteliselt olla vaid sakraalselt kontrollitud rituaali osa ja väljapool püha ja rituaalselt markeeritut (st argiselt) on vere valla päästmine tabu.

[25] Mantsinsaares peeti *härkäjuhla* e *härkinpäivä* iljapäeval ning Lunkulansaares *pokin-* e *pässinpäivä*. *Sic!* – Neiski tuleks tähele panna pühapaikadega seonduvat "saarelisust".

[26] Vadjalastelt ja isuritelt on tuntud (h)laari- (Floros ja Lauros), peetri- ja eeliapäeva vereohvrid (Västrik 2007: 110, 114 ja 134). Eestist on muidugi ajalooliselt tuntuim nn "Pikse palves" kirjeldatud härjaohver, ent Võrumaal on Eesti Rahvaluule Arhiivi kogude põhjal teada ka valge oina ohverdamisi (nt Kütt 2007: 205). Vereohvriga seonduva püha olemasolust olen teinud märkmeid Ingerimaa lõunapoolseimast kihelkonnast Koprinas, kus karjatamisperioodi lõpus leidsid aset *Pukin-pässin pyhät*, mil tuldi kokku, tapeti "päss", söödi-joodi ja pidutseti. (Vereohvri kohta Karjalas ja Ingeris laiemalt vt Sarmela 1994: 107.) "Vereliisk" kui mingit toimingut sakraalseks muutev rituaalne akt oli tuntud muu hulgas setode "Peko papi" valimise juures (vt Hagu 1987). Tegu on usundilise arusaamaga, et vere päästmine on sallitav vaid sakraalses kontekstis ja sealjuures tehtu, otsustatu või toimunu omandab legitiimsuse, toimides näiteks lubaduse või vandena.

Allikad

Aastatel 2008, 2009 ja 2011 Eesti Teadusfondi grandi nr 7385 poolt toetatud välitööde materjalid.

Kirjandus

Anttonen, Veikko 1996. *Ihmisen ja maan rajat. 'Pyhä' kulttuurisena kategoriana*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 646. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Anttonen, Veikko 2010. *Uskontotieteen maastot ja kartat*. Tietolipas 232. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Ariste, Paul 1969. *Vadja rahvakalender*. Eesti NSV Teaduste Akadeemia Emakeele Seltsi toimetused 18. Tallinn: Valgus.

Arukask, Madis 2009. Kesk-Vepsa teadjaga vesteldes: erinevad maailmapildid ja rollid. Annuk, Eve (koost, toim). *Paar sammukest. Eesti Kirjandusmuuseumi aastaraamat XXV*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, lk 122–145.

Arukask, Madis & Raudalainen, Taisto 2012. Autobiographical and Interpretative Dynamics in the Oral Repertoire of a Vepsian Woman. Bowman, Marion & Valk, Ülo (toim). *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief.* Sheffield, Oakville: Equinox, lk 107–142.

Bowman, Marion & Valk, Ülo 2012. Introduction: Vernacular Religion, Generic Expressions and the Dynamics of Belief. Bowman, Marion & Valk, Ülo (toim). *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief.* Sheffield, Oakville: Equinox, lk 1–19.

Gadlo, Aleksandr & Novožilov, Aleksei & Tšistjakov, Anton & Jegorov, Sergei 2000. Study on the Ethnic Contacts on the Territory of South Ingria and in the Zone of the Vepsian-Russian Boundary. Teinonen, Markku & Virtanen, Timo (toim). *Ingrians and Neighbours. Focus on the Eastern Baltic Sea Region.* Studia Fennica, Ethnologica 5. Helsinki: Finnish Literature Society, lk 122–152.

Hagu, Paul 1987. Setukaisten sadonjumala Peko. Virtanen, Leea (toim). *Viron veräjät. Näkökulmia folkloreen.* Tietolipas 105. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, lk 145–159.

Heikkinen, Kaija 2006. *Metsänpelko ja tietäjänaiset. Vepsalaisnaisen uskonto Venäjällä.* Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Hiiemäe, Mall 2001. Maastik ja kohapärimus. Palang, Hannes & Sooväli, Helen (toim). *Maastik: loodus ja kultuur. Maastikukäsitlusi Eestis*. Publicationes Instituti Geographici Universitatis Tartuensis 91. Tartu: Tartu Ülikooli Geograafia Instituut, lk 86–95.

Joalaid, Marje 1998. *Vepsäläisten asuma-alueet ja niiden hallinnollinen jako kautta aikojen*. Suomen kielen päivä 13. nov. 1997. Tallinn: TPÜ Kirjastus, lk 10–33.

Joalaid, Marje. Vepslastest ja vepsa keelest. *Fenno-Ugria asutuse koduleht* (http://www.fennougria.ee/index.php?id=19761#.U4hHDlO2mSo – 02.02.2016).

Järvinen, Irma-Riitta 2004. *Karjalan pyhät kertomukset. Tutkimus livvinkielisen alueen legendaperinteestä ja kansanukson muutoksista*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 962. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Kaivola-Bregenhøj, Annikki 1996. *Narrative and Narrating. Variation in Juho Oksanen's Storytelling*. Folklore Fellows' Communications 261. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

Keinänen, Marja-Liisa 2003. Religious Ritual Contested. Anti-religious Activities and Women's Ritual Practice in Rural Soviet Karelia. Ahlbäck, Tore (toim). *Ritualistics. Based on Papers Read at the Symposium on Ritualistics at Åbo on the July 31 – August 2, 2002.* Turku: Åbo Akademi University Printing Press, lk 92–117.

Kormina 2006 = Кормина, Ж. В. Религиозность русской провинции: к вопросу о функции сельских святынь. Кормина, Ж. В. & Панченко, А. А.& Штырков, С. А. (toim). *Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии.* Санкт-Петербург: ЕУСПб, lk 130–150.

Kurs, Ott 1997. Vepsa ja vepslased. *Kleio* 3, lk 23–30.

Kurs, Ott 2001. The Vepsians: An Administratively Divided Nationality. *Nationalities Papers: The Journal of Nationalism and Ethnicity* 29 (1) / March, lk 69–83 (http://dx.doi.org/10.1080/00905990120036385).

Kährik, Aime 1990. Kaduvuse tuhanded vormid: Vepslased 20. sajandil. *Akadeemia* 8, lk 1595–1613.

Kütt, Auli 2007. Maarahva pühade puude ja puistutega seotud käitumisnormid. *Looduslikud pühapaigad. Väärtused ja kaitse.* Õpetatud Eesti Seltsi Toimetised 36. Tartu, lk 185–212.

Lakoff, Georg & Johnson, Mark 2011. *Metafoorid, mille järgi me elame*. Tallinn: TLÜ Kirjastus.

Lönnrot, Elias 1980. *Matkat 1828–1844*. Helsinki: Weilin+Göös.

Mullonen, Irma 2005. Vepsän etnisen alueen muodostuminen paikannimien perusteella. *Vepsä. Maa, kansa, kulttuuri.* Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1005 & Tampereen Museoiden Julkaisuja 81. Tampere: Tampereen museot & Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, lk 48–62.

Mullonen 2008 = Муллонен И. И. *Топонимия Заонежья: словарь с историко-культурными комментариями.* Петрозаводск.

PfnR 2003 = Клементьев, Е. И. & Шлыгина, Н. В. (toim). *Прибалтийско-финские народы России.* Серия "Народы и культуры". Институт этнологии и антропологии имени Н. Н. Миклухо-Маклая. Москва: Наука.

Platonov 2007 = Платонов, Е. В. Сакральная топография деревень в нижнем течении р. Шелонь (исследования в округе бывших Илеменского, Ретенского и Скнятинского погостов). *Антропологический форум* 7. Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) и Европейский университет, lk 231–280 (http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/007/07_06_platonov_k.pdf – 02.02.2016).

Rainio, Jussi 1994. Muinaisuskontoon ja kristinuskoon liittyviä aiheita äänisvepsäläisissä arvoituksissa. Heikkinen, Kaija-Helena & Mullonen, Irma (toim). *Vepsäläiset tutuiksi. Kirjoituskia vepsäläisten kulttuurista.* Karjalan kielen tutkimuslaitoksen julkaisuja 108. Joensuu: Joensuun Yliopisto, lk 87–118.

Raudalainen, Taisto 2003. The Northern-Khanty Bricolour: The Religious Ritual of Por and its Context. Leete, Art & Valk, Ülo (toim). *Studies in Folk Culture* I. Papers Delivered at the Symposium "Sacred and Profane in the Dialogue of Cultures". Tartu: Departement of Estonian and Comparative Folklore, Departement of Ethnology, lk 77–94.

Raudalainen, Taisto 2008. Lääne- ja Kesk-Ingeri ravitsemisjutud: Esituskontekst, motiivid, toimingud. Västrik, Ergo-Hart (toim). *Kes kõlbab, seda kõneldakse. Pühendusteos Mall Hiiemäele.* Eesti Rahvaluule Arhiivi Toimetused 25. Tartu, lk 169–215.

Raudalainen, Taisto 2009. Ďazarve Maria narratiivsed elumustrid. Repertuaarianalüütiline isiku-uurimus. Annuk, Eve (koost, toim). *Paar sammukest. Eesti Kirjandusmuuseumi aastaraamat* XXV. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, lk 146–191.

Raudalainen, Taisto 2011. Visiting Holy Sites and Telling about them by the Vepsians of Ojat-River. *Congressus XI. Internationalis Fenno-Ugristarum, Piliscsaba, 9. – 14.08.2010. Pars VI. Dissertationes symposiorum ad linguisticam.* Piliscaba: Reguly Társaság, lk 297–305.

Sahlins, Marshall 2000. *Culture in Practice. Selected Essays*. New York.

Sahlins, Marshall 2002. *Saared ajaloos*. Tallinn: Varrak.

Salve, Kristi 1995. Forest Fairies in the Vepsian Folk Tradition. Kõiva, Mare & Vassiljeva, Kai (toim). *Folk Belief Today*. Tartu: Estonian Academy of Sciences, Institute of the Estonian Language & The Estonian Museum of Literature, lk 413–434 (http://www.folklore.ee/rl/folkte/sugri/vepsa1.html – 02.02.2016).

Salve, Kristi 1997. Vepsa õigeusk: Ka metsas võib palvetada. *Lee* 4. *Ümin*. Tartu: Eesti Rahva Muuseumi Sõprade Selts, lk 153–169 (http://www.folklore.ee/rl/folkte/sugri/vepsa/palve1.htm – 02.02.2016).

Salve, Kristi 2005. Vepsäläisestä folkloresta. Saressalo, Lassi (toim). *Vepsä. Maa, kansa, kulttuuri*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1005 & Tampereen Museoiden Julkaisuja 81. Tampere: Tampereen museot & Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, lk 86–115.

Sarmela, Martti 1994. *Suomen perinneatlas. Suomen kansankulttuurin kartasto* 2. Folklore. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 587. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Stark, Laura 2002. *Peasants, Pilgrims and Sacred Promises. Ritual and the Supernatural in Orthodox Karelian Folk Religion*. Studia Fennica, Folkloristica 11, Helsinki: Finnish Literature Society.

Strogalštšikova, Zinaida 1993. *Vepsäläisten uudelleensyntyminen on alkanut*. Carelia 5, lk 133–141.

Strogalštšikova, Zinaida 2005. Vepsän kieli muutosten kynnyksellä. Saressalo, Lassi (toim). *Vepsä. Maa, kansa, kulttuuri*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1005 & Tampereen Museoiden Julkaisuja 81. Tampere: Tampereen museot & Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, lk 171–180.

Strogalščikova, Zinaida 2008. *Vepsläižed. Istorii-etnografine tedosanudez*. Bibliotheca Fenno-ugrica. Petroskoi: Periodika.

Vinokurova 1988 = Винокурова, И. Ю. Ритуал первого выгона скота на пастбище у вепсов. *Обряды и верования народов Карелии*. Петрозаводск, lk 4–26.

Vinokurova 1994 = Винокурова, И. Ю. *Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX – нач. XX в)*. Санкт Петербург: Наука.

Vinokurova, Irina 2005. Vepsäläisten mytologis-uskonnollisista käsityksistä. Saressalo, Lassi (toim). *Vepsä. Maa, kansa, kulttuuri.* Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1005 & Tampereen Museoiden Julkaisuja 81. Tampere: Tampereen museot & Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, lk 136–151.

Västrik, Ergo-Hart 2007. *Vadjalaste ja isurite usundi kirjeldamine keskajast 20. sajandi esimese pooleni. Alltekstid representatsioonid ja tõlgendused*. Dissertationes folkloristicae universitates Tartuensis 9. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.

Whitehouse, Harvey 2002. Implicit and Explicit Knowledge in the Domain of Ritual. Anttonen, Veikko & Pyysiainen, Ilkka (toim). *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*. London, New York: Continuum, lk 133–152.

Summary

Oyat Vepsians' forest lore as presented by Galina Ershova

Taisto Raudalainen

Keywords: analysis of repertoire, cognitive interpretation of religion, memorates, narrative genres, patron saint holidays, semi-natural holy places, vernacularity

The article gives an overview of the forest lore obtained from Oyat Vepsian narrator Galina Ershova. Galina was born into the family of a herder and assarter, and has spent part of her life in Kurba forest industry settlement. The tributaries of the Oyat River, as well as lakes and large forested areas have been the dominant factors shaping her personal cognitive capabilities and the culture-based figurative language she uses to describe her experience. Things experienced in the forest and related with its elements have given rise to a specific narrative genre, involving pledge, appearance, and straying narratives, as well as tales about local healers and witch-herders. Experience is unleashed and experience narratives are organised by means of temporal-spatial relationships between forest and domestic spheres, natural and sacral, between cultural norms and their breaches. In addition to this, Vepsians' time is closely structured by moving and immovable holidays in the Orthodox calendar, especially so-called patron saint holidays. The narrative genres discussed in the article enable to describe one's experience, on the one hand, from the point of view of canonical Christian sacrality and, on the other, from the point

of view of a holiday experience on the edge of Christianity, outside, or even opposite. Typical motifs of forest lore could be heard at the meetings of village people but also, interweaved in biographical presentations, to define everyday reality and explain tactile, synesthetic, or dissonant border experience. It has been sensible to share these meaning linkages resulting predominantly from subsistence ecology within the community.

https://doi.org/10.7592/Sator.2016.16.salve

Vepsa rahvameditsiini mõnest aspektist

Kristi Salve

Teesid: Artikkel põhineb olulises osas autori aastakümnete jooksul tehtud välitööde käigus kogunenud ainestikul. Lisaks on autor leidnud materjali trükistest, mis enamasti on keeleteadusliku iseloomuga: eeskätt tekstikogumikud, kuid ka uurimused, sõnaraamatud. Isegi ilukirjandus on andnud allikmaterjali. Muidugi on autor kasutanud ka rahvameditsiini-alaseid uurimusi – kahjuks on neid otse vepslaste kohta vähe, kuid võrdlusmaterjali pakuvad ka teiste rahvaste kohta kirjutatud tööd.

Üks artikli keskseid tõdemusi on vepsa rahvameditsiini suur elujõud veel 20. sajandi lõpus. Kuigi tihti on rahvaarstidest kõnelemise alguses nimetatud nende juurest abi otsimise põhjenduseks asjaolu, et "vanasti ju haiglaid polnud", on selliste avalduste taga pigem ettevaatus: võõrale ei taheta näidata, et vepslased on mahajäänud, harimatud jne, sest ametlik diskursus on seda just nii hinnanud. Tegelikult ei kasuta rahvaarstide abi ainult vanad inimesed, vaid ka nende lapsed ja lapselapsed kodukülas puhkuse veetmise ajal.

Huvitavad on rahvameditsiini ja akadeemilise meditsiini vahelised suhted vepsa külades 20. sajandi teisel poolel. Üldjuhul on rahumeelselt tööpõldu jagatud. Inimesed, kes küll kasutasid rahvaarstide abi, ei vastandanud seda akadeemilisele meditsiinile. Harvadel juhtudel, kui seda on tehtud, on enamasti peetud tõhusamaks just rahvameditsiini. Samas on viimaste sugupõlvede ajal arsti- (enamasti siiski keskastme meditsiinitöötajate) abi tänulikult ja ilma kriitikata vastu võetud. Süstimine ja tablettide võtmine on vanemate põlvkondade silmis peaaegu maagilised tegevused.

Vepsa rahvameditsiini elujõu konstateerimise kõrval on artiklis pööratud tähelepanu ka ravivõtete jagamisele ratsionaalseteks ja maagilisteks, mida etnoloogid-folkloristid sageli kasutavad. Sellise jaotuse produktiivsus

tundub kahtlasena. Taimravi, massaaži jms esiletõstmine on pigem ideoloogiliselt põhjendatud, samas kui traditsioonikandjad seavad ühemõtteliselt esiplaanile loitse, palveid, pühitsetud vett ja muid selgelt uskumuslikul alusel olevaid võtteid. See on seotud asjaoluga, et ka haiguste etioloogia on valdavalt usundilise tagapõhjaga.

Võib eeldada, et kuni elab (praegu küll valdavalt pensionäridest elanikkonnaga) vepsa küla, on seal oma koht ka rahvameditsiinil ja -arstidel. Muidugi toimub muutusi ka 21. sajandil nagu eelnevalgi, ning nende jälgimine oleks edaspidigi vajalik.

Märksõnad: loitsud, rahvaarstid, rahvameditsiin, rahvausund, ratsionaalne ja maagiline, ravimtaimed, vepslased

Sissejuhatuseks

Vepsa rahvameditsiini on vähe uuritud – isegi veel vähem kui selle rahva vaimse kultuuri muid tahke. Selle lausega võib päris julgesti alustada veel mitut artiklit, sest väidetu jääb kehtima nii pärast käesoleva põgusa vaatluse kui ka mõne kaalukama käsitluse ilmumist. Kui vepsa rahvausundi uurimine on 21. sajandi esimese kümnendiga astunud üsna jõulisi samme monograafiate, koguteoste ja artiklite näol, siis rahvameditsiin on paremal juhul leidnud käsitlemist muu kõrval. Sealjuures on tegemist äärmiselt huvitava nähtusega.

Kõigepealt paar sõna sellest, mis on praeguseks kasutada vepsa rahvameditsiini kohta teadmiste ammutamiseks.

Vaadates üle tänapäevani vepsa keele ja rahvakultuuri kohta ilmunut, näeme, et trükiseid, millest võib leida mõnesugust allikmaterjali, on üsnagi palju ja valik on mitmekesine. Siia kuuluvad keelenäidete kogumikud, sõnaraamatud, etnograafilised kirjeldused, uurimused rahvakultuuri muudelt aladelt, kus rahvameditsiini puudutatakse möödaminnes, matkamuljed, isegi ilukirjandus jne. Kuigi vähe, leidub ometi ka spetsiifilisemaid väljaandeid. Esimesena peab kindlasti nimetama just rahvameditsiinile keskendatud publikatsiooni teenekalt Soome vepsa-entusiastilt Jussi Rainiolt. Materjalipublikatsioonina on see hindamatu väärtusega usaldusväärsuse tõttu. Oma kirjapanekud on J. Rainio nimelt teinud Äänis-Vepsas koduses õhkkonnas oma ämmalt (Jussi Rainio oli Teise maailmasõja ajal abiellunud vepsa neiuga) ja selle õdedelt, kellele ta oli omainimene (Rainio 1973). Teises rahvameditsiinispetsiifilises artiklis on Petroskoi uurijad Irina Semakova ja Valentina Rogozina (Semakova & Rogozina 2006) tuginenud ühelt poolt suurte teenetega tandemi Maria Mulloneni ja Maria Zait-

seva tekstikogumikule ja sõnaraamatule (Zaitseva & Mullonen 1969; Zaitseva & Mullonen 1972), kasutades neis leiduvat meditsiinialast teavet, teiselt poolt ka iseeneste poolt erinevatelt vepsa murdealadelt kogutule. Nagu selgub, on kogutud ja tõenäoliselt 20. sajandi viimastel aastakümnetel talletatud materjal vägagi huvipakkuv. Artiklis on tutvustatud ravimtaimi, antud ülevaade terminoloogiast ning vaadeldud paljude haiguste põhjusi ja raviviise. Suurel osal viimastest on uskumuslik alus. Päris loomulikuks võib pidada asjaolu, et lüheldases artiklis pole jagunud ruumi rahvaarstide iseloomustamiseks, samuti jääb puudutamata küsimus rahvameditsiini vahekorrast n-ö kooli- või akadeemilise meditsiiniga. Madis Arukase käsitlus (Arukask 2009) lähtub seevastu just konkreetsest rahvaarstist, keda ta on koos oma välitöökaaslase Taisto Raudalaineniga intervjueerinud ja püüdnud avada tema mõttemaailma. Tema käsitlus on J. Rainio ning I. Semakova ja V. Rogozina publikatsioonide otsese vastandina tugevalt teoreetilise kallakuga.

Loodan niisiis, et minu järgnev käsitlus suudab senistele ometi midagi lisada. Selle aluseks on suures osas mu enda rohkem kui kolmekümne aasta jooksul vepslaste seas tehtud välitööde käigus talletatu, mis pole alati helisalvestatud, vaid kirja pandud tagantjärele ja konspektiivselt märkmevihikusse või ka ainult mällu jäädvustunud asjakohased katked loendamatutest tutvumis- ning tee ja teadjate järele küsimise vestlustes – olgu siis külatänaval, poes, Vidla bussijaamas, surnuaias või muudeski paikades. Ka juba kellegi kodus teelauas istudes pole pikemast küsitlemisest-salvestamisest erinevatel ja värvikatelgi põhjustel alati asja saanud, aga midagi huvipakkuvat möödaminnes kõrva taha panna on siiski leidunud. Arvan, et just see väga paljude inimestega suhtlemisel kogunenud killukestest kokku pandud mosaiik võimaldab ehk konkreetsete ravivõtete kõrval näha üldisemat ja põhimõttelisemat. Küsimused, mis mulle kõige suuremat huvi pakuvad, on esiteks see, kas ja kuivõrd on rahvameditsiini uurijate vastandus *maagiline – ratsionaalne* ülepea relevantne; ja teiseks see, kuidas on pärimuslik ja akadeemiline meditsiin aastakümnete viisi kõrvuti toimides teineteisega arvestanud ja kohanenud.

Loomulikult olen lisaks kogutule kasutanud arhiivides ja kirjanduses leiduvat ainestikku. Varasemad kirjapanekud ja publikatsioonid annavad enamasti napi ja neutraalse pildi ühe või teise haiguse vastu kasutatud ravivõtetest või ka ennetavatest abinõudest. Pliiatsit ja paberit kasutanud koguja, kui ta eesmärk oli pealegi keelelise ainestiku fikseerimine, arvatavasti ei huvitunudki eriti jutustaja hinnangutest

haiguste ja rahvaarstide kohta, pidades neid ennakult harimatu rahva ebausuks. Kindel on aga ka jutustajate suurem valmidus kõnelda usundiliselt neutraalsematel teemadel. Muidugi oli pikemate parandamislugude üleskirjutamine ka aeganõudev, kuid samas tuleb möönda, et pikki pulmakirjeldusi ja muinasjutte ometi saadi kirja panna. Nii või teisiti, aga varasemates väljaannetes võib küll leida loitsutekste (nt Setälä & Kala 1951 näitetekstide kogu sisaldab neid 12, sealjuures mitte ainult arstimisloitse), aga mitte lugusid nende kasutamisest, nendega kaasnevatest toimingutest ja konkreetsetest parandamisjuhtumitest kõnelemata.

Loomulikult sisaldavad isegi napi lause pikkused näited sõnaraamatus või keeleteaduslikus uurimuses (nagu Kettunen 1943) väärtuslikku, vahel isegi ainukordset teavet. Samas võime kõige uuema, ka mu enda helisalvestatud, kirja pandud ja meelde jäetud materjali põhjal lisaks ravimisviiside kirjeldusele näha põdejate ja parandajate hoiakuid üksteise, aga ka kõrvaliste isikute (nt kaugelt tulnud koguja) suhtes, samuti täheldada mõttelaadi püsimist ja muutumist. Mõnelgi juhul saab ka varasemaid nappe teateid interpreteerida hilisemate konteksti andvate teadete valguses.

Rahvameditsiin ja akadeemiline meditsiin

Järgneva käsitluse esimene eesmärk on välja selgitada uue ja vana, teisisõnu akadeemilise ja rahvameditsiini suhted, nende võimalikud konfliktid, aga ka kokkusobivus või -sobitamine. Tähelepanu keskmes on patsient, kes seisab justkui teelahkmel, kus üks viit osutab haigla, teine rahvaarsti suunas. Seoses sellega kerkib paratamatult üldisem probleem, mis on olnud vaatluse all eelnevateski vepsa, aga samuti teiste rahvaste rahvameditsiini puudutavates töödes.

Küsimus on mõiste *rahvameditsiin* defineerimises, mis võib mõnel juhul olla vägagi komplitseeritud. Vepsa ainestik sobib siinkohal tänuväärseks taustsüsteemiks kasvõi eesti rahvameditsiini määratlemisel.

Ave Tupits-Goršič on oma doktoritöö (2009) esimese peatüki pühendanudki mõiste "rahvameditsiin" määratlemisele Eesti ning mitmete Põhja- ja Kesk-Euroopa maade teadusloos. Esmapilgul näib asi olevat lihtne: rahvameditsiin vastandub akadeemilisele ehk koolimeditsiinile. Aga lähemal vaatlusel tuleb ilmsiks, et asi on keerulisem: akadeemiline meditsiin ise on tugevalt teisenenud sellest ajast peale, mil meil ja muudes riikides hakati rahvameditsiini vastu teaduslikku

huvi tundma ja sellealast ainestikku koguma. Mõnedki ravivõtted on tollasest akadeemilisest meditsiinist kadunud, kuid vahepeal – esialgu trükisõna kaudu ja lõpuks ka suuliselt edasiantuna – rahva seas tuntuks ja kasutatavaks saanud. Samas on meil Eestis eriti 1980. aastatest peale, osalt varemgi, levinud sellised ravisuunad, nagu nõelravi, homöopaatia jne, mis on ühtviisi võõrad nii eesti pärimuskultuurile kui ka ülikoolides õpetatavale arstiteadusele. Võib-olla võiks alternatiivmeditsiini mõiste hõlmata kõiki neid suundi, mis ei kuulu rahva- ega ka akadeemilise meditsiini valda? Teine võimalus oleks käsitleda alternatiivmeditsiinina muude alternatiivide kõrval ka traditsioonilist rahvameditsiini. Ilmne on, et määratlus peab lähtuma konkreetsest kultuurist (vt Tupits 2009).

Eesti rahvameditsiini uurijate seisukohalt hägustab pilti kindlasti asjaolu, et juba 19. sajandi algupoolest hakati avaldama mitmesuguseid "häda- ja abiraamatuid", "kodutohtreid" ja muid "lühikesi õpetusi", mille autorid olid ülikooliharidusega arstid, kes püüdsid nende kaudu maarahvast õpetada tarvitama õigeid raviviise ja rohtusid, hoidmaks neid posijate, st rahvaarstide poole pöördumast (Kõivupuu 2000). Mõnedki neist väljaannetest pärinevad ravivõtted võivad Eesti Rahvaluule Arhiivi kogudesse jõudnuna tekitada nõutust, sest esiteks on need algselt trükisõnast pärinevad õpetused sageli läbinud suulise leviku faasi, teiselt poolt aga võib leiduda selgeid viiteid kirjanduslikule päritolule. Sisult on nad tänapäeva meditsiini suhtes alternatiivsed, kuid kas üksnes sellepärast on tegemist rahvameditsiiniga? Paljudel puhkudel aktsepteeritakse kõiki rahvaluulearhiivis leiduvaid ravivõtteid ikkagi rahvameditsiinina ja nad leiavad end juba teise põlvkonna käsiraamatute lehekülgedelt. Alates viimasest sajandivahetusest, kui trükisõnale on lisandunud lõpmatult palju elektrooniliselt jagatavat materjali tervise, haiguste ja ravimise kohta, on piiri veelgi keerukam tõmmata. Inimeste ja ideede vaba liikumine on viinud selleni, et uute gurudega saabuvad uued õpetused ja praktikad, kerkivad kohalikud järgijad, kujuneb kogukond – aga kuniks? Nagu uus nutitelefon on parem kui vana, nii on parem ka uus terviseõpetus. Kõige selle taustal mõjub Eestis ussiviin (Kohler 2012) juba tõeliselt arhailise rahvameditsiini näitena, kuigi ei saa tegelikult olla vanem kui viinapõletamine ega vasta ka sellele kuvandile, mis on loodud esivanemate iidsest tervendamiskunstist.

Vepslaste puhul on pilt sedavõrd selgem, et neil võib n-ö tõelist, st pärimuslikku rahvameditsiini tänapäevani pidada koolimeditsiini ainsaks tõsiseltvõetavaks alternatiiviks, vähemalt vepsa külaühis-

konna osas.Võib-olla on mingit mõju avaldanud raadiosaated, mis on jälgitavad translatsioonivõrgu kaudu arvatavasti kõigis vepsa külades, 20. sajandi lõpukümnenditest alates ka televisioon. Hakati ju Mihhail Gorbatšovi algatatud uuenduspoliitika mõjul massimeedias kõnelema ka seni mahavaikitud nähtustest, mõttesuundadest ja inimestest, kaasa arvatud selgeltnägijad, ime(rahva)arstid jt. Selliseid saateid vaadati/kuulati, neist kõneldi ja nende üle arutleti, kuid mulle näib, et need tugevdasid pigem usku oma pärimuslikku mitteakadeemilisse meditsiini. Teine asi on see, millega on kokku puutunud Peterburis või kasvõi Podporožjes elavad vepslased. Et esimese ja teise põlvkonna linlaste side kodukülaga on vägagi tihe, tasuks muidugi eraldi vaatluse alla võtta ka nende vaated rahvameditsiinile. Samuti äratab huvi, kas nad on võinud vahendada linnaühiskonnast saadud mõjutusi, nagu mitmesugused (vähemalt vepslaste silmis) mittetraditsioonilised alternatiivmeditsiini suunad. Olemata sellesuunalisi sihipäraseid küsitlusi teinud, on vestluste käigus kodukohta külastavate linnavepslastega ometi välja koorunud tõsiasi, et usk külades praktiseeritavasse rahvameditsiini on väga tugev ning linnaelu pole pannud sellele ülevalt alla vaatama. Muidugi tuleb arvestada, et Podporožje linn ise on hiline nõukogude võimu sünnitis ja selle elanikud väheste eranditega pärit küladest, olgu vene või vepsa omadest, või siis nende endiste külaelanike lapsed. Ka Peterburi, suure ja kuulsa kultuurikeskuse vepslastest elanikud ei ole liikunud akadeemilistes ringkondades, vaid ikka kutsekoolide-ühiselamute-uusasumite tüüpkorterite subkultuuris.

Linnavepslaste, olgu Podporožje, Lodeinoje Pole, Petroskoi või Peterburi omade, side kodukülaga oli mitut moodi tugev kogu nõukogude aja vältel ja ka pärast seda. Üks sidemete hoidjaid oli majanduslik huvi. Nõukoguliku kaubapuuduse tõttu oli linnas elavale noorele perele oluline see kartulitest, sibulatest, seentest ja marjadest koosnev talvemoon, mida vanematekodust võis saada ja saadigi. Lähemal asuvatel omastel oli võimalik sagedamini ja odavamalt kodus käia ning viia kaasa ka piimasaadusi (koduvõid ja kohupiima), aga teisalt aktiivselt abistada aiamaal ja heinamaal. Selline toidumajanduslik sõltuvus suurendas kahtlemate emade ja vanaemade autoriteeti, muuhulgas ka haigusi ja arstimist puudutavates küsimustes. Vepslaste toidumajandust N Liidu lõppaegadel ja postsotsialistliku perioodi alguses ning vastavaid ühiskondlikke suhtevõrgustikke on jälginud Kaija Heikkinen, kes on ka esile toonud naiste usundilise autoriteedi tulenemise nende halduses olevatest toiduressurssidest (Heikkinen 2006).

Arvestades naiste arvulist domineerimist vepsa külades vähemalt Teise maailmasõja aegadest võibki öelda, et usk rahvameditsiini ja selle spetsialistidesse on kandunud emadelt tütardele. Üldjoontes samuti on kulgenud teadmised haigustest, nende põhjustest ja raviviisidest. Ühe usutletu vastus küsimusele, mida tehakse kadunud looma leidmiseks, kõlas nõnda: "Nagu tegid meie vanemad, nii teeme ka meie" (Salve 1995). Ja tõepoolest, kui veel 21. sajandi algul kasutati selleks kontakti loomist haldjatega ja nende käest kadumaläinu tagasiküsimist (Salve 2005; Arukask 2009), siis seesuguse mentaliteediga kooskõlas käib ka haiguste parandamine "nii, nagu tegid meie vanemad". Sõnasõnalt ütleski üks Ladva naine: *Kut miile ńevoiba, muga radame* (nagu meid õpetati, nii me teeme).

Enďe veď boĺnicaid iilend

Alapealkirjaks tõstetud lauset (eesti keeles: ennevanasti ju haiglaid ei olnud) olen kuulnud kümneid kordi, kui jutustajad on rääkinud omaenese või lähedaste haiguste ja parandamise lugusid. Osalt on see kõlanud kui rahvaarstide abi kasutamise siiras põhjendus. Tavaliselt on seda peetud vajalikuks siis, kui olin esitanud otsese, kuid samas üldise küsimuse vestluskaaslasele tema teadmiste kohta rahvaarstidest, et siis jutu hargnedes jõuda ehk tema isiklike kogemusteni parandajate juures käimisest, selle tõhususest jne. Minevik huvitas mind muidugi ka, kuid samas aitas kaugemalt alustamine vabamalt kaasajast kõnelema hakata.

Muidugi tuleb möönda, et päris ühemõtteline see *enďe*-määratlus pole. See võib tähendada tõesti nii kunagist kuuldud minevikku, seega vanemate ja vanavanemate aega, aga ka iseenese lapsepõlve. Minu vanimate informantide põlvkond oli sündinud 19. ja 20. sajandi vahetusel, seega oli neil oma vanemate ning vanavanemate juttude järgi teadmisi ka 19. sajandi lõpupoolest. Mõnigi kord on aga jutuajamise kulgedes välja koorunud tõik, et ravitseja juures on käidud alles mõne aasta eest lapselapse või iseenese tervisehäda pärast. Niiviisi võib *enďe* tähistada tõesti inimea seisukohalt kauget minevikku, mis on võrreldav muinasjuttude alguvormeliga *enďe eliba uk da ak* (ennevanasti elasid eit ja taat), kus *enďe* võib varianditi puududa – oluline on, et eit ja taat elasid, sest kuidas muidu pääseksime jälgima nende kolme poja seiklusi!

Teatud mõttes võib aga niisuguses rahvameditsiini eeskätt või üksnes minevikuga seostavas ütluses tabada kaasakõlamist progressiusuga: sellega mööndakse, et rahvaarstide, nõidade ja teadjate abi kasutamine polnud võib-olla eriti arukas, aga samas oli see paratamatu, sest alternatiivi ju polnud. Lähimineviku ja tänapäeva praktika taustal tundub, et see pole sisemine veendumus haiglate paremuses, pigem peitub selliste ütlemiste taga enesekaitsetaktika, sest ega vepsa inimenegi taha olla arenematu, mahajäänud, tagurlik – terminid, millega nõukogude ajal stigmatiseeriti inimesi väga erinevatel põhjustel. Kogu Euroopas levinud progressiusk oli Venemaal omandanud kommunismiusu näo. Selle usu kohaselt arvati kaduvat vepslastegi seas rahvaravitsejate poole pöördumine sedamööda, kuidas kerkivad haiglad. Niisugust vaadet jagas näiteks esimene vepslaste endi seast võrsunud etnoloog S. Makarjev, kes just nii kirjutaski (Makarjev 1931). Haiglad (sagedamini medpunktid) kerkisidki aegamööda. Mõnda neist, näiteks lõunavepsa alal Pölos kiriku ja surnuaia kõrval paiknenut, on nüüdseks tabanud kirikute kurb saatus. Olulisemat osa kui külas toiminud/toimivad medpunktid on arstiabi kättesaadavusel mänginud siiski palju hiljem (20. sajandi viimastel aastakümnetel) paranenud teeolud, mis on võimaldanud juurdepääsu suuremates keskustes paiknevatele raviasutustele.

Võib nentida, et n-ö valgustus, mis laskis rahvaravitsejaid ja nende teenete kasutajaid marginaliseerida – ühtesid petiste, teisi rumalate või vähemalt arengus mahajäänutena –, muutis vepslasi ehk teatud perioodil pisut ettevaatlikumaks oma asjakohaste teadmiste ja kogemuste avaldamisel, aga pole suutnud oluliselt mõjutada nende käitumist.

Samas ei saa ka öelda, nagu oleks viimaste põlvkondade kohustuslik kooliharidus, niivõrd-kuivõrd seda rakendati (1920.–1930. aastatel jäi osa lapsi koolist varakult kõrvale, aga eriti puudulikult toimis koolikohustus sõja- ja sõjajärgsetel aastatel, nii et veel 21. sajandi hakul võis kohata kirjaoskamatuid), lausa mööda külgi maha jooksnud.

Minu poolt 1970. ja 1980. aastatel kohatud vanemad põlvkonnad olid sündinud enne Esimest maailmasõda, nüüdseks on nad läinud *maha magadamha*. Üldiselt olid need põlvkonnad kooliharidusetа ja kehva vene keelega. Praegused vanimad elanikud on sündinud maailmasõdade vahel, väheste eranditega on neil vene keel ladusalt suus ja nad on, samuti väheste eranditega, kirjaoskajad. Järgmine, praeguseks samuti pensioniikka jõudnud põlvkond, kes on sündinud 1940.–1950. aastatel, on juba kakskeelne ja julgem kasutama ametlikult

Foto 1. *Pölo kiriku varemed. Siin, lõunavepslastele tähtsas kohas oli omal ajal ka kohalik haigla. Eva Saare foto 2014.*

pakutavaid meditsiiniteenuseid kodukülast kaugemal. Nagu eespool nimetatud, olid suures osas vepsa küladest keskastme meditsiiniabi (velsker või õde) pakkuvad punktid, mida patsientide seas nimetati *bolńic* (haigla). Nendes käis muude hulgas ka 20. sajandi esimestel kümnenditel sündinute põlvkond. Võiks öelda, et selliste medpunktide ukselävi oli madal: velsker või õde oli sageli vepsa päritoluga ja omakeelne, ka õppisid kauemaks külla jäänud kohaliku noormehega abiellunud vene neiud ära vepsa keele ja muutusid omainimesteks. Viimastel, Nõukogude Liidu lagunemise järgsetel aastakümnetel on suur osa külade medpunktidest tegevuse lõpetanud. Ühelt poolt on põhjuseks elanikkonna jätkuv vähenemine, teiselt poolt juba mainitud paranenud ühendus suuremate keskustega. Kindlasti on vepslaste tervis selle tulemusena praegu paremates kätes kui põlvkond varem.

Kuigi nn haiglad ei suutnud toona rahvaarste kõrvale tõrjuda ega isegi nende autoriteeti kahjustada, saavutasid nad ometi külades kindla positsiooni. Neisse suhtuti ja suhtutakse lugupidamisega ning nende teenuseid tarbiti täie usuga. Ma pole peaaegu kohanud kahtlusi ega kriitikat määratud ravi õigsuse suhtes. Võiks lausa öelda, et ametlikku ja rahvameditsiini suhtutakse võrdselt, sest ka viimast ei arvustata.

Olen ainult erandjuhtumitel kuulnud arstide suhtes kriitilisemaid seisukohti, needki kuuluvad 20. sajandi vahetusse lõppu ja 21. sajandi algusse. Minu meelest johtub see tõigast, et selleks ajaks olid küpsesse ikka jõudnud inimesed, kelle jaoks oli akadeemiline meditsiin olemas olnud lapsepõlvest saadik, nad olid sellega harjunud ja valgetel kitlitel polnud nende silmis erilist aupaistet. Loomulikult on oma mõju olnud ka üldistel vabadusmeeleoludel, kui ühtäkki tohtis hakata kõnelema kasvõi sellisest aastakümneid mahavaikitud teemast nagu nõukogude võimu kuriteod. Minu vepsa välitööde algupoole 1970.–1980. aastatel oli inimeste hirm nii suur, et väga tihti ei tahetud rääkida ka rahvameditsiinist palju vähem sensitiivsetel teemadel, ning kui heast südamest seda siiski tehti, kaheldi pärast: *Minä ńevoin, a voib olda jälǵhe ťüŕmha putun* (ma jutustasin, aga võib-olla pannakse pärast vangi).

Inimesed, keda olen küsitlenud, on üle elanud raskeid aegu: kolhooside moodustamisele eelnenud, sellega kaasnenud ja järgnenud repressioonid, sõjad, sundvärbamised. Allesjäänute (peaasjalikult naiste ja laste) osaks sai üle jõu käiv töö ja pidev nälgimine. Naised olid enamasti ilmale toonud palju lapsi, kellest mõnedki surid esimestel eluaastatel kas alatoitlusest tingitud haigustesse või lausa nälga. *Ńügud eläda olnuiž čoma, a kolda tariž* (nüüd oleks hea elada, aga peab surema), on kahetsevalt öeldud. Pole ime, et kõigest sellest läbi tulnute füüsiline seisund oli halb. Hädas haaratakse üldiselt kõige järgi, kust abi loota, nii jagunes ka tööpõld akadeemilise ja rahvameditsiini vahel, kusjuures pidevalt on ette tulnud ka dubleerimist. Arenes välja omamoodi integreerunud kooslus. See ei tähenda üksnes samas külas või asulas üheaegselt tegutsevaid ametlikke meditsiiniasutusi ja rahvaarste, kusjuures esimesed on viimastest vägagi teadlikud. Tegelikult ei toimunud integreerumine üksnes füüsilises ruumis, vaid ka mentaalses sfääris.

Ratsionaalne ja maagiline

Kui akadeemilist meditsiini peaksid iseloomustama tõestuspõhisus, st registreeritud vaatlused-katsed ja nende põhjal tehtavad loogilised järeldused, siis alternatiiv, antud juhul rahvameditsiin, oleks uskumustel põhinev ja traditsioonile toetuv. Teisisõnu ja lühemalt öeldes oleks tegemist ratsionaalse ja maagilise vastandamisega. Toodud vastepaar on olnud kasutusel nii vepsa kui ka teiste rahvaste rahvameditsiini puudutavates töödes. Vepsa rahvameditsiini lähem vaatlus allpool näib pigem sinnapoole kalduvat, et mõlemad mõisted võiks erapooletuse huvides esitada jutumärkides, niisiis näiteks "ratsionaalne" rahvameditsiin ja "maagiline" akadeemiline meditsiin. Niimoodi mööname iseendagi vaadete ja hinnangute subjektiivsust ja näitame soovimatust pretendeerida viimase instantsi tõe valdamisele. Omaette küsimus on muidugi see, mis on uurijaid suunanud sellist eristust taotlema. Mõningaid vastuseid on järgnevalt ka pakutud.

Just mu vepslastest informantide suhtumine haigustesse ja ravimisse-tervendamisse, nagu see avanes spontaansetes mõtteavaldustes ja sihipärase küsitlemise vastustes, sundis mind põhjalikumalt mõtlema ülalosutatud vastandusele rahvameditsiini käsitlustes. Tähelepanu väärib tõik, et kuigi ratsionaalsust on peetud akadeemilise ehk koolimeditsiini põhijooneks, on seda väga üldiselt püütud leida ka rahvameditsiinis. Nõukogude perioodil ja hiljemgi toonasest mõtteviisist mõjutatute puhul on üks sellise suundumuse põhjusi asjaolu, et tollase dogma kohaselt oli rahvale omane stiihiliselt materialistlik mõtteviis. Selle dogma esmane rakendus oli ateistlikus propagandas, kuid selle raames oli hea ka näidata, et rahvas ravis haigusi vastavuses materialistliku paradigmaga: ravimtaimedega, massaažiga jne. Teine põhjus, mis on kallutanud ja kallutab uurijaid poolvägisi ratsionaalsust otsima, on hirm osutuda omamoodi kultuuriimperialismi kandjaks. Paraku on leitud ratsionaalsus mõnigi kord väga kahtlase väärtusega.

Nii on Piret Raud (1975) oma Djorža karjalaste rahvameditsiinile pühendatud artiklis jaganud rahvameditsiini võtted kahte liiki, millest esimesed on kogemusel põhinevad ja seega ratsionaalsed, teised maagial põhinevad.

Marju Kõivupuu (2000) on oma rahvameditsiini võtete liigituses toonud samuti välja ratsionaalsed, kuid ülejäänute seas eristanud veel ebaratsionaalseid raviviise maagilistest. Esimesed on tema seisukoha järgi sellised raviviisid, mille puhul on tegemist mingi materiaalse va-

hendiga, nagu klaasipuru ja elavhõbe, mille kasutamine võib osutuda patsiendile eluohtlikuks, maagiliste alla kuuluvaks peab ta sõnadega arstimist, mis sellist ohtu ei kätke.

Kaugematest soome-ugri rahvastest vepslastega mitmes mõttes võrreldavate komide rahvameditsiini uurija Irina Iljina hindab izvakomide rahvameditsiini vägagi ratsionaalseks. Samas sarnaneb tema poolt lähemalt vaadeldud rahvaarsti puudutav pärimus vägagi vepslaste või ka eesti nõidarstide pärimusega, näiteks motiiv sellest, et ravitseja teab juba ette, mispärast tema juurde tuldi, ta ei võta raha, kuid kingitusi siiski, kitsidus või sobimatu käitumine tema suhtes leiavad karistamist jne (Iljina 2008).

Vepslaste kultuuriga ühisjooni omavate Äänisjärve-taguste venelaste perekonnatavandeid ja uskumusi käsitledes leiab Konstantin Loginov ühe spetsiifilise väikelastehaiguse puhul rakendatud ravivõtete puhul, et mõnedes ravivõtetes esinesid "ratsionaalsed elemendid", pidades ülejäänuid müstilisteks ja maagial rajanevaiks. Teise haiguse puhul nendib ta, et "ainuke ratsionaalne" raviviis oli rukkilillede ja ühe teise taime keedus, kõik ülejäänud olid irratsionaalsed (Loginov 1993: 91, 92). Viimasest näitest ilmneb väga kujukalt tendents pidada taimravi *a priori* ratsionaalseks, küsimata, mida ütleksid konkreetse taime kasulikkuse või kahjulikkuse kohta professionaalid.

Huvitav ja õpetlik niisuguse suundumuse tõestuseks on asjaolu, et Maria Mullonen ja Maria Zaitseva on oma tekstivalimiku ühe osa pealkirjastanud *kut spravitadas ličindhiinil* (kuidas arstitakse ravimtaimedega) (Zaitseva & Mullonen 1969: 284–288), kuigi kirjeldustes on taimede kõrval juttu ka muudest ravivõtetest, sealhulgas maagilistest. Ka Irina Semakova ja Valentina Rogozina alustavad oma artiklit (2006) vepslaste seas tuntud ja kasutatud ravimtaimede ülevaatega, kuigi põhiosa artiklist on pühendatud ravimisele sõnadega ja/või maagiliste tegevustega ning ka pealkirjas osutatakse "mütoloogilisele aspektile". Ilmselt mõjutas sellegi töö autoreid (ehk isegi teadvustamata) seisukoht taimravist kui "tõelisest" ja "heast" rahvameditsiinist, mis vastandub ebausul põhinevale sõnadega arstimisele.

Võib küll täie kindlusega väita, et rahvameditsiini võtete jagamine maagilisteks ja ratsionaalseteks, samuti irratsionaalseteks ja ratsionaalseteks on uurijate konstruktsioon. Rahvaravitsejate ja nende abi kasutajate käsitused ei anna sellele tuge, nagu näeme vepsa materjali põhjal, aga muidugi on tegemist üldise olukorraga. Loomulikult on uurijail õigus ja vajaduski luua oma konstruktsioone, kui see aitab kaasa käsitletava ainestiku mõistmisele, aga seda tehes

peaks jaguma tarkust hoiduda oma ajastu käibetõdedega tegelikku pilti moonutamast.

Heitkem kriitiline pilk neile juurdunud kujutelmadele, mis käivad rahvameditsiini n-ö ratsionaalse poole kohta. Paratamatult tulevad esimestena meelde Eesti minevikus ja olevikus käibinud vaated kui kõige tuttavamad. Taustsüsteemina sobivad nad ka vepsa rahvameditsiini vaatluseks.

Nagu teada, tegutseb Eestiski hulgaliselt isikuid, kes nimetavad ennast teadmameesteks ja -naisteks, sensitiivideks vms, kes telefoni teel alandavad vererõhku ja panevad astraalkehasid paika, vabastavad alkoholismist, võtavad ära needust ja suurendavad naiste rindu, ennustavad majanduslangust ja tuntud inimeste eraelu. Neist kirjutavad isikulugusid tähtsad päeva- ja nädalalehed, kõnelemata juba arvukatest naiste-, pere-, kodu-, esoteerika jm ajakirjadest ja internetist. Nad on meediapersoonid, avaliku elu tegelased, kes naudivad tähelepanu. Neid on mõlemast soost ja erinevas elueas: kenad noored naised, hoolitsetud küpses keskeas prouad, rohkem või vähem alternatiivsete riietumisstiilidega isandad.

Minnes tagasi lähiminevikku, traditsioonilise rahvameditsiini juurde, näeme arhiiviainestikust samuti, et taimravi oli pigem marginaalne. Markantsete Lõuna-Eesti Suride ravivõtete arsenalis kuulus tähtsaim koht sõnadele, millele lisaks kasutati raudnaelaga segatud vett ja muid substantse. Ainult poja puhul on üksikjuhtumitel nimetatud ka taimede kasutamist (Kõivupuu 2000).

Samas on tänapäeva eestlastele üldiselt tuttav ettekujutus rahvaravitsejatest, memmekestest, kes elavad kusagil talu saunakambris, mis on täis riputatud kuivatatud taimede lõhnavaid kimpe, kelle juures käiakse abi otsimas haiguste vastu ja kes annavad hädalistele keediseid, leotisi, salve. Muidugi ei taha ma väita, nagu olnuks taimravi olematu, üksnes osundan, kui varmad ollakse vastu võtma lihtsustatud, sageli dualistlikke ettekujutusi. Selline eideke oli ju läbinisti hea, tema helges kujus kehastus rahva iidne elutarkus.

Võhikuna kahtlustan, et selline taimi koguv, kuivatav ja leotav eesti eideke võib suures osas olla poolkirjanduslik-poolteaduslik konstruktsioon. Selle juured võivad peituda rahvusromantilises muistse kuldajastu ihaluses, püüdes näidata, et "sakste" suhtumine maarahvasse kui nõiduse ja posimise harrastajatesse on olnud väär ja ülekohtune.

Kirjanduses konstrueeritud parandajakuju vepsa näiteks sobib vene keeles kirjutanud Vassili Pulkini etnobiograafilises kirjutises *"Azbuka detstva"* (vt Pulkin 1985) esinev episood, kus vanaema ravib minatege-

lase lõikehaava, seisates verejooksu silmavaatega. Niisugust vägevat silma pole pärimustekstides õnnestunud kohata. Silmavaatega võis (ja võib siiamaani) uskumuste kohaselt küll inimese ära rikkuda, ta haigestumist põhjustada, aga ravimiseks, sealjuures vere peatamiseks, pelgalt pealevaatamisest ei piisa. Sel juhul on appi võetud vastavad vere peatamise sõnad, mida on ka korduvalt talletatud. Ilmselt ei tahtnud autor oma vanaemale omistada posija toimimisviisi. Kuigi nõukogude aja ametliku maailmavaatega, mis pidi olema teaduslik materialism, pole ka V. Pulkini kirjeldus eriti kooskõlas, tundus see ilmselt siiski parem, "ratsionaalsem" kui loitsu lugemine.

Arvatavasti on samasugune "lihtsat" rahvast justkui rehabiliteerida püüdev hoiak täiesti olemas ka teiste rahvaste uurijate puhul. Kui kuulutakse uuritavatega samasse etnosesse, siis on mõistetav, et "meie" rahvaarste püütakse lähendada modernismiajastu ideaalidele, vastupidistel juhtudel, kus uurijad on teise, sageli võimupositsioonis oleva rahva liikmed, püütakse vältida võimalust saada süüdistatud üleolevas suhtumises.

Samas jäetakse tähelepanuta asjaolu, et tänapäevane akadeemiline meditsiin pole kuigi vana ja et veel Rootsi ajal Tartus õpetatud arstiteadus oleks pigem liigitatav irratsionaalseks. Kuna meil puuduvad konkreetsemad andmed muistsete tšuudide, vesside jm nime kandnud läänemeresoome rahvaste eelkäijate nõidarstide tegevuse kohta, siis pole ka võimalust kõrvutada seda nende kaasaegsete "kõrgklassi" arstide omaga. Selleks ajaks, kust pärinevad konkreetsed andmed vepsa, natuke varem aga eesti rahvameditsiinist, oli moodne arstiteadus alles suhteliselt hiljuti jõudnud tõhusate raviviiside rakendamiseni. Võib-olla johtus üleolev suhtumine rahvameditsiini kui posimisse, mis peatselt kaob hariduse valguse eest, ka moodsa meditsiini esimeste edusammude (võiks nimetada ohtlike nakkushaiguste võitmist vaktsineerimise abil, röntgeniaparaadi kasutusele võtmise kaudu saavutatud edu diagnoosimisel jne) joovastusest.

Vepslaste tervis, haigused ja nende põhjused: terminoloogilist

Vepsa sõnad *terveh* ja *tervhuz* (terve, tervis) on läänemeresoome päritolu. Nagu eesti keeleski, on selle inimese seisukohalt üliolulise mõistega seotud ka kohtumisel öeldav hea soov *tervhen* (tere, tänapäeva kõnekeeles küll suuresti venelaenulise tervituse ees

taandunud). Huvitaval kombel on terveoleku vastandit märkivad sõnad läänemeresoome keeltes erinevate tüvedega, kusjuures vepsa keeles haigust, haige olemist ja haiget märkivad *läžund*, *läžuda ja läžui* (lähedased tüved esinevad ka karjala ja ingerisoome murretes) võiksid olla venelaenulised: vrd vene *ležat* (lamama). Samas vepsa keeles tähendabki verb *läžuda* ühtlasi 'lamada', mis on ju haigele iseloomulik olek. Omasõna lamamise tähenduses *venuda* on vepsa keeles samuti täiesti tarvitatav ning seegi väljend tähendab haigust. Kui näiteks kellegi kohta öeldakse, et ta *čogas venub* (nurgas lamab), siis tähendab see, et tegu on voodihaigega. Erinevalt eesti keelest on vepsa keeles verbil *voida* (võida) ka terveoleku ja eitusvormil seega haigeoleku tähendus. Kui vepsa *kut void* oleks (nagu ka soome *kuinka voit*) eesti keelde tõlgitav 'kuidas elad', siis niisuguste väljendite nagu *ii voi* (tähttäheliselt (tema) ei või) mõte on selles, et kõnealune isik on haige. *Em‿boi, em‿boi* (ma pole terve~olen haige) – sellist kurtmist olen kuulnud sadu kordi. Enamasti on järgnenud täpsustused: *Rungon kibištab, jougan porotab* (Keha valutab, jalg lõhub valutada) *või Läžun, kaik sijad kibedad!* (Olen haige, kõik kohad on valusad). Nagu neist näidetest võib täheldada, on vepsa keeles tuntud ka vana läänemeresoome tüvi *kibu* (valu, haigus) koos tuletistega *kibed* (valus, kibe) (viimast vastet oleks ehk sobiv kasutada itkudes esineva püsiva sõnapaari *kibedad kündled* (kibedad pisarad) puhul) ja verb *kibištada* (valutada). Ka selline läänemeresoome keeltes üldlevinud haigustermin nagu *taud* on vepsa keeles esindatud, kuid tal pole spetsiifilist hävitava epideemia tähendust. Tavakasutusest taandununa esineb ta ainult liitsõnaliste haigusnimetuste järelkomponendina (*pätaud* – peahaigus, nohu; *pasktaud* – pasataud, kõhulahtisus).

Samuti liitsõna järelkomponendina esineb haigusnimetustes *pagan – vezipagan*, *kilbetpagan*, *mecpagan* (vesipagan, saunapagan, metsapagan). Sõna *pagan* on vepsa keeles laia tähendusväljaga, mille keskmeks võib pidada tähendust 'roojane, rituaalselt ebapuhas'. Sõna esikomponent näitab haiguse saamispaika. Enamasti kasutatakse neid nimetusi mitut laadi nahahaiguste kohta.

Kindlasti väärib märkimist epideemiana esinenud, sageli müütilisi konnotatsioone omava haiguse rõuged vepsakeelsed, läänemeresoomeliste (ka eesti murretes esineb *rubid)* vastetega nimetused *rok* ja *paharubi*.

Väga huvitav on usundiloolisest vaatepunktist haigustermin *ičhiiń*e, mis tähendab langetõbe, tõsi, mõned minu informandid on andnud sellele ise paralleelnimetuse *paraliz*, st halvatus, kuid see on

ilmselt hiline tähendusmuutus. *Ičhiiń*e on tuletis sõnast *iče* (ise), mis kuulub muistsesse hingeterminite kompleksi. Minu vestluskaaslased pole teadnud midagi selle ravimisest või on koguni väitnud, et see ongi ravimatu.

Parandamise jaoks tarvitatav sõna *spravitada* on läbipaistvalt vene päritolu, konkreetselt on see seotud vene murdelise *ispravit*-sõnaga (SOS 0537). Tõsi, kasutusel on olnud ka omakeelne *abutada*, mille esmane tähendus on 'aidata', aga samuti *pästta* (päästa) või koguni *rata* (töötada, teha). Algselt ennustamist tähendanud *arboida* on omandanud ka (sõnadega) ravimise lisatähenduse.

Eeltoodu osutab tõsiasjale, et kesksed haigusterminid on vepslastel ühised lähemate keelesugulastega ja pärinevad järelikult ajast enne vene ekspansiooni. Konkreetsete haiguste ja nende ravimisega seotud sõnavara puudutan järgnevalt koos kõige muuga ohtude ja rohtude kaupa.

Haiguste etioloogia

Irina Semakova ja Valentina Rogozina annavad oma artikli alguses (2006: 304–305) lühikese loetelu haiguste põhjustest "informantide arvamuse kohaselt": raske töö, traumad, infektsioon, hügieenireeglite eiramine, organismi ealised muutused (vananemine). Julgen väita, et kuigi vepslaste koolis käinud põlvkondadele kahtlemata jagati teadmisi käte pesemisest kui nakkuse vältimise abinõust, oli käte pesemine enne sööki nagunii juba varem juurdunud, tingituna pigem kultuuritraditsioonist, mis taotles rituaalset puhtust ja väljendas lugupidamist toidu vastu. Kui autorite informandid tõesti sellist valgustatust ilmutasid, võis see olla vastutulek küsitlejatele. Minu informantidel pole nii- või teistsuguses infektsioonis probleemi olnud. Küll võiksin nende nähtud haiguspõhjusena nimetada külmetamist, mis võib ju akadeemilise meditsiini vaatenurgast olla seotud ka infektsiooniga.

Kui ülalnimetatud põhjusi pidasid I. Semakova ja V. Rogozina ilmselt (seda küll nimetamata) ratsionaalseteks, siis järgnevalt tulevad vaatlusele "religioossed-maagilised" haiguspõhjused. Aga naaseme veel eespool nimetatud raske töö juurde, mille tagajärjel arvati naba paigast minevat või "langevat". Halvemal juhul võis inimene selle tagajärjel surra, nagu väideti. Täpsustuseks võib lisada, et naba paigast mineku põhjuseks ei peetud ainuüksi rasket tööd. Aga olulisem on see, miks peeti mitmesuguseid sisemisi vaevusi seotuks just naba vale asendi-

ga. Siin on selgelt mängus mütoloogiline mõtlemine: inimese nabale omistati eriline tähtsus. Naba oli keskpunkt, millest kõik lähtus, nii mikro- kui ka makrokosmoses. Neid seoseid on vepsa toponüümika põhjal avanud Irma Mullonen (1994, käesolevas kogumikus lk 227–236).

Näeme, et raskest, sageli tõesti inimvõimete piire ületavast tööst, mida omal nahal pidid kogema vepslaste vanemad põlvkonnad, saadud tervisehäda tõlgendati ometi usundilises võtmes.

Enamasti on vepsa traditsioonis käibel olnud palju avatumalt usundilisest mõtlemisest lähtuvad etioloogiad. Laias laastus võib haigestumise põhjused jagada kaheks. Esimesse rühma kuuluvad kannatanu enda süü – valdavalt normirikkumise – läbi tekkinud hädad. Täiskasvanu võib põhjustada ka oma lapse või looma haigestumise, kui tema eksimus tuleb nende peale. Arvestades vepslaste elavat haldjausku on ootuspärane, et paljud haigused väidetakse olevat saadud metsast, veest, tulest jne, mis tähendab, et haigestunud on ühel või teisel moel solvanud vastavaid haldjaid. Ülimalt tõsiselt tuli suhtuda ka surnutesse. Kalmistul sobimatut käitumist või surnute suhtes ilmutatud lugupidamatust karistasid *roditeĺad*, kelle all tuleb mõista esivanemaid või suguvõsa surnuid üldisemalt. Muidugi pidi arvestama igasuguseid käitumisnorme, mis sageli olid seoses ka inimese ealiste ja sooliste iseärasustega. Eriliselt oli tähelepanu all raseda (*kohtunke*, *vacanke*) naise käitumine, kelle eksimuste pärast pidi kannatama laps.

Vähemalt sama tugev kui haldjausk, on vepslaste nõidususk. Sageli peetakse haigust teise inimese põhjustatuks, olgu siis (pool)tahtmatult kaetades või lausa pahatahtliku nõiduse kaudu. Lastehaiguste põhjuseks öeldakse enamasti kaetamine. Ühelt poolt on väikelaps väga tundlik, teiselt poolt aga oleks meelevastane eeldada, nagu oleks pisikesel isiklikke vaenlasi, kes tema vastu sihilikult kurja sepitsevad. Usutakse, et mõnel inimesel on loomupäraselt *hond~huba süum* (kuri silm), ja see võib mõjuda ilma kurja taotlematagi, iseenesest. Kui mind on kümneid kordi saadetud tarest välja, tehes minu suunas ristimärke ja pomisedes *Gospoďi pomilui*, siis pole see olnud ainult õnnistussoov, vaid pigem püüd annulleerida minust kui võõrast inimesest lähtuvat võimalikku kaetust. Usus kurja silma kahjulikku toimesse pole vepslased mingil moel erandlikud. Nende uskumustes on küll säilinud vanapäraseid elemente, mis mujal on taandunud, aga universaalne hirm kurja silma ees on uskumatult visa teistelgi rahvastel. Leedu materjali kasutades võis Monika Balikiene oma doktoritöös (2012) ümber lükata arvamuse, nagu oleks usk kaetamisse vanemate külaelanike pärisosa.

Täiskasvanute puhul ei piirduta enamasti arvamusega, et keegi on lihtsalt peale vaadates põhjustanud haigestumise.Tõenäolisem oli kahtlustada pahatahtliku inimese sihipärast nõidust. Ikka võis olla kellegagi äsja olnud äge tüli või siis mõne teisega kauane omavahelisest konkurentsist ja kadedusest lähtuv vastastikune vimm. Nende hulgast tuligi otsida nõidujat. Kõige halvem, mida nõidus võis korda saata, oli pikaajaline parandamatu haigus, mis muutis inimese abituks lamajaks. Meenutades jutustamise ajaks juba surnud nõidu, on mitmel korral mainitud, et see või teine neist *pani čogha* (pani nurka) oma vihavaenlase, kes võis muide ka ise olla nõid.

Diagnoosimine

Tänapäeva akadeemilises meditsiinis loetakse endastmõistetavaks, et ravile eelneb diagnoosimine. Teisiti pole see ka vepsa rahvameditsiinis. Silmapaistvaks erinevuseks on see, et paljudel puhkudel diagnoosib haige ise oma häda olemuse ja päritolu. Sealjuures on kõnekad paljud haigusnimetused. Näiteks on üsna tavalise haiguse nimetuseks vepsa keeles *koiranniža* (koeranisa), mille eestikeelseks vasteks on 'odraiva'. Sel puhul on koeraga seotud nii etioloogia kui ka ravivõtted. Huvitava seigana võib mainida, et ka odratera pole vepslastel selle häiriva haiguse ravis tundmatu olnud (Rainio 1973: 293), kuigi see polnud just kõige tavalisem ravivahend. Haiguse tekkepõhjuseks peeti koera narrimist – näiteks ulatati tema poole toidupala ja tõmmati siis koera eest tagasi või õrritati teda muul moel. Konkreetset juhtumit polnudki vaja meelde tuletama hakata, sümptomid ütlesid kõik ära.

Metsas valesti käitumist võis metshaldjas karistada *mecanena*-nimelise (ka *mecakibu* – metsahaigus) tõvega, kuid ebamäärasemate tunnuste tõttu polnud see nii hõlpsalt diagnoositav. Heal juhul võis inimesele siiski meenuda vandumine või tarbetu karjumine või ka metshaldjate meenutamine hiljutise metsaskäigu ajal, siis oli asi selge.

Samuti võis unetu, isutu ja pidevalt nutva väikelapse ema (uuemal ajal sagedamini vanaema) ise järeldada, et laps on kaetatud, ning isegi süüdlase kindlaks määrata, meenutades, kes last olid enne tema haigestumist vaadanud. Põhjus, miks uuemal ajal diagnoosivad lapselapse kaetamise pigem vanaemad ja lähevad temaga ravimiseks *tedai* juurde, peitub lihtsas tõsiasjas, et vepsa külades sünnib lapsi ülivähe ja haigestunud lapsed on enamasti suvekülalised. Asi pole selles, nagu ei usuks tänapäevased vepsa päritolu noored emad ise kurja silma.

Kui aga haige ise ei oska enda või lapse häda põhjust leida, on vaja pöörduda spetsialisti poole. See, kes muiste sageli otsustas, millest haigus on tekkinud, oli nõid. Kui arst püüab mitmesuguste vaatluste ja proovidega anda diagnoosi, siis nõid arbus (*arboi*) haiguse põhjustaja kindlakstegemiseks. Seejärel võis ta anda ettekirjutuse ravi suhtes. Nagu juba öeldud, on tänapäevani haiguse põhjuseks sageli peetud nõidumist ja seda on eriliselt kardetud. Ühe mullegi tuttava Järvedes elanud naise T. O. surmajärgsel suvel kõneldi mulle, et teda olid pikemat aega vaevanud sisemised valud, ta polevat midagi süüa saanud, vaid kõik välja oksendanud. Naabrite ja hõimlaste jutu järgi polevat ta haiglasse arsti juurde läinud, küll aga lasknud arbuda kahel arbujal (üks neist vepslane, teine mustlane). Mõlemad olid andnud rahustava vastuse, et ta pole ära nõiutud. Järelikult oli haige esmane hirm ja iseenese pandud diagnoos nimelt nõidus. Kui see hirm põhjendamatuks osutus, kannatas ta füüsilisi vaevusi enam kellegi poole pöördumata surmani. Samas avaldasid inimesed, kes T. O. lugu rääkisid, ka külas ringelnud, samuti ilma uuringute ja arstita pandud, kuid akadeemilise meditsiini haiguste liigitusse kuuluva diagnoosi: arvati, et tal oli maovähk.

Ka siis, kui teadja oli kindlaks teinud, et haiguse põhjuseks on nõidus, oli tulemusrikkaks raviks vaja teada, kes oli nõiduja. Võis juhtuda, et esialgne kahtlus langes valele inimesele, nii et ka esialgne ravi polnud piisavalt tõhus. Sel juhul tuli uuesti arbuda, kuni paljastus tõeline pahategija. Nii näiteks pidas teadja Vidlas elava V. L. haigestumises alguses süüdlaseks tema ämma, kuid teistkordne arbumine osutas, et nõiduja oli hoopis lähikonnas elav mees.

Teadja, nõid või diagnoosi kontekstis kõigepealt arbuja (vepsa *arboi*) kasutas mitmesuguseid abivahendeid, nagu karvapallist pendel, kivikesed, vesi, söed, ka mängukaardid jm.

Kui häda oli tekkinud nõidusest, oli selle kõrvaldamiseks vaja vastunõidust. Üldjuhul jäi see sama teadja hooleks, kelle poole oli pöördutud, kuid vahel soovitas see ka kedagi teist, keda pidas endast võimekamaks. Kui tegemist oli normirikkumisest johtuva tõvega, võis ravi jääda ka haige enese asjaks.

Raviviisid ja ravijad

Vepsa rahvameditsiini põhilised parandamisvõtted on akadeemilise meditsiini seisukohalt vaadatuna ilmekalt maagilise alusega, mis haiguste etioloogiat arvestades ongi ootuspärane. Uurijate poolt ratsionaalsetena esile tõstetud ravivõtetel on pigem marginaalne osa. Samas on mu enda pika aja vältel toimunud välitööd, mille käigus on aset leidnud palju jutuajamisi haiguste ja tervendamise teemadel, osutanud, et mu vestluskaaslased ei tõmmanud sel viisil piiri. Võiks öelda, et piiri lihtsalt ei tajuta – ja siis pole ka mingit vajadust siduda üht või teist poolt mingite hinnangutega. Ingerisoome materjali uurinud Taisto-Kalevi Raudalainen on esitanud rohkesti parandamislugusid, milles kirjeldatud ravimeetodid oleksid kaksikjaotuse maagiline–ratsionaalne kohaselt pikemata maagia poolel, kuid jutustajad ei tee sellest probleemi, st ei püüa midagi maha vaikida ega distantseeruda (Raudalainen 2008). Võidakse hoopis vastandada rahvaravitseja häid tulemusi arstide võimetusele (samas: 182, 194) ja väärtustada usku inimestesse kõrgemalt kui usku arstidesse (samas: 176).

Pärimusühiskonnale pole vastuvõetav seisukoht, nagu põhineksid rahvameditsiini raviviisid pelgalt usul. Usk muidugi on, kuid see põhineb kogemustel. Ja kogemustele tuginemine omakorda peaks olema ratsionaalne. Mõistlik inimene pöördubki ju selle poole, kellelt on varem abi saanud naabrinaine, nadu ja täditütar. Uue ja tundmatu, kogemuse poolt kontrollimata abistaja otsimine on selgelt ebamõistlik. Oluline on terveks saada, sündigu see sõnade või taimetõmmise abil.

Eks ole just kogemused, nii teiste kui enda omad, need, mis annavad põhjust väita, et rästikuhammustuse korral on kõige tõhusam sõnadega ravimine. Eks ole ju oma väikeste laste ja hiljem lastelastega, kes lakkamatult nutsid, käidud teadja juures ja väikesed ongi paranenud! Kogemus on see, mis kinnitab sõnade ravivõimet täpselt niisamuti nagu on kogetud, et katkihõõrdunud kannale või varbale mõjub hästi teelehe pealepanemine. Seda võis teha igaüks kas iseendale või oma lapsele, sellepärast polnud veel vaja minna teadja/nõia juurde. Juha Pentikäinen on Karjala materjali põhjal näidanud, kuidas jagunesid ravivõtted mitmeks kategooriaks, millest esimene oli igas peres tuntud ja praktiseeritav, aga viimased ainult spetsialistide hallatavad, sealjuures mõnda võtet teadsid ainult vähesed (Pentikäinen 1971).

Küllalt sageli oligi haige ise enda arstija. Peale üldtuntud taimede võidi näiteks haavu, nahahaigusi, valutavaid kohti määrida toiduõliga

Foto 2. *Üks tänapäeval Vidlas tegutsevatest ravitsejatest. Eva Saare foto 2010.*

(*pühasine voi* 'paastuvõi/õli'). Õli kindlasti on pehmendava toimega ja ammune ravim, mille kasutamise kohta leidub näiteid Piibliski. Sellest lähtus õli kasutamine õigeusu kiriklikus praktikas ning see andis õlile teatud pühaduse. Samuti oli kindel ja esimeses järjekorras kasutatav ravivahend *riśtvezi*, millest järgnevalt lähemalt.

Kui oli selge, et häda on tekkinud enda süül, tuli see ise ka parandada. Seda tehti *prostmas* (andeks palumas) käies vastavalt tekkekohale – metsas, veekogu ääres, kalmistul, saunas jne. Andekspaluja kummardas kolm korda ja palus *"Prostkat mindai gŕähkišt, hubin radoin"* (Andke mulle patusele andeks, tegin halvasti) või pisut teiste sõnadega, st vabas vormis. Kummardused, mis on laialdaselt kasutusel õigeusu kombestikus, näitavad paluja alandlikkust, enda andmist palutavate meelevalda. See on usu asend, mida tugevdab veel ristimärgi tegemine. Seda on väga lihtsalt põhjendatud: *"Ved ii jüged riśttä süumad i sanuda: Gospodi pomilui!"* (pole ju raske risti ette lüüa ja öelda: Issand, heida armu!). Ristimärgi tegemises pole nähtud vastuolu sellega, et andekspalumine võis olla suunatud metsa- või veehaldjale, seda enam, et juba palves võis paigahaldjatele lisaks olla nimetatud ka *śünduižem śötai* (kallis Jumal).

Taimravi ja teised "ratsionaalsed" ravivõtted

Üldiselt ratsionaalseteks peetavate ravivõtete kõige tuntuma osa moodustab taimravi. Tuleb tunnistada, et see on vepslastel üsna tagasihoidlikul järjel. Neistki suhteliselt vähestest ravimtaimedest, mida tänapäeval teatakse, on mitmed võõrliigid. Sageli väidetakse, et nende kasulikkusest on loetud või kuuldud raadiost.

Üks põhjusi on kindlasti tõsiasi, et juba taimede tundmine on tänapäeva metsarahvast vepslastel paradoksaalselt kehv. Hoopis omaette teema on, et tuttavategi taimede kohta kasutatakse viimastel aastakümnetel väga sageli vene keelest laenatud nimesid: seda on muide üldise seaduspärasusena esinenud keelevahetuse staadiumis olevatel rahvastel ja rahvusrühmadel, ka näiteks eesti siirdlastel. Nii on tänapäeval tuntud ja kasutatavate taimede hulgas *kalín* (lodjapuu), *mat́ i mačeha* (paiseleht) jne.

Muidugi on ilma meditsiinihariduseta inimene mõnelgi puhul ravimtaimedena nimetatute mõju suhtes nõutu: tõepoolest, köha vastu võib tõesti abi olla, kui keeta jõhvikaid, panna suhkrut hulka ja juua. Aga kas siin on oluline jõhvikas? Kas pohlad poleks sama head? Või kolmandad-neljandad marjad? Või põhineb toime eeskätt joogi kuumusel?

Ravimiseks kasutatud taimede seas leidub selliseid, mille nimes antakse juba haiguse nimetus, mille puhul neid kasutada. Mõned nende hulgast võivad käibearusaama taimravist kui ratsionaalsest pea peale pöörata. Üheks väga tavaliseks haigusseletuseks 21. sajandini välja on olnud kaetamine – *prizor*, mis oli mitmel moel ilmnevate hädade põhjus ja ka üldnimetus. Nii oli ka *prizorkibu* – kaetushaigus või -valu. Kui selle vastu arvati olevat abiks *prizorhiin* (kaetusrohi), siis taime kasutamisel tee või tõmmisena võiks veel tekkida kujutelm ratsionaalsest taimravist, hoolimata usundilisest etioloogiast.Tegelik kasutusviis lükkab niisuguse oletuse ümber: kaetusrohi nimelt kuivatati ja siis suitsutati sellega kaetatut. Kuna kaetus oli üks tavalisi haigusseletusi, leidus ka erinevaid raviviise. Võib päris loomulikuks pidada, et kõige tõhusama mainega oli sõnadega arstimine. Muide, ka Eesti rahvameditsiini ravimtaimede andmebaasis HERBA on ära toodud kaetuse jm sarnaste hädade vastu tarvitatud taimed, ning seda lahendust võib ainult heaks pidada. Koostajad pole võtnud endale (ja kellele tahes teisele) üle jõu käivat ülesannet eraldada ratsionaalsed ja maagilised haigusseletused, -nimetused ja ravivõtted, kaasates andmebaasi ainult esimesteks arvatud (Sõukand & Kalle).

Prizorhiin pole ainuke ravimtaim, mille nimi viitab haigusele. Vepsa haigusnimi *purend* on seotud verbiga *purda* (pureda) ja sellega tähistatakse ühelt poolt (luu)valu, teiselt poolt aga hoopis ebamäärasemaid vaevusi, eriti väikelapsi tabavaid, kes ju ise ei oska ennast tabanud valude täpsemast asukohast ja loomusest teada anda. Seda haigust raviti taimega, mille nimi oli vastavalt tõvele *purendhiin* ja mis pidi olema kivisel maal kasvav väikeste kollaste õitega taim.

Samas ei olnud see taim ainus, mida laste *purend*-tõvest ravimiseks kasutati. Selle kõrval olid tuntud arstirohuks ka *kägenmarjad* (käomarjad) – näsiniine marjad. Kas oleks sel puhul tegu ratsionaalse ravivõttega? Populaarsest botaanikast on meelde jäänud, et näsiniin on mürgine. Selliseid haigusnimetusele vastavaid ravimtaimede nimetusi on terve rida (Semakova & Rogozina 2006: 303). Aga kuitahes palju ka oleks fikseeritud ja fikseerimata ravimiseks kasutatud taimi, on ilmselge, et ainult nende peale ei loodetud. Ka siin nimetatud *purenda* vastu kasutati võib-olla sagedaminigi läbiproovitud, kogemuste põhjal toimivat sõnadega ravimist.

Taimravi marginaalsuse juures on mõtet meenutada veel ühte – ainult esmapilgul – paradoksaalset asjaolu: väheste nimetatud ravimtaimede hulgas on viimastel aegadel üsna olulisel kohal võõrliigid, nagu näiteks must aroonia ja tšillipipar. Viimast võib väga sageli näha kasvamas vepsa tarede aknalaudadel potis. Teadmised nende taimede tervistavast mõjust on sageli väidetavasti pärit raamatust või ajalehest, kuigi ega sellekohaseid ütlusi igakord uskuda tasu. Viitega kirjasõnale tahetakse ehk ainult tõsta nende autoriteeti, tegelikult võib olla jutustajale seda taime soovitanud tema naabrinaine, sellele omakorda näiteks Vidlas elav lang, aga see poleks nii austustäratav. Kuna kirjasõna on vepsa rahvakultuuri mõjutanud õige vähe, on selle autoriteetki suur, aga samas irratsionaalne. Sarnast "raamatuusku" on muidugi laiemaltki esinenud, muuhulgas näiteks Eestis, kus ju ometi on üsna vana üldine kirjaoskus.

Ravimtaimed on rahvusvaheliseltki pälvinud rohkem uurijate tähelepanu, sest nagu öeldud, nähakse just neis sisalduvat rahvameditsiini kvintessentsi. Vepsa andmestik osutab, et taimede kõrval kasutati rahvameditsiini n-ö ratsionaalse poole peal üsna laias ulatuses mitmesuguseid loomseid ja elutust loodusest pärinevaid substantse. Heidame pilgu neilegi, vaadeldes ühtlasi nende raviainete seoseid haiguste nimetuste ja etioloogiaga. Vaatamata seisukohale, et maagilise ja ratsionaalse vastandamine pole vepsa rahvameditsiini käsitlemisel ülepea relevantne, on ühel või teisel konkreetsel juhul sellel eraldi peatutud.

Foto 3. *Kuivavad ravimtaimed vepsa pertis. Päžarʹ. Madis Arukase foto 2015.*

Eespool oli juttu *koiranniza*-nimelisest haigusest, mis, nagu ka *koiranvaivuz*, on nime saanud selle järgi, et et haiguse põhjustaja on koer või õigemini inimese normivastane käitumine koera suhtes. Loomanimest tuletatud haigusnimed pole aga alati seotud etioloogiaga, sageli on nad pelgalt kujundlikud. Vepsa keeles kannab spetsiifiline nägemispuue nimetust *kukoińsüumad* (kanapimedus, sõnasõnalt 'kukesilmad'). Selle parandamiseks kasutati kas jänese või lutsu maksa. Maks oli vepslastel (nagu ka eestlastel) tunnete keskus ja eriliselt tähtis (vepsa *maks*, *makseine* on tänini tuntud tähenduses 'kallim, armastatu'), tänapäeva eesti keeles võib kohata selle asemel saksamõjulist 'südamekest'. Zaitseva ja Mullonen on selle tähenduse esitanud homonüümina (Zaitseva & Mullonen 1972: 319), nägemata semantilist seost. Miks just jänes ja luts? Irina Vinokurova monograafiast ilmneb, et et jänes on kandnud märkimisväärselt palju vastandlikke usundilisi tähendusi (Vinokurova 2006: 138–145). Luts (*madeh*) selliseid tähendusi ilmselt ei evinud

(samas: 214–215), kuid ehk mängis siin mingit osa lutsu öine eluviis. Võimalik põhjus võib olla seegi, et algriimi soosivas vepsa keeles kõlab *madehen maks* palju paremini kui *haugin maks*, kuigi haugile omistati vägagi palju usundilisi tähendusi. Haugi hambad kaitsesid haiguste eest, aga neid kasutati ka ravimisel (samas: 209–213).

Üks veel minu kogumismatkade ajal laialt tuntud loomne ravivahend oli *murazvoi* (sipelgavõi, ehk pigem sipelgaõli). Sellega raviti haigeid jalgu ning seda valmistati pudelisse meelitatud sipelgatest neid ahjus kuumutades.

Samatoimelist ravimit saadi ka koos sipelgatega kotis koju toodud sipelgapesa kuuma veega hautamisel.

Ei oska arvata, kuidas võis uuemal ajal levida kölnivee (*dikalon*) kasutamine. Igatahes on mõnedki mulle kinnitanud, et määrivad sellega haigeid kohti, peamiselt põlvi, küünarnukke jt liigeseid.

Mineraalsetest vahenditest võiks mainida Viĺhala külastu lähistel paiknevatest savimaardlatest saadavat hallikat savi, mis oli hinnatud maavara ka selle tõttu, et seda kasutati ahjude valgendamiseks. Väidetavasti oli selle sinakashalli savi mähiste abil saadud leevendust liigesehaiguste puhul ja isegi operatsioonihaavade paranemine kulgevat kiiremini ja komplikatsioonideta, nagu samas külastus kõneldi. Saviga ravimist teati ka Šondjalas.

Sool on rahvusvaheliseltki olnud teada-tuntud maagiline vahend. Muuseas tarvitasid vepslased seda metshaldja käest kadunud inimese või looma väljanõudmisel. Haiguste raviks on erinevatel puhkudel kasutatud soola, millele olid sõnad peale loetud. Soola kui keemilise aine iseeneslikku tervistavat mõju ilmselt ei eeldatud.

Raud on inimorganismile vajalik aine, mille vaegust on tänapäeval ametlikus meditsiinis mõnel puhul vastavate tablettidega leevendada püütud. Kui aga vepslased on pidanud heaks anda sünnitajale rauarä-bu (Kettunen 1943: 43), siis on selle taga ilmselge analoogiamaagia – patsient peaks arstimise tagajärjel saama tugevaks kui raud.

Manuaalteraapiat võiks pidada küll ratsionaalseks, kuid ometi on sellelgi tugev uskumuslik taust. Näiteks juba mitmesuguste massaaživõtete kasutamisel lihaste ja soonte hädade puhul oli sooritatavate liigutuste tugevuse, suuna jms kõrval väga oluline teadmine ravitseja võimekusest. Üldjuhul omistati “head käed” ka puhtmaagiliste vahendite kasutamisega mainet kogunud inimesele. Teiseks näiteks võib tuua juba mainitud naba paikapanemise, mis põhineb väga erinevate sisemiste hädade seletamisel paigast läinud nabaga.

Vesi

Vett kasutatakse paljude hädade vastu nii sees- kui ka välispidiselt. Samas on raske leida näidet, kus vett iseenesest oleks peetud parandavaks. Kui haiget veega pesti või üle kallati, siis oli tegemist erilise veega ja sellega kaasnesid toimingud, mis aitasid vee puhastaval toimel mõjule pääseda. Vahel võiski vesi olla ainult vahendaja, mis kandis sõnade või pühade esemetega kokkupuutumisest saadud väge.

Siinkohal on aeg võtta kõne alla pühitsetud vesi, *riśtvezi* (ristivesi). Pärast kirikute sulgemist 1930. aastail on vee pühitsemist toimetanud ilmikud. See on toimunud risti vettekastmise või ikoonide pesemise näol, nagu olen seda näinud palju kordi erinevate külade pühadel.

Ristivett on kõigepealt kasutatud kohapeal pärast vee pühitsemist enda haige koha kastmiseks. Tavalisim on liigesehaiguste sagedusest johtuvalt jalgupidi vette minemine ja vee tõstmine peopesaga säärtele, põlvedele, ka käeliigesed saavad kastetud. Tihti uhutakse pühitsetud veega ka nägu. Tänapäevaks näib põhjalikum suplus küll taandunud olevat, aga üksikjuhtudel on mindud üleni vette veel lähiminevikus.

Pühadelt koju minnes võetakse ristivett koju kaasa. Heatahtlikud võivad seda viia ka ise pühal mitteosalenud eakatele ja haigetele naabritele, nagu on selgunud ümbritsevatele suunatud märkustest *a la*: *Ven Sašu-svatule möst, hän läžub* (Viin Saša-langule ka, ta on haige). Päris tavaline on ristiveega pudeli hoidmine ikooninurgas (*jumoukod*, *jumoučok*). Haigestumiste või lihtsalt halva enesetunde puhul on seda rüübatud.

Ühenduses pühitsetud vees suplemisega külapühade ajal tuleb meenutada üht vepsa usundilise traditsiooni tähtsat elementi – tõotamist. Enda, oma pereliikmete või kodulooma, eeskätt lehma kui tähtsa elatusandja haigestumise korral on antud tõotus paranemise korral minna sellele või teisele pühale ja supelda. Kasutusel oli omasõna *toivotta* (tõotada), kuid ka venelaenuline *zavetoita* või *panda zavet*. Tihtipeale sellest ka piisas – haigus paranes. On teateid ka sellest, et arbumise teel määrati, millisele pühale peaks minema. Üldiselt on minu tähelepanekute järgi oldud hoolsad ka lubatut täitma. Mõnel puhul on see siiski objektiivselt võimatu olnud, näiteks kui tõotuse andja (see võidi anda lähedase inimese või koguni lehma paranemise nimel) on lubatud püha ajaks ise haigestunud. Sel juhul on püütud minna mõne teise küla ajaliselt hilisemale pühale, et tõotus oleks põhimõtteliselt, kuigi mitte täpselt, täidetud.

Vahel muutis vee väeliseks see, et ta pärines näiteks kolmest voolavast veekogust – jõest, ojast, allikast, et võtmiskoht oli määratletud ja vett võttes oli palutud veehaldjaid: *Ižandaižed, emägaized, andkat vedut ii hitrostin täht, a necen raba božijan spravitada* (Isandad, emandad, andke veekest, mitte kavaluse jaoks, vaid selle Jumalasulase (või -ümmardaja) arstimiseks). Pärast vee võtmist tänati haldjaid.

Vett, millele olid sõnad peale loetud, kasutati pesemiseks, aga seda anti ka haigele juua. Pesemised või ülevalamised kuulusid üldiselt teadjate kompetentsi. Protseduure viidi läbi saunas või tares tala (*matic*) all.

Sõnad

Rahvausundipõhiste raviviiside hulgast on olnud ja on 21. sajandi algul jätkuvalt kasutusel maagilised toimingud ehk taiad ja maagilised tekstid ehk loitsud, enamasti kombineeritult.

Nii rahvaarstid kui nende patsiendid on olnud ühtmoodi kindlad selles, et just sõnad on kõige tähtsamad. Paljudel kordadel, kui vestluskaaslane on kõnelnud näiteks arstimisest saunas vihtlemisega, veega ülevalamisega või muul viisil, on puändina kõlanud see kinnitus.

Juba tõsiasi, et terminid on omakeelsed, osutab genuiinsusele. Kõige tavalisem loitsu tähendav vepsa termin oli lihtsalt *vaihed* (sõnad). Vepsa *vajeh* tähendabki lihtsalt 'sõna' kõige argisemas mõttes, terminina kasutatakse mitmuslikku vormi. Mingit *noid*-esikomponendiga liitsõna või sõnaühendit pole vepsa keeles ilmselt olemas. Teine üldisem nimetus on *puheg*, mille etümoloogia pole nii läbipaistev, kuigi seoseid võib leida nii kõnelemist kui ka puhumist tähendava verbiga *puhuda*. Puhumine võiski olla osa arstimisriitusest, isegi ainus või oluline, nagu Jussi Rainio toodud näites, kus pudelisse puhumine parandas paistes ja valutava rinna (Rainio 1973). Puhudes väljuv hingeõhk oli ju elujõu kandja ja lapse haige koha peale puhumine on selle uskumuse rudiment.

Mis puutub läänemeresoomelisse verbi *loitsida*, siis eesti keeles on sel sõnal nõrk murdetaust ja neiski üksikutes kihelkondades, kus see esineb, on ta tähendus kõikuv. Eesti kirjakeele *loits* on soome laen. Võib täheldada, et vana ühise tüve semantiline areng on kulgenud erinevates keeltes erinevaid teid pidi.

Vepsa keeles on küll olemas rahvapärane verb *loita*, kuid see on omandanud kristliku tähenduse *loiciba pagastas* (palvetasid kirikus),

selle kõrval on näiteks ka sõimamist või kirumist märkiv tähendus (Zaitseva & Mullonen 1972). Mõlema semantiline ühisosa osutab erilisele, tavapärasest põikuvale keelekasutusele.

Teine vepsakeelne aktiivses kasutuses olev loitsutermin *puheg* on seotud verbiga *puhuda*, mil nende paljude tähenduste kõrval, mis esinevad ka eesti keeles, on ka (ehk arhaismina) inimese artikuleeritud kõnet (vrd soome *puhua*) märkiv tähendus – *pühä jumou śötai, abuta puhuda puhegid* (püha Jumal-toitja, aita sõnada sõnumisi). Muidugi on toodu vaid üks võimalus tõlkida väljendit *puhuda puhegid*; muudeks on näiteks 'lausuda lausumisi' või ka 'loitsida loitsimisi'. *Puhuda*-verbiga ja sõnaühendiga *puhuda puhegid* võib aga olla silmas peetud ka puhumist eestikeelses tavatähenduses: haige koha (või arstimi) peale võidi tõepoolest puhuda, mille kohta on andmeid nii vepslastelt kui ka kasvõi tänasest üldtuttavast eesti kodusest lastemeditsiinist. Kaasneb ju arstimissõnade lausumisega muidki tegevusi: artikuleerimata häälitsusi, sülitamist, piiramist, ristimärgi (märkide) tegemist jne.

Selge on igatahes, et tänapäeva vepsa keeles ei kasutata *puhuda*-verbi kõnelemise tähenduses, ja igal üksikjuhul ei selgugi, kas on mõeldud puhumist või sõnade lugemist. Võtame näiteks teate, kus juttu kõrvavalu arstimisest sel teel, et eidekesed 'puhuvad' kõrva (*puhutaze akeižed korvha* – Rainio 1973: 297). Ühelt poolt võidi pominal kõnelemisel tekkivat õhuliikumist tajuda kerge puhumisena, teiselt poolt võis parandaja ka tõepoolest puhuda, kuigi tõenäoliselt kaasnes sellega sõnaline komponent.

Igatahes on huvitav, et ka komi keeles on maagiliste ravivõtete kohta kasutusel sõna, mille tõlkevaste on puhuma, ära puhuma (Iljina 2008: 82).

Need *vaihed* ja *puheged* olid pühad ja toimekad sõnad. Sellepärast oli oluline nende õigsus, kanoonilisus.

2006. aasta suvel naeris tuntud Vidla teadja T. J. täiest südamest, meenutades nõiasõnu, mida talle keegi oli raamatust ette lugenud (kõne alla tuleb ehk M. Zaitseva ja M. Mulloneni raamat kui Venemaal kahtlemata kättesaadavaim, kuid täiesti välistatud pole ju ka Soomes avaldatud tekstikogumikud). Need olid T. J. meelest naeruväärsed, sest nad polnud õiged, st nad ei kattunud talle teadaolevate sõnadega, nad ainult püüdsid näida arstimissõnadena. See tähendab ühtlasi, et neil polnud mõju, nendega arstimine oleks olnud kasutu, haigus poleks nendele sõnadele alistunud. Ideaalis peaksid kõik samal otstarbel ühes keeles kasutatavad loitsud olema identsed. Nii see muidugi pole

Foto 4. *Tuntud Vidlas elanud teadja, kelle põhiliseks töövahendiks oli sõnamaagia. Madis Arukase foto 2009.*

ega saagi olla. Isegi kõige suurema hoolega meeles peetu kaldub muutuma: mälu veab alt, nagu arvatavasti igaüks on kogenud erinevate tekstide puhul. Loitsudel tekivad variatsioonid nagu iga teise suulise pärimusliigi puhul.

Samas, teades uskumust, et sõnade edasiandmisel nende toime kaob, kerkib mõttesse küsimus, kas ja kui "õiged" on ülepea talletatud (ja trükis avaldatud) loitsud. Ehk on kogujale esitamisel meelega midagi ära jäetud või muudetud? Et sellist asja võib oletada, tunnistab ka Mägäŕves kuuldud jutustus mehest, kellele justkui olid edasi antud sõnad, millega metshaldjaid välja kutsuda. Et teadja oli aga ühe sõna ära jätnud, pääses heas usus metsa läinu vaevu eluga. Enda kogumistööle mõeldes on raske mõista, miks mõned teadjad on nii- või teistsuguse põhjendusega loitsude esitamisest keeldunud, teised aga ilma märgatavate siseheitlusteta soostunud neid mikrofoni lugema. Võibolla lähtusid viimased – või osa neist – just n-ö moonutamistaktikast?

Uue aja märgina olen näinud ka kasutajate endi kirjapandud nõiasõnu, need on olnud omaloodud ortograafias ja kirillitsas. Olen

isegi kopeerinud neid, tõsi küll ümber kirjutades, kuna pole olnud võimalust kasutada koopiamasinat. 20. sajandi lõpupooles olid vepslased tasapisi hakanud olulisi tekste ise kirja panema ja loitsud polnud sealjuures ainsad. Olen näinud ka kirjapandud kristlikke palveid, ja Marje Joalaid kirjeldab itkemist käsikirja järgi (Joalaid 2000). Kui see näib tõepoolest olevat vastuolus žanrispetsiifikaga, siis loitsude kirjapanemine on näiteks Eestis olnud vägagi tavaline alates 19. sajandist (Kõiva 2011a, 2011b).

Millised on siis vepsa nõidussõnad? Valdavalt on need funktsiooni poolest arstimissõnad, kuid leidub muidki, näiteks haldjate poole suunatud pöördumisi (nn palveloitse) majandusõnne taotlemiseks või julgeoleku ja heaolu tagamiseks metsas ööbimisel, uude majja kolimisel, saunas käimisel, marjule minekul, uue looma lautaviimisel jne.

Olemuslikult võibki eristada palveid, palveloitse, soove ja manamisi. Palvete alla võib liigitada ka ravimisprotseduurides väga sageli tarvitatud andekspalumised, mis üldjuhul koosnevad pöördumisest üleloomulike olendite poole ja lõpevad lakoonilise, tihti ühesõnalise palvega *prostkat* (andke andeks).

Struktuurilt võib veel eristada lühikesi vormeleid, jutustavaid ja dialoogloitse. Üldiselt on uurijaile pakkunud huvi pikemad süžeelised loitsud, kuid väga paljude hädade ravimisel kasutati tegelikult just lühivormeleid. Tihti kaasnesid sellised vormelid maagilise tegevusega. Näiteks nimetatud *koiranniža* puhul, mille üks levinud raviviise oli sooja piruka või leivaga vajutamine ja siis (vasakule) heitmine, mille juurde käiv vormel võis olla (oli ka teisi) selline: *Koir, na, ota ičeiž niža* (Koer, säh, võta oma nisa). Asja mõte oli selles, et koer sööb enda kaudu tekkinud haigusega kontaktis olnud leiva ära ja haige vabaneb hädast. Samas oli ikkagi oluline nimetada nii koera (haiguse põhjust), tema nisa(haigust) kui ka soovi.

Toodud näites lõpetas sõnaline vormel arstimistoimingu, teistel juhtudel on sõnad saatnud maagilist tegevust. Eespool oli jutuks *purend*-nimelise haiguse taimravist ja selle küsitavast ratsionaalsusest. Tuntud oli ka maagiline ravimine sõna ja teoga. Dialoogloitsu saatel näriti või imiteeriti haige koha närimist; kõrvalseisja küsis: "Mida pured?" Närija vastas keskse vormeliga: "*Puren purendan*" (vrd eesti *Närin nari*), millele järgnes kõrvalseisja kinnitus: "*Pure igaks kaikeks, amin*" (Pure igaveseks ajaks. Aamen).

Samalaadne oli ravi lapse puhul, kes kaua käima ei hakanud: dialoogloitsu saatel raiuti läbi teed või jalgu köitvad kujuteldavad sidemed.

Raiumisega raviti ka seljavalu ja kõrvaldati maagilised tõkked, mis polnud lasknud meheleminekuealisele tütarlapsele kosilasi tulla.

Amin kas üks või kolm korda lausutuna on kinnitus, mis on väga püsivalt kuulunud arstimissõnade lõppu. Seda kristlikku kallakut osutab ka abistatava nimetamine jumalasulaseks (või -ümmardajaks). See tiitel on kasutatusel venelaenulisena, mida käänatakse (nagu juurdunud laene kunagi) vepsa keelele omaselt. Haige niisugune määratlemine koos algus- ja lõpuvormelitega osutavad, et taotletakse jumalikku kaasaaitamist. Olen kuulnud üht vepsa teadjat väitvat, et kui poleks Jumalat, ei saakski sõnadega arstida. Aga saab ju – järelikult Jumal on. Kristliku ja mittekristliku põimumine on vepsa rahvameditsiinile niisama omane kui kogu sünkretistlikule vepsa rahvausundile.

Vepslastel kasutusel olevatest mitut tüüpi lühematest arstimissõnadest võib peale eeltoodute (käskvormelid ja dialoogloitsud) esile tuua veel *kut ...muga* struktuuriga loitse. Seda tüüpi sõnad on orienteeritud situatsioonide sarnasusele: *Kut vahvas seižub nece päč, laske muga vahvašti uindab laps* (Kui tugevalt seisab see ahi, las nii tugevalt uinub laps) (Semakova & Rogožina 2006).

Suuremat huvi on äratanud pikemad, jutustavat laadi historiolaloitsud. On arvatud, et jutustavad loitsud – või vähemalt see struktuuritüüp – on venelaenuline või -mõjuline (Turunen 1952). Temale tugineb ka Pekka Hakamies (1994), tuues tõenduseks informantide kinnitusi samade loitsude oskamisest nii vepsa kui vene keeles jms. Tegelik olukord on ilmselt keerulisem. Ühelt poolt on nii Aimo Turunen kui ka Pekka Hakamies kasutanud peamiselt Äänisvepsa andmeid, kuid see piirkond ongi tugevama vene kallakuga kui teised vepsa murdepiirkonnad: näiteks asendusid seal emakeelsed itkud juba varakult venekeelsetega. Teiselt poolt ei näi loitsutekstid vepsa keeles ilmutavat põhimõttelist piirkondlikku erinevust. Küllap on vepsa ja põhjavene, eriti vepslastega piirnevate alade loitsudel nii mõndagi ühist, kuid midagi konkreetsemat ei saa väita seni, kuni puuduvad korpusväljaanded nii vepsa kui ka vene loitsudest.

Kõige tavalisem – kuid mitte sugugi ainuke – vepsa jutustavate loitsude tüüp kujutab kokkuvõtlikult öeldes loitsija teekonda üleloomuliku abistajani/abistajateni (või abivahendini) ja seejärel haiguse hävitamist. Üldjuhul algab selline loits hommikuse tõusmisega (vahel ka juba magamaheitmisega eelmisel õhtul), pesemise, riietumise ja teeleasumisega. See on iseloomulikult eepiline algus, mis teisiti sõnastatuna on tuttav setu jutustavatest lauludest. Erinevalt viimastest on vepsa loitsude algused rõhutatult religioossed – kõik, mida tehakse,

tehakse õnnistades. Puhuti alustatakse loitsu venekeelse kristliku vormeliga:

Gospoďi Bože, blagoslovi Hristos
Nuuzen homencou blaslovas,
pezemoi blaslovas,
sobimoitan blaslovas,
riśtimoi blaslovas
mänen uksess ukshe,
verajass verajaha
[Issand Jumal, õnnista Kristus
tõusen hommikul õnnistusega,
pesen ennast õnnistusega
riietun õnnistusega,
teen ristimärgi õnnistusega,
lähen uksest ukseni,
välisuksest välisukseni]

Püsivate elementide hulka kuulub ka teekonna algus:

Mänen lagedahe püüdho
vihandaha nurmhe
[lähen lagedale põllule,
haljale nurmele]

Lageda välja kujund taas on tuttav vene eepilistest lauludest (bõliinadest).

Edasine erineb juba loitsuti vastavalt haigusele, mida sellega kõrvaldatakse või hävitatakse. Algusmotiivi puhul ei paista loitsu objektil tähtsust olevat, olgu selleks *prizor*, *purend*, *tuĺläižnena* vm, kokkulangevused ja varieerumised sõltuvad teadjast, st ühe teadja erinevad loitsud on algusosas peaaegu identsed.

Loitsu edasine kulg meenutab ülesehituselt ahellaule: lagedal põllul on mingi objekt (kuldne või valge kivi, raudne tamm, kuldne voodi jne), sellel teine, teisel kolmas – kuni lõpuks tipneb kõik üleloomulike abistajate või abivahenditega. Üleloomulikud abistajad võitlevad nimetatud haiguse vastu relvadega (kolm meest hobustel), küüntega ja hammastega (must kass), küüntega ja nokaga (kuldne kukk). Kui ahela lõpplüliks on abivahend, näiteks kuldne sulg või nelikümmend võtit, siis sellega/nendega toimetab loitsija ise.

Haiguse kaotamist-hävitamist tähistavas osas esineb sageli loend. Näiteks *prizora* vastu suunatud loitsu kuulub loetelu erinevat värvi silmadest, mille vaade *kacund* on võinud kaetuse põhjustada, kuigi

eelnevalt oli ometi välja selgitatud konkreetne isik, keda peeti pahategijaks, ning sellel olid konkreetset värvi silmad.

Loitsus *purenda* arstimiseks võidakse loetleda inimese kehaosi, mida haigus on kahjustanud või võib kahjustada jne. Loitsu lõppu kuulub (kui seda pole tehtud juba varem, seoses parandava tegevuse kirjeldusega) arstitava jumalasulase nime nimetamine ja kinnitus *amin*.

Ülejäänud jutustavad loitsud ei võimalda kindlate struktuuritüüpide väljatoomist. Arvuliselt on neist kõige rohkem fikseeritud ussisõnu, mille püsivamaks elemendiks võib pidada erinevat värvi madude loetelu. Varianditi võib neis kohata algriimilisi sõnapaare. Viimaseid tuleb ette ka muudes loitsudes. Üldiselt jätavad loitsudes leiduvad algriimid pigem juhusliku mulje, erinevalt näiteks vepsa itkude taotluslikust algriimist.

Maagiline akadeemiline meditsiin

Vepslased on väga kaua elanud oma traditsioonidesse juurduvat elu, aga ometi mitte muust maailmast sedavõrd äralõigatult, et uuemad nähtused poleks nende maailmapilti üldse mõjutanud. Uue ja vana kõrvuti toimimine või isegi kokkusulamine on võtnud väga vahelduvaid vorme, mis muudab vepsa rahvameditsiini uurimise iseäranis põnevaks.

Nagu öeldud, polnud minu 20. sajandi viimasel veerandil ja 21. sajandi alguses kohatud vepslaste tervis kiita. Muidugi olid mu vestluskaaslased enamasti vanad inimesed, aga jutus on välja tulnud ka nooremate ja isegi laste surmad – näiteks naistel rasedus- või sünnituskomplikatsioonide tõttu või lastel (imikutest kuni mõneaastaseni) seletamatuks jäänud järkjärguline hääbumine – ja seda aegadel, mil nälg oli jäänud minevikku ja arstiabi kättesaadav. Sellised juhtumid on kõige traditsioonitruumate seas kinnitanud seisukohta, et pole mõtetki *boĺnicas venuda* (haiglas lamada). Samas on ometi teatavaks võetud haiguste uusi põhjuseid ja vastavaid raviviise.

Üks kõige üldisemaid kuuldud kaebusi on olnud, et *pän kibištab* (pea valutab) – ja sel juhul lisatakse sageli ka põhjus: *davĺenie*. See on venekeelne sõna, mis tähendab rõhku ja mille all vepslased mõtlevad mitte õhurõhku ega vererõhku üldiselt, vaid konkreetselt kõrgvererõhutõbe.

Davĺenie paistab olevat saanud paljude hädade kõige sagedasemaks põhjuseks. Peavalu kõrval on nimetatud ka mälu nõrgenemist – *pä ii rada*; *en mušta nimida* (pea ei tööta, ma ei mäleta midagi) – ning üldist halba enesetunnet ja jõuetust. Tundub, et *davĺenie* on hakanud osalt hõivama kurja silma või nõiduse positsiooni esmase haigusseletusena. Selle üle kurdetakse, kuid seda ka ravitakse. Nagu on uueaegne haiguse nimetus, nii on uus ka ravi: *davĺenie* ja *tedai / noid* ei kuulu ühte paradigmasse. Abinõuks *davĺenie* vastu on olnud kõige tavalisemalt *boĺnitsahe ukoloile kävelda* (käia haiglas süstimas). Alternatiiviks on kodus *tabletkoid joda* (tablette võtta).

Päris mitmel korral – esimesel vestluskaaslase algatusel, paaril järgmisel juba minu soovil – olen näinud neid mingisse suuremasse karpi koondatud koduapteeke, mis äratasid minus sügavat õudu, mitte vähem kui nõiakott. Need sisaldasid aastakümnete jooksul kogunenud paljusid erinevate tablettide karpe, suur osa ammu tähtaja ületanud, pudelikesi ja võidetuube, samuti tugevasti iganenud, ja lõpuks veel ilma mingite pakendite ja kirjadeta tablette ning kapsleid lahtiselt kõige vahel. Võib kindel olla, et kui selliste tablettide võtmine tõigi leevendust, siis üksnes tänu platseebo-efektile. Samahästi on huupi võetud tabletid võinud ka *davĺenie*-ilminguid tugevdada.

Selge on kummatigi, et ametlik meditsiin on saavutanud kindla koha vepslaste elus ja sellesse suhtutakse lugupidavalt. Mingil määral on uus teadususk kahtlemata ahendanud rahvameditsiini autoriteeti. Nii olen sageli kuulnud väiteid, et enam pole selliseid teadjaid nagu vanasti, või on jutustaja kinnitanud, et nad pole olnud nõidarstidest ja nende ravivõtetest huvitatud ega tea neist midagi. Muidugi võib selliseidki kinnitusi võtta mitut pidi. Kui niimoodi on väitnud inimesed, kes teistelt kuuldu põhjal on ise praktiseerivad nõiad, siis on tegemist enesekaitsetaktikaga. Mõned, kes on vestluse algul deklareerinud mittemidagiteadmist, on jutu edenedes meenutanud nii mõndagi enda kogetut. Aga muidugi leidub neidki, kes küll midagi või isegi palju teavad, nagu see on vepslaste seas lausa vältimatu, kuid kes ühel või teisel põhjusel tahavad sellest kõigest distantseeruda. Üks põhjustest on kahtlemata ambivalentne suhtumine teadjatesse.

Arvesse tuleb ka modernses maailmas teadust ümbritsev aupaiste. Selle mõjul on rahvausundi arusaamu hakatud rüütama moodsamasse, värskelt autoriteetsuse saavutanud vormi ja neid niimoodi sanktsioneerima.

Kooskõlas selle suundumusega seletas näiteks Vidlas elav kirjaoskamatu, väga laialt tuntud teadja T. J., kellest oli juttu seoses loitsudega (vt temast ja ta teadmistest moodsa elu kohta ka Arukask 2009) oma ravijavõimeid geenidega. Mida ta võis ise seda võõrast ja moodsat sõna kasutades mõelda? Küllap seda, et ta võimed olid kaasasündinud, mitte omandatud ega õpetatud. See tundub loogiline, kui mõelda tema jutustatud loole oma esimesest võiks küll öelda imeteost. Ta oli alles väikelapseeas, kolme-nelja aastane, kui aitas õnnelikult maha saada naabrinaisel, kes oli pikalt vaevelnud sünnitusvaludes ja vahepeal astunud naabrite juurde oma häda kurtma. T. oli haaranud naise kõhust ja ütelnud: *Ĺähte sigapei!* (tule sealt välja) – ning naine oligi kohe sünnitanud. Tavaliselt antakse arstimissõnad üle täiskasvanule või vähemalt selles eas lapsele, kes asjast aru saab. Antud juhtumil ei olnud keegi T.-d õpetada saanud ega püüdnudki, kõik sündis spontaanselt. Niisugune tulemuslik sünnitusabi on tavatu mitmes mõttes. Kõhust haaramise mõju võiks seletada käte erilise maagilise väega, mille pärast T. oli kuulus edaspidigi, aga eirata ei saa ka sellega liitunud lühikest vormelit. Tuleb välja, et väikelaps andis käsu lootele.

Moodsad terminid on võinud tungida isegi loitsudesse. Ühe ebamääraste sümptomitega, muuhulgas peavaluna avalduva tuulest tulnud haiguse *tuĺĺäižnena* (tuulenina) parandamiseks kasutatud loitsu ilmselt improviseeritud lõpus on nimetatud ka, et pannakse paika haige närvid (*stanovime i azotame hänen nervad*). Muide, tuulest tulnud haiguse ravimiseks on kasutatud ka haige ülevalamist veega läbi tuulepesa, mille vepsakeelne nimetus on *tuĺĺiipeza*.

Ilmekaid näiteid teadususust olen kohanud ka väljaspool meditsiini. Uskumus, et äikesetulekahju saab kustutada mitte vee, vaid piimaga, on vepslastel traditsiooniline, samuti kui naaberrahvastel, muuseas venelastel. Ometi väitis hea pärimusetundja, muinasjutuvestja ja sealjuures esimese põlvkonna vepslasest kooliõpetaja tütar L. Z. selle soovituse pärinevat ajakirjast *Nauka i Žizn*. Ta ise oli kustutanud süttinud televiisori, paisates selle peale kolmeliitrilise purgitäie piima. Salapärane tundmatus keeles või muul viisil erakordne tarkuseraamat on tänapäevaks asendunud konkreetse populaarteadusliku ajakirjaga.

Lugu ja lõppsõna

Jutustaja A. S., kes ise töötas meenutatud juhtumi ajal Pecoĭ́las velskrina ja kuulus seega ametliku või akadeemilise meditsiini poolele, oli nii tõsiselt haigestunud, et ei saanud enam jalgu alla. Ta palus abi enda teada kõige tugevamalt teadjalt, kelle õpetuse järgi käis metsas andeks palumas. Selleks tuli kummardada ja pöörduda kõige metsas oleva poole, loetledes *kaik mechaižed, kaik linduižed, hiinaižed, ojaižed, kalaižed – prostkate rababožijad Annad* (kõik puud, kõik linnud, rohud, ojad, kalad, andke andeks jumalaümmardajale Annale). Samuti soovitas teadja kodus sauna juures andeks paluda sealsetelt isandatelt-emandatelt, st haldjatelt. Jutustaja meenutuse järgi hakkas tal pärast andekspalumisi küll parem, kuid ta otsustas ometi – ja siin on ilmselt tegu sisemise vastuoluga tema kui traditsioonikandja ja kui ametliku meditsiini professionaali vahel – haiglasse minna. Seal olles läks ta tervis uuesti halvemaks. Samas haiglas viibiv Mägäŕve külast pärit teadja märkas jutustaja tervise halvenemist ja ütles, et sel viisil (st ametliku meditsiini vahenditega, mille poole ta ometi ka ise oli pöördunud) pole paranemist lootagi. Ta katsuvat ise midagi teha, kuigi olevat kõik oma sõnad ära andnud ning hambaidki pole enam suus. Mägäŕvest pärit teadja tegi oma ravivaid veeprotseduure kolmel kesköö̆l, kasutades sealjuures neidsamu sõnu, mida oli soovitanud eelmine teadja. Tähelepanuväärselt rõhutanud aga Mägäŕve teadja, et puude hulgast tuleb haab nimetamata jätta. Haab on paljude rahvaste (ka vepslaste) uskumustes olnud paha mainega puu. Irina Vinokurova järgi on vepslased nagu venelasedki uskunud, et Jeesuse reetja Juudas poos ennast üles haava otsa (Vinokurova 2005: 151). Meenutagem aga, et juba eesti regivärsilises ballaadis "Maie laul" neab Mai haaba, kes talle ei pakkunud varju, kusjuures seda saab vaevalt seletada kristluse mõjuga. Pigem võiks arvata, et seostamine Jeesuse ja tema reetjaga püüab juba olemasolevale pahale mainele anda rahvakristlikku põhjendust.

Nende parandamisseansside järele saigi jutustaja terveks. Ka Mägäŕve külast pärit teadja lahkus pärast seda haiglast, ootamata arstipoolset väljakirjutamist.

Toodud lugu lükkab parimal viisil ümber põhjenduse rahvameditsiinist kui puuduva akadeemilise meditsiini paratamatust alternatiivist (*enďe veď boĺnicaid iilend*). Näeme, kuidas rahvaarsti poole võis pöörduda ka meditsiinitöötaja ja kuidas haigla võis olla lausa rahvamedit-

Foto 5. *Mägärve kunagine kirik. Indrek Jäätsi foto 2010.*

siini praktiseerimise paigaks. Muidugi on sellega kaasnenud inimese erinevate rollide (meditsiinitöötajast patsient, patsiendist tervendaja) tähelepanuväärne segunemine.

Lõpuks leiab toodud juhtumi puhul kinnitust vepsa rahvameditsiini elujõud 20. sajandi lõpul ja 21. sajandi alguses kogu oma tugeva usundilise aluse ja sõnakesksusega.

Kaik (kõik), nagu kõlab paljude vepsa muinasjuttude helisalvestuste lõpusõna.

Kirjandus

Arukask, Madis 2009. Kesk-Vepsa teadjaga vesteldes: erinevad maailmapildid ja rollid. Annuk, Eve (koost ja toim). *Paar sammukest. Eesti Kirjandusmuuseumi aastaraamat* XXV. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, lk 122–145.

Balikiene, Monika 2012. *Representation of the Evil Eye Belief in Contemporary Lithuania*. Summary of doctoral dissertation. Kaunas: Lithuanian Academic Libraries Network.

Hakamies, Pekka 1994. Vepsäläisten suullisesta perinteestä. Heikkinen, Kaija & Mullonen, Irma (toim). *Vepsäläiset tutuksi. Kirjoituksia vepsäläisten kulttuurista*. Karjalan tutkimuslaitoksen julkaisuja 108. Joensuu: Joensuun yliopisto, lk 73–86.

Heikkinen, Kaija 2006. *Metsänpelko ja tietäjänaiset. Vepsäläisnaisten uskonto Venäjällä.* Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Iljina, Irina 2008. Põhja piirkondlik traditsioon komide rahvameditsiinis. *Mäetagused* 39, lk 75–92 (doi: 10.7592/MT2008.39.iljina).

Joalaid, Marje 2000. Itk vepsa matusekombestikus. Salve, Kristi & Kõiva, Mare & Tedre, Ülo (toim). *Tagasipöördumatus. Sõnad ja hääl*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakond, lk 265–282.

Kettunen, Lauri 1943. *Vepsän murteiden lauseopillinen tutkimus*. SUSTL XXXVI. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.

Kohler, Vilja 2012. Rästikuviin püsib rahvameditsiinis. *Tartu Postimees*, 23.08 (http://www.tartupostimees.ee/948200/rastikuviin-pusib-rahvameditsiinis – 14. juuni 2013). [Samal päeval ilmus eelviidatu põhjal *Õhtulehe* võrguväljaandes lühendatud versioon.]

Kõiva 2011a = Койва, Маре. Колдовские, магические и заговорные книги в эстонском фольклоре. *Научно-публицистический журнал "Центр и периферия"* 3. Научно-исследовательского института гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовии, lk 69–75.

Kõiva, Mare 2011b. *Eesti loitsud*. Tallinn: Pegasus.

Kõivupuu, Marju 2000. *Rahvaarstid Võrumaalt: noor ja vana Suri Hargla kihelkonnas*. Tartu: Võro Instituut.

Loginov 1993 = Логинов, К. К. *Семейные обряды и верования русских Заонежья*. Петрозаводск: Карельский наычный центр РАН.

Makarjev, S. 1931. *Vepsäläiset. Lyhyt kansatieteellinen kuvaus*. Leningrad: Kirja.

Mullonen, Irma 1994. Paikannimistö vepsäläisten henkisen perinteen valottajana. Heikkinen, Kaija & Mullonen, Irma (toim). *Vepsäläiset tutuiksi. Kirjoituksia vepsäläisten kulttuurista*. Joensuu: Joensuun yliopisto, lk 63–72 [käesolevas kogumikus lk 227–236].

Pentikäinen, Juha 1971. *Marina Takalon uskonto*. Uskontoantropologinen tutkimus. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Pulkin 1985 = Пулькин, В. А. *Глубокие воды Корбярви*. Ленинград: Лениздать.

Rainio, Jussi 1973. Vanhaa äänisvepsäläistä lääkintätietoa. Sihvo, Hannes & Kaukonen, Väinö (toim). *Karjala. Idän ja lännen silta*. Kalevalaseuran vuosikirja 53. Porvoo: Werner Söderström OY, lk 289–312.

Raud, Piret 1975. Loodus Djorža karjalaste rahvameditsiinis. *Eesti Loodus* 9, lk 519–521.

Raudalainen, Taisto-Kalevi 2008. Lääne- ja Kesk-Ingeri ravitsemisjutud: esituskontekst, motiivid, toimingud. Kalmre, Eda & Västrik, Ergo-Hart (koost). *Kes kõlbab, seda kõneldakse*. Pühendusteos Mall Hiiemäele. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, lk 169–215.

Salve, Kristi 1995. Forest Fairies in the Vepsian Folk Tradition. Kõiva, Mare & Vassiljeva, Kai (toim). *Folk Belief Today*. Tartu: Eesti Teaduste Akadeemia Keele ja Kirjanduse Instituut & Eesti Kirjandusmuuseum, lk 413–434.

Salve, Kristi 2005. Vepsäläisestä folkloresta. Saressalo, Lassi (toim). *Vepsä. Maa, kansa ja kulttuuri*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1005 & & Tampereen Museoiden Julkaisuja 81. Tampere: Tampereen museot & Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, lk 86–115.

Semakova & Rogozina 2006 = Семакова, И. Б. & Рогозина, В. В. Материалы по традиционной медицине вепсов (мифологический аспект). Богданов, Н. И. & Винокурова, И. Ю. (koost). *Современная наука о вепсах: достижения и перспективы*. Петрозаводск: Российская академия наук. Карельский научный центр, lk 302–314.

Setälä, Eemil Nestor & Kala, J. H. 1951. *Näytteitä äänis- ja keskivepsän murteista*. Julkaissut ja suomentanud E. A. Tunkelo, apunaan R. Peltola. SUST 100. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.

SOS = Елисеев, Ю. С. & Зайцев, Н. Г. (toim) 2007. *Сопоставительно-ономасиологический словарь диалектов карельского, вепсского, саамского языков*. Петрозаводск: КарНЦ РАН (http://bookre.org/reader?file=803574&pg=0 – 16. juuni 2013).

Sõukand, Renata & Kalle, Raivo. *HERBA*. Eesti rahvameditsiini ravimtaimede andmebaas (http://www.folklore.ee/herba – 16. juuni 2013).

Zaitseva & Mullonen 1969 = Зайцева, М. И. & Муллонен, М. И. *Образцы вепсской речи*. Ленинград: Наука.

Zaitseva, Maria & Mullonen, Maria 1972 = Зайцева, М. И. & Муллонен, М. И. *Словарь вепсского языка*. Ленинград: Наука.

Turunen, Aimo 1952. *Über die Volksdichtung und Mythologie der Wepsen*. Studia Fennica VI. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Tupits [Goršič], Ave 2009. *Käsitlusi rahvameditsiinist: mõiste kujunemine, kogumis- ja uurimistöö kulg*. Dissertationes folkloristicae universitatis Tartuensis. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus (http://rahvatervis.ut.ee/bitstream/1/4301/1/Ave%20Tupits-rmtk.pdf – 14. juuni 2013).

Vinokurova, Irina 2005. Vepsäläisten mytologis-uskonnollisista käsityksistä. Saressalo, Lassi (toim). *Vepsä. Maa, kansa ja kulttuuri*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura & Tampere: Tampereen museot, lk 136–151.

Vinokurova 2006 = Винокурова, И. Ю. *Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции)*. Петрозаводск: ПетрГУ.

Summary

Some aspects of Vepsian folk medicine

Kristi Salve

Keywords: charms, folk belief, folk medicine, healers, medicinal herbs, rational and magical, Vepsians

The article is based, for the most part, on the materials that the author has collected during decades of fieldwork. Additionally, she has used publications mainly concerned with linguistics: above all, collections of texts, but also researches and dictionaries. Source material has even been obtained from fiction. The author has also made use of scholarly sources dedicated to folk medicine; unfortunately, there are only few about Vepsians, yet researches about other peoples also offer good material for comparison.

One of the central ideas of the article is the great vitality that Vepsian folk medicine demonstrated even at the end of the 20th century. Although the fact that people seeking help have turned to healers has often been explained by the absence of hospitals in olden times, such allegations are rather born out of caution: no-one wants to show to strangers that Vepsians are backward, uneducated, etc., as has been estimated by the official discourse. In fact, it is not only the elderly that turn to healers for help, but also their children and grandchildren, when they come to visit for holidays.

In the second half of the 20th century, relations between folk medicine and academic medicine in Vepsian villages were interesting. Generally, the spheres of activity were shared rather peacefully. Those who used the help of healers did not oppose the latter to academic medicine. In rare cases when it happened, it was rather folk medicine that was considered more efficient. Yet, the most recent generations have accepted help from medical workers (mainly intermediate level) gratefully and without criticism. For older generations, injections and administering pills are kind of magic activities.

Besides stating the vitality of Vepsian folk medicine, the article also pays attention to the division of curing methods into rational and magical, which has often been used by ethnologists-folklorists. This kind of division seems to be of doubtful productivity. Highlighting herb treatment, massage, etc. is ideologically substantiated, whereas tradition bearers specifically bring to the fore charms, prayers, holy water, and other similar methods clearly based on beliefs. This is related to the fact that the aetiology of diseases has a predominantly religious background.

It could be presumed that until the Vepsian village (with currently predominantly retired inhabitants) is alive, folk medicine and healers still serve their function there. As was the case with the 20th century, certain changes also occur in the 21st century, and the observation of these changes would also be necessary in the future.

https://doi.org/10.7592/Sator.2016.16.vinokurova_aunus

Aunuse kubermangu talurahva pühade süsteem 19. sajandi lõpul ja 20. sajandi alguses

Irina Vinokurova

Teesid: Esimesi asju, millega uurija kokku puutub, uurides erinevaid pühasid mingil kindlal territooriumil, on nende pühade süstematiseerimine ja klassifitseerimine. Käesolev artikkel püüab vastata küsimusele, millised peamised pühade kategooriad olid Aunuse kubermangu külades levinud 19. sajandi lõpus ja 20. sajandi alguses, mil pärimuskultuur püsis üsna stabiilsena.

Märksõnad: Aunuse kubermang, pärimuskultuur, talurahva pühad, vepsa

Vaadeldava ajavahemiku traditsiooniliste pühade süsteemi rekonstrueerimisel Aunuse kubermangus esineb teatud raskusi. Üks neist on allikate seisukord. Neis ei ole esindatud kaugeltki kõik asustuspunktid ja seal käibel olnud pühad, pealegi on paljud asulad praeguseks kadunud või on vahetunud nende nimi. Teine probleem on etniline – Aunuse kubermangu territooriumi paljurahvuselisus, mis ei saanud mõjutamata jätta ka pühade süsteemi. Ammustest aegadest on siin elanud vepslased, karjalased ja venelased.

Esimese ülevenemaalise rahvaloenduse andmeil 1897. aastal pidas 78,2% Aunuse kubermangu elanikkonnast oma emakeeleks vene, 16,3% karjala, 4,4% vepsa (tšuudi), 0,7% soome ja 0,4% mõnd muud keelt (juudi, poola, mustlas-, saksa, ukraina, tatari, valgevene vm keel). Peaaegu kõik Aunuse kubermangus elanud karjalased (99,8 %)

elasid kubermangu lääneosas – Aunuse, Petroskoi ja Poventsa kreisis[1]. Kubermangu idaosas (Puudoži, Kargopoli ja Võtegra kreis) elasid neist üksikud, aga Lodeinoje Pole (Lotinapelto) kreisis pisut üle saja inimese. Vepslased elasid Lodeinoje Pole (vepsa Püud) kreisi Vidla, Ošta, Podporožje (vepsa Koškenaluine), Šapša ja Šimǵäŕi vallas ja Petroskoi kreisi Šeltozero-Berežni ("Ranniku-Šoutaŕve") vallas. Võtegra, Poventsa ja Aunuse kreisis oli neid vaid kümme inimest. Venelased olid hajutatud kogu kubermangu territooriumile, absoluutse enamuse moodustasid nad Puudoži, Kargopoli, Võtegra, Lodeinoje Pole ja Petroskoi kreisis (Pokrovskaja 1974: 102, Venemaa TA arhiiv f 135, op 2, nr 627).

Aunuse kubermangu kaart.

Nimetatud asjaolude tõttu ei pretendeeri käesolev artikkel probleemi lõplikule lahendamisele. Siin visandatakse Aunuse kubermangu kõigile rahvastele ühise kogukondlike pühade klassifikatsiooni kõige üldisem skeem, mis edasisel teemasse süvenemisel täpsustub ja täieneb.

Nagu eeldatud, tuleb süstematiseerimist alustada mõiste "püha" määratlemisest. Uuritaval ajajärgul kasutasid Aunuse kubermangus nii venelased kui ka läänemeresoome rahvad vene sõna *праздник* ('püha' või 'pidu') mitmete perioodiliste kogukondlike pidustuste tähistamiseks; vrd põhjakarjala *pruaznikka* (Repoĺa), *proaznikka* (Poadene); livvi *proazńiekku* (Vieljärvi), *priaznikko* (Konduši); lüüdi *pruasńiekke* (Pyhärv), *pruaznik* (Kuujärvi); põhja-, kesk- ja lõunavepsa *prazńik* (SOSDKVSJ 2007: 1265). Vene sõna *праздник* tuleb vanaslaavi sõnast *праздь*, mis tähendas puhkust, tegevusetust, laiskust; seetõttu tähendab ka omadussõna *праздный* laiska, tühja, kasutut, tööga mittetegelevat jne (Beloussov 1974: 6). Selline tõlgendus peegeldab ainult ühte pühade külge, mis teda argisest eristab – töötegemise puudumist. Just sellele traditsioonilisele pühade tähtsale tunnusele viitasid ka informandid, rõhutades, et pühade ajal töötamist peeti suureks patuks. Neid etnograafilisi fakte kinnitavad andmed vepsa ja karjala leksikast: vepsa sõnal *güudai* (*juudei*) on lisaks tähendustele "tühi", "vaba" ka ülekantud tähendus "pidulik", "tegevusest vaba", livvikarjala murdes tähendab *jowdavus* mittehõivatust, jõudeolekut, tegevusetust (Zaitseva & Mullonen 1972; SKJ 1990: 104). Samas osutavad keelelised andmed ka sellele, et läänemeresoome rahvastel oli vanasti pühade tähistamiseks oma sõna – *pühä* (*pyhä*). Soomlastel tähendab *pyhä* – 1) püha; pidupäeva; pühapäeva; 2) püha, pühalikku, pühitsetut; *pyhäpäivä* – pidulikku päeva, pühapäeva (FRS 1975: 496). Karjalastel ja vepslastel on sõna *pühä* säilinud tähenduses "pühalik" ja "paast"; *pühäpäivü* (livvi), *pühäpäiv* (lüüdi, põhja- ja lõunavepsa) – pühapäev (SOSDKVSJ 2007: 328). Need tähendused rõhutavad mitte üksnes pühadeaegseid tegevuskeelde ja -piiranguid, vaid ka püha sakraalset sisu. Paljudel maailma rahvastel on levinud pühasid tähistavaid nimetusi, mille semantiline tähendus sisaldab sakraalsuse ideed (vrd vn *святки*, ukr *свято*, pl *swieto*, srb-horv *свечаник* jne sõnast *svet* 'püha, sakraalne'; ingl *holiday* sõnast *holy* 'püha'; mittehõivatust, tegevusetust (vrd ukr *неділя*) (Beloussov 1974: 7; Toporov 1997: 329).

Iga püha aluseks on mingi oluline sündmus kogukonna või üksikperekonna elus; muutused kosmilis-looduslikus ilmas ja tähenduslik päev seda kehastava(te) jumalus(t)e elus, õnnestunud jaht, viljakoristuse lõpp, karja kidumise või epideemia ärahoidmine, pühakoja ehitamine, õigeusu pühaku mälestuspäev, võit lahingus või sõjas jms. Juba nende juhtude loetelu siin annab tunnistust, et pühade klassifitseerimine on üsna keeruline. Tuntud Poola sotsioloog Kazimierz Żygulski nimetab

pühade korrastuslike peamiste kriteeriumite seas nende ruumilist mastaapsust ja aega. Ta kirjutab: "Pühade, nagu ka inimkultuuri teiste ilmingute levikut võib kujutada ette kaardina. Me leiame sellel kohalikke, paikseid pühasid, mille levik on piiratud, piirkondlikke, rahvuslikke, riiklikke ja lõpuks ka rahvusvahelisi pühasid. Lisaks kaardile, mis annab meile ettekujutuse pühade ruumilisest levikust, võib koostada ka ajaloolisi kaarte, mis taasloovad pildi ühe või teise möödunud ajajärgu pühadest. Sellised kaardid iseloomustavad ilmekalt pühade ruumilist dünaamikat, pühade ümberpaigutusi, mis on sageli tingitud religioossete kombetalituste ümberpaigutustest, aga tulenevad ka majanduslikest, seisuslikest ja poliitilistest muutustest" (Żygulski 1985: 62–63). Need kriteeriumid tunduvad üsna õnnestunud ja põhjendatud. Neid on arvestatud ja nendega katsetatud Aunuse kubermangu Äänisjärve piirkonna vepslaste traditsiooniliste pühade süstematiseerimisel (Vinokurova 1996: 21). Kujutades pühade levikut kindla geograafilise piirkonna kaardil, saab eristada järgmisi rühmi:

1) üleüldised pühad, mis hõlmavad kogu põhjavepsa areaali;

2) ühe põhjavepsa külastu pühad (pühakoja- või patrooni- ning tõotuspühad – vene keeles vastavalt *храмовые*, *престольные*, *заветные* – toim). Selle rühma puhul tuleb võtta arvesse vepslaste Äänisjärve äärse asustuse eripärasid. Selles piirkonnas on levinud külastu-tüüpi asustus. Külastu tähendab üksteise lähedal asuvate külade rühma. See kandis ühist nimetust, mis tavaliselt langes kokku geograafilise objekti (järv, jõgi, mägi) nimega, mille kõrval küla asus. Samal ajal oli igal külastusse kuuluval külal ka oma nimi. Näiteks ühendas Šoutarve külastu umbes 15 erinimelist küla. Külastu levinuim tüüp oli kirikuküla (*pogost*). Pogost, mille piirid langesid tavaliselt kokku külakogukonna piiridega, kujutas endast 19. sajandil ja 20. sajandi alguses administratiivset ja religioosset keskust, mis koondas enda ümber rühma külasid. Pogostis asus üks või kaks kirikut ja kalmistu, mis ühendas kogukonna koguduseks (vene *приход*, vrd ka eesti kirikukihelkond – toim) – religioosseks tervikuks; samuti kaubanduslikud, aga mõnikord ka administratiivasutused (vallavalitsus) (Pimenov 1964: 4–7). Pärast 1861. aasta reformi langesid kirikukoguduse ja valla piirid sageli kokku (Russkie 1997: 603). Sellist asustuse maastikul grupeerumist arvesse võttes saame kolmanda pühade rühma:

3) ühe põhjavepsa küla pühad (*tšasovenskie*[2], tõotuspühad). Iga küla koosneb seejuures mõnest majapidamisest. Selle põhjal saab eristada veel:

4) põhjavepsa ühe pere pühad.

Kui vaadata neid pühasid ajalises lõikes, on meie ees rahvakalendri, kiriklikud ja ilmalikku päritolu pühad. Vanimad on rahvakalendri pühad, mida tähistati perioodiliselt ja mis olid seotud samal ajal asetleidvate aastaajaliste muutustega looduses, samuti inimeste majandustegevuse tähtsamate etappidega. Need pühad võisid olla ühised kogu Äänisjärve piirkonnas (näiteks mitmepäevane vepsa püha *sünduma*, mida tähistati päeva pikenemise puhul, või *maitpühäpanom* – talve lõppu tähistav vastlanädal), aga ka kitsamalt kohalikud pühad. Pidupäevade kombestikulise päritolu teooria pooldajad oletavad, et aja jooksul on suurem osa inimese majandustegevust ja igapäevaelu saatnud elutsükliga seotud kommetest järk-järgult sellest eemaldunud ja neid on hakatud tähistama erilisematel, enam tähenduslikel aastatsükli päevadel, mis on vabad tööst – pühadel. Paljude maailma rahvaste kalendrite põhjal võisid algselt sellisteks päevadeks olla töökeeluga nädalapäevad – kuufaasidega seotud pühapäevad, pööripäevad jt. Aja jooksul rikastusid iidsed pühad kultuurilises läbikäimises, teisenesid uuteks kommeteks, mängudeks ja muudeks meelelahutusteks. Hilisemad olid kiriklikku päritolu pühad. 17. sajandil, Peeter I ajal ilmusid Venemaa rahvaste kalendrisse ilmalikud pühad (uue aasta tähistamiseks 31. detsembri öö vastu 1. jaanuari, keiserliku perekonna liikmete nimepäevad jne). Rahvakalendri pühasid püüti siduda kristlike tähtpäevadega, sulandada neid kiriklikku ja ilmalikku päritolu pühadega, mõnikord sulandusidki need lahutamatult. See protsess kajastub vepslastel mõnede pühade topeltnimetustes: üks on kiriklikku päritolu, teine rahvapärane, kusjuures viimane oli nii mõnelgi juhul seotud pühapäevadega. Näiteks suvine Kaasani Jumalaema ikooni päev (8. juuli)[3] – *sįrpühäpäi* (juustupühapäev) Leningradi oblasti Boksitogorski rajooni Sodjäŕve külas; "soe nigul" (pärast eeliapäeva) – *ristpühäpei* (püha ristimispäev) Vologda oblasti Võtegra rajooni Šimǵäŕe külas; Jumalaema uinumise püha (15. august) – *emaganpäi* (perenaisepäev).

Kahtlemata oli Aunuse kubermangu karjalastel ja venelastel, kel Vene riigis oli vepslastega sarnane administratiivne ja religioosne elukorraldus, pikaajalised omavahelised etnokultuurilised kontaktid

ning enamvähem sama tüüpi asustus, levinud analoogne pühadesüsteem, mille aluseks olid ruumilised ja ajalised kriteeriumid. Mõningad etniliste traditsioonide ja lokaalsete erijoontega seotud erinevused ei puudutanud pühadesüsteemi tervikuna, vaid pühade liigilist külge, nende pidamise vormi.

Sel moel võib Aunuse kubermangu talurahva kogukondlikud pühad jagada kahte suurde rühma: üldised ja kohalikud. Kohalike pidustuste hulgas eristusid suurema asustusüksuse (pogost, kogudus, vald) ja küla peod. Nende hulka kuulusid patroonipühad, külapühade hulka kabelipühad (vene *часовенные*). Järjekindlalt tähistati ka tõotuspühasid, mille tähtsus võis piirduda külastu, küladerühma või ühe külaga. Aunuse kubermangu mõnede külastute pühadesüsteemi ere näide, mis on hämmastanud koduloolasi ja uurijaid, olid looma ohverdamise ja/või õllejootudega seotud patrooni- ja tõotuspühad.

Kõigil pühadel olid nii üldised kui ka spetsiifilised komponendid. Religioossete pühade struktuur oli peaaegu ühesugune. Üldjuhul koosnes see liturgiast, ristikäigust, söömaajast, pidustusest ja laadast. Omapära lisasid pühale tema aluseks olevad sündmused, tähistamise aeg ja kombed, sealhulgas ka need, mis olid seotud inimese majandustegevuse või elutsükliga, ning lõbustused. Näiteks uue aastaga seostuva Kristuse sünni (25. detsember) tähistamisele olid iseloomulikud kombed ja talitused, mille aluseks oli esimese päeva maagia, samuti noorte kombed, mille eesmärk oli kaasa valimine paastudevahelisel perioodil kui massilisel pulmade korraldamise ajal. Kõiki suviseid pühasid ühendas looduse õitsengu idee. Suvistepüha (*troitsa*) eripära oli majade, kirikute ja kalmude kaunistamine seest ja väljast kaseokste või neist punutud võrudega.

Üldised pühad

Üldtähistatavad pühad, mida tähistas kogu Aunuse kubermang, olid samad nagu kogu Venemaal. Enne revolutsiooni oli Venemaal üle 30 riikliku püha. Iganädalane pidulikum päev oli pühapäev. Kõigi õigeusklike rahvaste peamiseks pühaks, "kõigi pühade pühaks" peeti ülestõusmispühi. Pidupäevadeks peeti Venemaal suurt neljapäeva ja reedet ning vaikset laupäeva, samuti kogu ülestõusmisnädalat. Riiklikud pühad olid ka kõik suured pühad – kaksteist suurpüha pärast lihavõtteid ja viis muud, välja arvatud Ristija Johannese sünnipäev

(24. juuni) (Polištšuk 1997: 584). Kaheteistkümne suurpüha hulka kuulus aastas kaksteist Jeesus Kristuse ja Jumalaemaga seotud püha: liikumatud pühad Kristuse sünnipäev (25. detsember), Issanda ilmumise suurpüha (6. jaanuar), Issanda templisseviimise püha (2. veebruar), Neitsi Maarja rõõmukuulutamise päev (25. märts), Issandamuutmise päev (6. august), Jumalaema uinumise päev (15. august), Neitsi Maarja sündimise päev (8. september), ristiülendamise päev (14. september), Neitsi Maarja templisseviimise püha (21. november) ning liikuvad pühad – Issanda Jeruusalemma minemise päev (viimane ülestõusmispühade eelne pühapäev), Issanda taevasseminemise püha (40. päev pärast ülestõusmist), Kolmainu püha (*troitsa*, 50. päev pärast ülestõusmist). Suurteks, kaheteistkümne suurpüha hulka mittekuuluvaks pühaks loeti ka viis evangeeliumisündmusi märkivat püha: Issanda ümberlõikamise päev (1. jaanuar), Ristija Johannese sünnipäev (24. juuni), pühade apostlite Peetri ja Pauli päev (29. juuni), Ristija Johannese pea maharaiumise päev (29. august), Neitsi Maarja kaitse ja eestpalve püha (1. oktoober). Riiklikeks pühadeks olid arvatud ka Nikolai Imetegija päev (9. mai), vürst Aleksander Nevski säilmete toomise päev (30. august), apostel ja evangelist Johannese päev (26. september), Kaasani Jumalaema ikooni päev (22. oktoober). Tööst vabadeks päevadeks olid kuulutatud ka vastlanädala reede ja laupäev.

Ilmalikest pühadest peeti riiklikeks uut aastat ja nn keiserlikke päevi (*царские дни*). Keiserlikeks päevadeks nimetati Venemaal igaaastaseid keiserliku perekonna liikmete auks peetavaid pidupäevi. Need jagunesid eriti pidulikeks ja pidulikeks. Esimeste hulka kuulusid valitseva monarhi troonileastumise päev; kroonimispäev; imperaatori, valitsevate ja lesktsarinnade, tsarevitši ja tsarejevna sünni- ja nimepäevad. Pidulikeks keiserlikeks päevadeks peeti kõigi teiste tsaariperekonna liikmete nime- ja sünnipäevi (http://ricolor.org/history/mn/romanov/king_days). Keiserlikud päevad, mida linnades peeti uhkelt, piirdusid külades kirikuteenistusel käimisega. Leidub vähest teavet ka selle kohta, et tsaari nimepäevadel ei maetud põhjavepsa külades kunagi surnuid (Perttola, SKS, № 641). See ja teised näited tõendavad, et kõrgemate kiriku- ja riigivõimude kehtestatud ametlik pühadehierarhia ei langenud reaalses elus alati kokku rahva suhtumisega nendesse. Sageli mängis rahvalikku päritolu kohalik püha (nt tõotuspüha, nagu ka allpool näha) elanikkonna elus suuremat rolli kui ametlik püha (Žigulski 1985: 65).

Kohalikud pühad

1. Suurema asustusüksuse (pogosti, koguduse, valla) pühad Aunuse kubermangus. Siintoodud teise pühade rühma kuulusid eelkõige pühakoja ehk patroonipühad. Patroonipühi korraldati pühaku auks või püha ajaloosündmuse tähistamiseks, mille järgi oli nimetatud kohalik kirik või selle altarid. Patroonipühad olid enam au sees. Nii mõnelgi juhul langesid nad kokku üldiste pühadega, mis lisas neile suuremat pidulikkust ja hoogu. Vanasti oli igal Aunuse kubermangu külastul oma kirik, sageli ka kaks mitme altariga, talvine kivist ja suvine puust, ning aastas tähistati patroonipüha kaks, aga mõnikord ka kolm-neli korda. Näiteks olid karjala asulates pühakoja pühad Seämärvis Jumalaema ja Neitsi Maarja taevasseminemise päev (*emänpäivü*, *uspeńu*), Issanda ristimine (*vieristü*), Videles – Neitsi Maarja kaitse ja eestpalve püha (*pokrov*), apostlite Peetri ja Pauli mälestuspäev (*pedrunpäivü*) jne (Konkka 2008: 341; Sarmela 1969: 78–79). Vepsa külastutes tähistati Šokšas nelja patroonipüha – suvine ja talvine nigulapäev (*mikulan päiv*, 9. mail ja 6. detsembril), pühade apostlite Peetri ja Pauli päev (*pedrum päiv*), Neitsi Maarja kaitse ja eestpalve püha (*pokrov*); Šoutaŕves kolme: kevadine ja talvine Suurkannataja ja võidutooja Püha Jüri päev (*jürgin päiv*) (23. aprillil ja 26. novembril), Issandamuutmine (*spasan päiv*) jne (Vinokurova 1996: 40, 43). Važenvaras oli kaks patroonipüha (taevaminemispüha ja Neitsi Maarja kaitse ja eestpalve püha) (Sarmela 1969: 79); Derevjanski vallas kolm (Nikolai Imetegija püha, Issanda templisseviimise püha, Neitsi Maarja kaitse ja eestpalve püha); Kansaniemi vallas (Vodlajärvi) tähistati kolme pühakoja tähtpäeva – prohvet Eelia päev (20. juulil), Jumalaema taevasseminemise päev, püha Vassili Suure päev (vassilipäev 1. jaanuaril), Kuganavolokis kahte: Neitsi Maarja sündmise päev (8. septembril), pühade apostlite Peetri ja Pauli mälestuspäev (peetripäev) (K. P 1883: 646; Loginov 2005: 108).

Erinevalt teistest traditsioonilistest pühadest olid patroonipühad "külalistega", see tähendab, et nende peamise komponendi moodustasid naaberasulate elanike vastastikused külastused. Äänisjärve vepslaste alal ja Seesjärvi karjalaste juures võeti patroonipühadel külalisi vastu rangelt suguluse alusel. 16. sajandist on säilinud dokumendid, kus on mainitud hõimupidustusi, mis on levinud kogu Karjala territooriumil. Nende eripära oli suguvõssa mittekuuluvate kutsumata külaliste tuleku keeld. Need faktid viitavad sellele, et pühakoja pidustused

imasid endasse läänemeresoome rahvaste suguluspringsiibil põhinenud varasemate suguvõsapidustuste korraldusliku külje. Aja jooksul need põhimõtted lõdvenesid. Nii käisid 19. ja 20. sajandi vahetusel Siämärvi äärsed livvikud "pühade ajal sugulaste juures külas, kuid küllatulevad sugulased võisid võtta kaasa naabreid, naabrid omakorda oma tuttavaid. Kõiki võeti vastu, neid söödeti, joodeti ja anti öömaja. Kuni kolm päeva võisid külas viibida nii tuttavad kui võõrad" (Konkka 2008: 334–335). Erandi moodustasid alati kerjused, kes pühade ajal külla sattusid. Neile pakuti külakosti, mõnikord pandi istuma pidulauda. Selle kombe aluseks oli iidne ettekujutus vaestest kui surnute asendajatest. Arvati, et lahkunud kuulusid endiselt antud suguvõssa ja kohtusid omastega peo ajal. Erinevalt vepslastest ja karjalastest ei piirdunud mõnes vene piirkonnas kirikupühade külalistering üksnes sugulastega. Näiteks Pomorjes käisid patroonipühadel pidutsejate juures "kõik elanikud, mitte tingimata sugulased" (Bernštam 2009: 174–175).

Pühakoja peol oli kindel korraldus. Harilikult kestis see kaks-kolm päeva. Külalised saabusid juba pidustuste eelõhtul ja seadsid end sugulaste juures sisse. Pidustuste esimene päev nägi välja järgmiselt: hommikusöök (mõnikord jäi ka ära), liturgia külastamine kirikus, surnute mälestamine kiriku juures asuval kalmistul, ristikäik, lõunasöök, külaskäimine, vabaõhupidu (*guljanje*) vaheaegadega õhtuooteks ja õhtusöögiks, ka noorte koosviibimised, kui pidu sattus Neitsi Maarja kaitse ja eestpalvepüha ning suure paastu vahele.

Pidusöök patroonipühade ajal ei olnud kogu Aunuse kubermangus ühesugune. Piirkondlikud erinevused olid seotud etniliste ja elatuslike traditsioonidega, seostusid aastaaja, paastu või kehvema perioodiga, perekonna suurusega. Külluslik peolõuna koosnes mitmest roast, mida serveeriti kindlas järjekorras. Seesjärvi karjalastel, põhjavepslastel ja Äänise-tagustel venelastel oli roogade serveerimine üldjoontes sarnane. Kindlasti kuulus sinna esimese roana kalapirukas, seejärel mingi teine küpsetis, edasi supp (kalast või lihast), väikesteks tükkideks lõigatud supiliha või kala, mida serveeriti eraldi. Pärast seda võis täheldada serveeritavates roogades, nende hulgas ja nimetustes teatavaid lahknevusi. Seesjärvi karjalastel näiteks anti pärast liha piima, karjala pirukaid ja kosovikuks kutsutud pirukat (*kosovikka*), mis koosnes kahe kartuli- või rukkijahutaignast kaku vahele pandud odrajahust pannkoogist pudruga (Nikolskaja 1981: 143). Äänisjärveäärsetel vepslastel järgnes lihale munaroog (*munapirg*) või kartulivorm

(*rädovik*) rõõsa ja hapupiimaga (Vinokurova 1996: 47). Pidusöögi lõpu tähistajaks oli igal pool kissell.

Aunuse kubermangu naaberpiirkondade allikad mainivad, et 1641. aastal koguti Põhja-Karjalas Pälkjärvi külastus prohvet Eelia päeva ja Salmis (Laadoga-Karjala) Nikolai päeva pühitsemiseks "igast majapidamisest pool vilja õlle jaoks, mida igaüks võis peo ajal juua nii palju kui soovis". Ühise õlle valmistamine kokkukogutud vahenditest ja selle koos pruukimine oli 1695. aastal kombeks ka Laadoga-Karjalas Suojärvis ja Kornijärvis nädal enne Ristija Johannese sünnipäeva (Sarmela 1969: 32). Need faktid kinnitavad, et 17. sajandil toimusid mõnedes Karjala külades, samuti Novgorodi ja Vologda kubermangu venelastel, isuritel, vadjalastel, Kapša ja lõunavepslastel patroonipühadega koos õllejoodud (Vinokurova 1994: 35–36). Seda on üles märgitud ka Aunuse kubermangu Kargopoli kreisi Fatjanovo valla vene küladest (Kulikovski 1895: 5–6). Aunuse kubermangu läänepoolsetes valdades ei olnud uuritaval ajal õlletegemine pühakoja pühadel kuigi levinud. Näiteks R. Nikolskaja andmetel Seesjärvi karjalased "kasutasid alkohoolseid jooke väga vähe: ei pruulinud õlut ega teinud meskit" (Nikolskaja 1981: 144). Sama võib öelda põhjavepslaste ja Äänise-taguste asukate kohta (Vinokurova 1996; Loginov 1993: 130). T. Bernštam on täheldanud samuti õlle rolli vähenemist suurtel pidudel ja nimetuse "õlle-" kadumist mõnedes põhjavene piirkondades (näiteks Arhangelski kreisis), mis tema arvates on seotud vilja vähesusega neis piirkondades (Bernštam 1988: 217).

Pärast pidulikku lõunat algas rahvapidu (*guljanje*), mis sisaldas pidulikult riietatud inimeste, peamiselt noormeeste ja neidude korrapärast ringiliikumist teiste külaelanike ees eraldi viirgudena üksteise järel laulude ja lõõtsamängu saatel; aga ka lõbutsemist mängude ja tantsudega. G. Kulikovski on kirjeldanud guljanjega kaasnevaid tantse Kuzarandas pühakoja pühal Ristija Johannese sünnipäeval: "Küla taha mäejalamile kogunesid noored, kaugemalt paistis kaks rühma: üks tume, ühetooniline – need olid kavalerid, teine kirev, peamiselt punastes, valgetes ja kollastes toonides – need on tüdrukud, keskel see kõik seguneb ja justkui liigub. Ent tuleme lähemale. Liikumine on tõepoolest olemas, kuid äärmiselt aeglane: tantsitakse "ringi". See tants on järgmine: nagu juba öeldud, seisavad kaks rühma eraldi, aga kui kõlab lõõtsa aeglane heli, astub keskele kavaler ja, kutsunud enda juurde tütarlapse, võtab tal käest ning asub aeglaselt ringjoones liikuma; tantsu võetud tüdruk kutsub enda juurde poisi, esimesena ette

astunud kavaler võtab teise tüdruku, see kutsub jälle noormehe, aga teisest otsast lisandub jälle tütarlaps; kett liigub ja kasvab mõlemast otsast, vahelduvad noormees, neiu, noormees, neiu, noormees jne, alguses on ringis üks paar, siis kaks, kolm, neli, viis paari ja rohkem, kõik liiguvad ainult ühes suunas. Tants on äärmiselt ühekülgne, tema ühekülgsus on veelgi tuntavam, kui Aunuse tantsu asendab Prantsuse kadrill oma kuue figuuriga" (Kulikovski 1888: 515–516).

Karjalaste peokultuuris oli tuntud noorte pidutsemisviis, mille silmatorkavaim joon oli piduliku rongkäigu ja mängude ühitamine. Seda mängulist rongkäiku kutsuti *pitkäkisa* (Põhja-Karjalas), *pitkykiza* (livvi, "pikk mäng"), *puarakiža* (Seesjärvis, "paarismäng"), *pitkä paara* (laadogakarjala, "pikk paar"). See käis nii, et noormees, valinud endale jalutuspaariliseks neiu, juhtis ta kättpidi või tõmmates rätikust, mille teisest otsast hoidis neiu, kaugele, kusagile põllule või metsa. Seal istusid nad sobivas kohas maha ja ajasid juttu. Siämärvi külast talletatud teate kohaselt "käidi "pika mängu" ajal mäel ja põldudel. Mäele minnes istuti seal paaridena kadakaste küngaste taga" (Konkka 2008: 335). Kui vastastikust sümpaatiat mängu ajal ei tekkinud, naasis paar peagi mänguplatsile. Noormees kutsus "pikale" jalutuskäigule uue väljavalitu, eelmisel neiul tekkis samal ajal uus partner (Surhasko 1977: 51). Laadogakarjalastel kirjeldati *pitkä paara* ("pika paari") tüdrukute valimist järgmiselt: "Niinimetatud *pitkä paara* läbib rahvast täis peopaika. Esimestena lähevad paaris üksteisel käest kinni hoides neiud, püüdes pilke värvikate riietega, üks kirkam kui teine. Noormehed jälgivad alguses ujedalt lähenevaid tüdrukuid, kuid leides meelepärase, ühinevad nendega ja moodustuvad uued paarid – poisid piigadega. Akordion mängib kõvasti. Kõige ilusamad ja samal ajal kõige rikkamad käivad alati esimeste paaridena. Vanad inimesed seisavad ümberringi ja jälgivad noori (Sarmela 1969: 73).

Guljanjed jagunesid sügis-talvisteks ja kevad-suvisteks, nende pikkus sõltus püha suurusest ja tähtsusest. Guljanjeid eristas lisaks ajale ka läbiviimise koht. Sügis-talvised hõlmasid väiksema territooriumi kui kevad-suvised. Laadoga-äärsetel karjalastel oli sügis-talviste guljanjete jaoks suurepärane koht jõe- või järvejää, millel noormehed jalutasid tüdrukutega paaris või sõitsid hobustega (Sarmela 1969: 71). Kõige sagedamini leidis sügis-talvine guljanje aset küla peatänaval. Kevad-suvisel ajal laienes ka guljanje ala: need toimusid mitte üksnes külatänavatel, kiriku- ja kabeliplatsidel, vaid ka küla taga asuvates väljakujunenud kohtades – sillal, teel, nurmel, mäel, veekogu kaldal jne. Pidutsemispaikadel olid erilised nimetused.

Ammusest ajast saatis palju rahvast kohale toovaid pühakoja pidustusi kauplemine. Ringijalutava rahva tähelepanu objektiks olid ka küla peatänavale või kiriku juurde platsile ülesseatud kaubarivid. "Pidupäeva varahommikul saabuvad kaupmeeste voorid uhke kaubaga, nahkade, puust ja savist nõude, rehade, vikatite ja kõikvõimalike põlluharija igapäevaeluks vajalike kohalike toodetega, kella üheksaks kattub kirikuesine plats laadatelkidega, kuhu asuvad müüjad uhke kauba ja igasugu pudipadiga. Nende vastas paiknevad kohalike toodete müüjate koormad. Kogu plats keeb rahvast ja mattub lärmakas kõnes: üks pakub osta rätte ja sitsi, teine nahka ja rehasid; too müüb vikateid, teine nuge ja kirveid, üks kaupleb märsimüüjaga, teine ostab vikativart; jõukur palub kaaluda puuda murakaid, vaene ostab soolakala. Ühesõnaga kõik ja igaüks on haaratud oma kauba ja toodete müümisest ja igaüks kiirustab midagi ostma, lugedes oma kohustuseks rõõmustada koduseid ja saabunud sugulasi ostudega kohalikul laadal" – nii näiteks kirjeldatakse prohvet Eelia püha Aunuse kubermangu Aunuse kreisi Iljinski vallas (Miroljubov 1872: 772).

Rahvakalendri sügis-talvisel perioodil, mis kestis Neitsi Maarja kaitse ja eestpalve pühast suure paastu alguseni, asendusid patroonipühade rahvapeod alati noorte kogunemistega mõnes asula taredest. Üksikutel juhtudel algasid istjad mõnes vene külas Jumalaema sünnipäevast, aga karjalastel ristiülendamise päevast. Äänisetaguses kandsid need nimetust *бесёды*, Puudožis *вечёрки*, Pomorjes *вецерины*, karjalastel *beśśodat* (Seesjärvi), *beśodut* (livvi), vepslastel *besedad*, *besedsijad* ("vestluskohad"), *večera* (Loginov 2008: 15–60; DKSK 1980: 98; Vinokurova 1996: 54). Vestlusõhtud toimusid tavaliselt raha eest kogu sügis-talveks renditud tares või järgemööda tüdrukute kodudes. Pidulike vestlusõhtutega kaasnes tants, laulud ja mängud, mis Karjalas eri külades varieerusid. Sel ajal töötamist peeti patuks.

Talviste patroonipühadega on põhjavepslastel ja karjalastel seotud tüdrukute, tavaliselt venna- või õetütarde pikaajaline sugulastel (kõige sagedamini emaliinis) külasviibimine, seda kutsuti *adiv* (põhjavepslased); *ativo*, *adivo* (päriskarjalased); *ad'vo* (livvi); *ad'v*, *adiv* (lüüdi) (DKSK 1980: 14; Vinokurova 1996: 65). Selle kombe kohaselt sõitis tüdrukute onu, tädi- või onupoeg patroonipüha eelõhtul läbi naaberasulad, kus ta nooremad sugulased elasid, ja kogus nad enda poole kaheks-kolmeks nädalaks külla. Kui külasviibimise aeg läbi sai, tuli tüdrukutele järele nende isa või vend, ja viis nad koju tagasi. Selline külaskäimine oli tüdruku elus suurepärane aeg, mille vältel ta osales guljanjetel, pidulikel ja argistel istjatel talle uues noorteseltskonnas,

mis laiendas tulevase abikaasa valiku ringi. Samal ajal aitasid ühte majja kogunenud viis või rohkem tüdrukut perenaist mitmesugustes kergemates majapidamistöödes: pesid laupäeviti põrandaid, tõid puid ja vett. Raskemate töödega polnud kombeks neid koormata. Tüdrukute külaskäimise komme oli tuntud ka väljaspool Karjalat asuvates vepsa külades, kuid nendega seotud kindlaid ühiskondlikke norme, samuti eraldi nimetust, ei olnud kinnistatud. Nagu põhjavepslastel ja karjalastel, olid tüdrukute pühadeaegsed külaskäigud sugulaste juurde tuntud ka Äänisjärve-äärsete venelaste juures. J. Surhasko andmete kohaselt eksisteerisid abielulised sugulussidemed vene ja karjala külades (eriti Äänisjärve venelaste ja lüüdikute vahel) 20. sajandi 80. aastateni (Surhasko 1981). Paljudes teistes vene piirkondades toimus tüdrukute pühadeaegne külaskäimine kõige sagedamini sõpruse, mitte sugulussidemete alusel, seepärast sõitis tüdrukule teise külla järele ka kas tema sõbranna või eakaaslasest naissugulane, mitte meessugulane (Gromõko 1986: 239).

2. Külapühad Aunuse kubermangus. Iga suuremasse külastusse kuuluv küla tähistas lisaks kirikupühadele ka oma püha. Külapühad olid erinevat päritolu. Suur osa neist oli pühendatud mõnele pühakule või õigeusukiriku ajaloosündmusele, mille auks oli püstitatud küla-kabel. Nende pühade pidamisest karjalastel kirjutas anonüümne autor ajalehes *Olonetskije Gubernskije Vedomosti* järgmist: “Igas karjala külas, isegi kõige pisimas, rääkimata siis pogostist, on oma püha... Nii nagu igas külas (väheste eranditega) on kasvõi väike kabel, peetaksegi peamiselt nende pühakute ja tähtpäevade pühi, kelle auks on püstitatud kabel ja kelle ikoonid seal asuvad. Neid peamisi pühi kutsutakse “kabelipühadeks” (vene *часовенный*, P. M. 1894: 9). Kabelipüha stsenaariumisse kuulusid peaaegu samad elemendid, mis patroonipühade puhul: külaskäik, kabeli külastamine, liturgia, ristikäik, pidulõuna, guljanje külas, mängud. Ulatuselt ja pidulikkuselt jäi kabelipüha patroonipühale alla, see nägi välja nagu miniatuurne patroonipüha (MP 1883). Selle püha pikkus oli üldjuhul üks päev. Näiteks Šokša valda kuuluvates vepsa külades olid kabelipühad mihklipäev (8. novembril) Tšoga külas, kevadine ja sügisene jüripäev (23. aprill ja 26. november) Vassiljevskaja külas (Vinokurova 1996: 40). Kansaniemi valla vene elanikkond tähistas järgmisi kabelipühasid: ristiülendamise püha (*сдвиженье*) Kansaniemi külas, Tihvini Jumalaema ikooni päev (26. juuni, *тихвинска*) Varišpelda külas, suurmärter Demetriuse päev

(26. oktoobril) Kolkosalma külas, Neitsi Maarja kaitse ja eestpalve püha (*pokrov*) Kolgsaari külas (Loginov 2005: 108).

3. Tõotuspühad, mille territoriaalne haare varieerus: külastu, külade rühm, küla. Kohalike pühade hulka kuulusid ka tõotuspühad (vene *заветные*, vepsa *zavetan praznikad*) või lubaduspühad (vene *обетные праздники*, livvi *jiäksindähiine pruazńiekku*, *jiäksindö*) (Vinokurova 1996: 110; SKJ 1990: 102). Neis mõnevõrra erinevates nimetustes kajastuvad nimetatud pühade eripärad: tõotuspüha kui minevikust päritud ja esivanemate käsul tähistatav püha; lubaduspüha – tekkinud lubaduse põhjal, mida tuleb tingimata täita. Tõotuspühi pidasid kohalikud elanikud nende endi poolt kohalikku elu mõjutanud erakordsetel asjaoludel antud tõotuse põhjal, ning püha tähistamise komme anti edasi põlvest põlve. Tõotuse andmise põhjuseks võis olla mingi kollektiivne häda – epideemia, karja hukk, tulekahju vms, mis õnnestus ära hoida või tagajärgi leevendada, pöördudes Jumala, Jumalaema või pühaku poole, kes sellest hetkest sai antud paiga kaitsjaks: Jumala armu märk oli "ikooni või kabeli ilmumine". Nii peetakse Undjärvi vallas esimesel pühapäeval pärast peetripäeva (29. juuli) Püha Kannataja Paraskeva auks. Kohalike elanike juttude kohaselt sai püha pidamise põhjuseks asjaolu, et "Püha Kannataja Paraskeva kabel ilmus sel päeval esimest korda valla inimestele". Sellest ajast peale "peetakse püha suure innu ja hardusega" (SP 1852: 1).

Valdav enamus Aunuse kubermangu tõotuspühadest tekkis seoses kunagise karjakaotusega ja nad torkavad silma eriliste rahvapäraste nimede poolest. Näiteks vepslastel nimetati neid pühasid *živatan praznikad* (karja pühad), *lehmän praznikad* (lehmapühad), *hebon praznikad* (hobusepühad). Mõne püha tekkest on säilinud pärimus. Ladva külastus näiteks pajatatakse märtrite Kerükuse ja Julitta tõotuspüha (15. juuli) tekke põhjustest järgmist: "Aastatel 1833–35 möllas Ladvas ja selle ümbruses Siberi katk, murdis mitte üksnes loomi, vaid ka inimesi. Kohalikud elanikud pöördusid sellest hädast pääsemiseks palvetega märtrite Kerükose ja Julitta poole, pidasid kabelis palvuse, kandsid püha vett piserdades ikooni ümber karja, mille peale katk taganes ega ole enam kordunud. Sellest ajast peale on kombeks pühitseda 15. juulit – pühade märtrite mälestuspäeva, ja sooritada ristikäik kohalikust Uspenski kirikust kabelisse, mida tänini ka tehakse" (Skazanie 1894: 9). Tõotuspüha tekkimine Aunuse kubermangu Koronenä vallas oli seotud selliste asjaoludega: "Ammusel ajal tabas sarvloomi ja teisi pudulojuseid taud. Oli see Siberi katk või

mõni muu taud, pole teada, aga räägitakse, et karja jäi vähe järele, suur osa sellest lõppes. [---] Suurest osast karjast ilma jäänud talumehed kurvastasid, nutsid, aga selge, et muret murega ei vähenda, sellepärast otsustati ühisnõul, et edaspidiseks oma karja haiguste vastu kindlustada, korraldada kohalikus kabelis palvus, tuua paastuaja keeluvõid ja see kohapeal ära süüa, mitte kellelegi müüa. Seda kommet täidetakse rangelt ka tänapäeval, vaatamata selle ammususele, sest 80aastased vanakesed ei mäleta selle algust" (Pokrovski 1872: 170). Eeliapäeva reede tõotuspüha tekkimise põhjust Matvejanseĺga külastus mäletasid kohalikud elanikud (70aastased ja vanemad) hästi veel 1980. aastate lõpus: "Kunagi oli lehmadel verikusisus, ja suvi oli väga kuiv, ja nähtavasti oli selliseid aastaid mitu. Ja vaat inimesed käisid kirikus, palvetasid seal ja andsid tõotuse eeliapäeva reedel seda püha pühitseda ja käia mööda kabeleid" (Vinokurova 1996: 110).

"Tõotuste" pühitsemise kõrgaeg langes suvisele ajale. Suuremal osal neist oli kindel kuupäev korraldamiseks, aga tuli ette ka "libisevaid" pühapäevi, mille arvutamise lähtekohaks olid kirikukalendri tähtpäevad.

Tõotuspühade pidamine erines mõnevõrra patroonipühadest. Ühine oli neil ainult palvus, mõnikord ristikäik. Pidupäeval kogunesid lähikülade või üheainsa küla elanikud kiriku või kabeli juurde. Karja kaitsmise tõotuspühal aeti selle koha juurde palju kariloomi ja hobuseid. Seesjärvi karjalaste Šuvipeä külas loeti märtrite Floruse ja Lauruse päeva (*Frolan proazńikka*, 18./31. augustil) hobusepühaks (*hebozien proazńikka*). Sel päeval aeti varahommikul kabeli juurde palju hobuseid. Peremehed tulid pühale ratsa või vankritega naaberküladest Juustjärvist, Pühäniemist, Heinäjärvist, Tšopinast. Preester pidas püha puhul palvuse ja pühitses vett spetsiaalselt valmispandud nõudes. Mehed sõitsid preestrist mööda hobustel, keda too piserdas püha veega, sõnades: "Ole terve!" (DKSK 1980: 100–101). Suoju pogostis pühitseti märtrite Floruse ja Lauruse päeval samuti kabeli juures hobuseid (Nikitin 2004: 339). Erinevalt Karjala elanikkonnast (praegustes administratiivpiirides) olid kesk- ja lõunavepslastel hobustega seotud tõotuspühad (*hebon praznikad*) sageli ühitatud Makabei päevaga (1. august) ja sel puhul ujutati kohalikes veekogudes loomi. Et hobused oleksid terved, ratsutasid mehed nende seljas vette (Vinokurova 2007).

Äänisjärve vepsa aladel on fikseeritud kaks kariloomadega seotud tõotuspühade tähistamise viisi. Esimene, peaaegu samasugune nagu Seesjärvi karjalastel, oli iseloomulik Kaĺeigi, Kaskeza, Kukagḑi ja

Pervakoi asulatele: külaelanikud ajasid palvuseks kariloomad kohaliku kabeli juurde (Vinokurova 1996: 110).

Teine viis sisaldas lisaks palvusele ristikäiku. See oli levinud Matvejanseĺga külastus (eeliapäeva reedel), Vehkois (kasupüüdmatute imetegijate Kosmase ja Damianuse päev, 1. novembril), Šoutaŕves (*ristikäik*), Toižegis (Smolenski Jumalaema ikooni päev 28. juunil). Näiteks Toižegis käis vaimulik ristikäiguga jumalaema Smolenski pühakuju päeval järgemööda läbi kõik selle asuala külad, pidas iga külakabeli juures palvuse ja piserdas püha veega püha auks kokkuaetud karja. Šoutaŕve külastus kajastus selline tähistamise vorm ka püha rahvapärases nimetuses – *ristikäik* – kuigi selle ametlik nimetus oli Kaasani Jumalaema ikooni päev (8. juulil) (Vinokurova 1996: 110–111).

Tõotuspühade oluline osa oli lepitav või tänav veretu ohver Jumalale, Jumalaemale ja pühakutele. See kujutas endast ohverdamist pühas kohas. Ohvrianniks võisid olla käterätid, pearätid, kangatükid, küpsetised, munad, raha. Karjakaitse tõotuspühadel viidi kirikusse või kabelisse loomakasvatussaadusi – villa, võid, koort, piima, kohupiima. Näiteks Seesjärvi karjalased viisid peetripäeval Mahosoari saarele suurtes kogustes võid, pirukaid ja karjala pirukaid. Kabelisse jäetud toiduaineid kasutati kiriku hüvanguks (DKSK 1980: 93). Ühe Koronenä valla küla talupoegadel oli iidsetest aegadest komme "teisel ja sellele järgneval pühapäeval pärast peetripäeva tuua kohalikku kabelisse paastuajal keelatud võid" (Pokrovski 1872: 170).

Tõotuspühade külaskäikude iseärasused ja määr oli Aunuse kubermangus külati erinev. Äänisjärve vepslastel ei olnud kariloomade tõotuspühadel erinevate külade ja asulate elanike vastastikused külaskäigud kombeks. Elanikkond pidas sellest tavast rangelt kinni. Selles osas on näitlik O. Matvejeva (sünd 1913 Matvejanseĺga külastus) lugu. Tema vanaemal oli mittevepslasest väimees, kes tuli kaugelt Šoutaŕve külla kellassepaks ega tundnud kohalikke kombeid. Eeliapäeva reedel (kariloomade tõotuspühal) tuli ta Matvejanseĺga pühade puhul ämma külastama, aga too, muidu alati rõõmsameelne perenaine, võttis teda vastu ilmse rahulolematusega ja ütles: "Ljova, see on ju lehmapüha" (Vinokurova 1996: 111). Aunuse kubermangu vene ja karjala külades tulid tõotuspühadele naaberkülade elanikud ja vaesed (DKSK 1980: 93). Külaskäikude haare oli väiksem kui patroonipühade puhul. Tüdrukute pikem külasviibimine oma sugulaste juures ei olnud tõotuspühade ajal levinud. Tõotuspühade külastamise eesmärk oli eelkõige osalemine lubaduse andmise religioossetes kombetalitustes, mitte suhtlemine sugulaste ja tuttavatega ning majast majja külaskäimine.

4. Tõotus- ja patroonipühad **loomohvri toomisega**. Paljudes Karjala vene ja karjala külades tähistati tõotus- ja patroonipühi, mille osaks oli oinaste või härgade tapmine, pühendatuna kogukonna poolt tänutäheks pühakule tema eestkoste eest või abilootuses, ning ühised söömaajad. Nende pühade puhul segunesid paganlike ohverdamiste reliktid imekspandavalt õigeusu rituaalidega. Kõige sagedamini peeti neid peetripäeval, eeliapäeval, Neitsi Maarja taevasseminemise päeval või libisevalt pühapäeval pärast neid päevi. Näiteks nimetasid Seämärvi livvikud eeliapäevale järgneval pühapäeval peetavat tõotuspüha *oinaspyhäpäivü* (oinapühapäev) (Konkka 2008: 332). Suisaari külas tähistati eeliapäevale järgneval pühapäeval niinimetatud oinapühapäeva. Kohalikud elanikud ohverdasid prohvet Eeliale valgeid oinaid, et ta hoiaks karja haiguste ja nälja eest ega laseks kiskjaid ligi (Loginov 1997: 127–128). Lisaks kõigi ümbruskonna talupoegade ühisele palvele esitati pühakutele ka isiklikke lubadusi. Näiteks Äänisetaguses "annab taluperemees mingi loomakasvatuse õnneliku või õnnetu juhtumisega seoses lubaduse (rahvapäraselt *завечает* ~ tõotab) tuua prohvet Eeliale, kelle auks on nimetatud selles asulas kirik või kabel, ohvriks oma karjast oina või lamba. Kui talumehe karjast kaob lammas või oinas, annab peremees samuti tõotuse: kui lammas üles leitakse, ohverdab ta selle prohvet Eeliale. Mõnikord koguneb aastaga selliseid ühel või teisel asjaolul antud ohverduslubadusi palju, ning kombekohaselt siirduvad külas eriti auväärsed vanamehed esimesel pühapäeval pärast 20. juulil peetavat prohvet Eelia püha ringkäigule majast majja ning koguvad kokku lubatud lambad ja oinad, aga nende keetmise lisandiks kruupe ja soola" (NO 1887: 231). Mõnikord lubati tuua oinas (härg) ohvriks sellele pühakule, kelle auks oli rajatud pühakoda või mõni selle altar.

Loomade ohverdamisega pühade läbiviimise skeem oli peaaegu kõikjal ühesugune. Pidupäeval ajasid ühe või mitme küla elanikud ära lubatud oinad või härjad kabeli või kiriku juurde. Kuni toimus jumalateenistus, toimetati ka loomade tapmine, lihakehade tükeldamine ja liha keetmine kateldes. Pärast jumalateenistust korraldati kiriku või kabeli läheduses söömaaeg, mille käigus kõik kogukonnaliikmed jõid koos leent ja sõid liha. Pealtnägija I. Smirnovi andmetel toimus näiteks Taržala külas 1872. aastal prohvet Eeliale pühendatud tõotuspüha järgmiselt: "Kell 9 hommikul hakkasid kellad palvusele kutsuma, ja erivärviliselt riietatud rahvasummad venisid kiriku poole, oli sissesõitnud külalisi ja kohalikke elanikke. Sel ajal, kui kirikus käis teenistus, mässas salk talupoegi pühakoja lähedal suure katla ümber, mille alla

oli tehtud tuli; siin ka tapeti ja nüliti äralubatud loomi – lammast ja lehma, nende suurteks tükkideks tehtud liha pandi katlasse. Pärast teenistust, mille ajal vaimulik oli pidanud jutluse prohvet Eelia elust ja tegudest, suundus rahvas sinna, kus valmistati ette tõotuspüha söömaaega. Aasale olid pandud lauad, kuhu oli asetatud juba keedetud liha. Tuli preester kaaskonnaga, õnnistas söömaaja ja proovis liha...” (Smirnov 1872: 1011). 19. sajandi lõpus tõid kaubalis-rahalised suhted pidutsemisse muutusi. Aunuse kubermangu Vieljärvi vallas näiteks toodi eeliapäevaks mitu härga. Aga siin neid ei keedetud. Tavaliselt tapeti üks härgadest teisel päeval, liha jagati kirikuteenijate vahel, aga teised härjad müüdi maha ning raha laekus kirikule. (P. M. 1891: 611).

Aunuse kubermangus elavatel vepslastel oli härgade ja lammaste vereohver pühade ajal levinud üksnes Võtegra kreisi Säŕgǵäŕve vallas, samuti naabruses asuvas Novgorodi kubermangu Belozerski kreisi Markovo kihelkonna Kuja ja Pondala vallas (Vinokurova 1989: 127–128). Nende korraldamisaeg oli viidud kooskõlla kolme daatumiga – kristlike pühakute prohvet Eelia, apostlite Peetri ja Pauli või Jumalaema mälestuspühaga. Oina või talle (härja ja mullika kõrval) ohverdamist peeti kohustuslikuks, muidu kohalike elanike arvates “söövad hundid meie karja ära ja me jääme karjast ilma”, “kogu vili kuivab ära, põleb põllul”. Nendes interpretatsioonides kajastub ohverdamise funktsioon põllumajanduses ja karjakasvatuses: kaitsta karja ja vilja. Kombekohaselt toimus tapmine äärmiselt julmal viisil: “Tuuakse (kabelisse) tall, härg, mullikas, kõik tapeti kivilöögiga otsaette, mitte kirvega vaid kiviga. Aga kui tal (loomal) lõigati kõri lõhki, siis mitte noaga, vaid rebiti kõri naelaga” (Zaitseva & Mullonen 1969: 74–75). Veel üksikasjalikum selle püha kirjeldus Säŕgǵäŕves leidub A. Svetljaki materjalides: “Varasest hommikust ajavad mitu perenaist oma lammaste seast lubatud loomad pogosti prohvet Eelia kabeli juurde. Siin löövad nad oma loomad kividega maha ja siinsamas, kirikuaia lähedal puhastavad ja keedavad liha suurtes kateldes. Soolikaid, sisikonda ja rupskeid ei tohi keegi võtta, need visatakse järve. Kuni kirikus käib teenistus, jõuab ohvriloomade liha pehmeks keeda. Pärast teenistust tuleb kogu rahvas eesotsas vaimulikuga ristikäigus kellade helina saatel kabeli juurde. Alguses loetakse palve prohvetile, seejärel asutakse ohvrisöömaaja kallale, kusjuures igaüks saab ohvrist oma osa” (Svetljak, Vene Geograafiaühing p 119, kirje 1, nr 343).

Loomade ohverdamisega seotud tõotuspühad venelastel, karjalastel ja vepslastel (Aunuse kubermang ja ümberkaudsed alad)

Asustuspunkt	**Pühitsemise päev**	**Pühitsemise keskus**
Vieljärvi vald (Aunuse kreis)	Eeliapäev (20.07)	
Viidana vald (Petroskoi kreis)	Eeliapäev	Püha Imetegija Nikolai kabel
Vuokkiniemi vald Venehjärvi küla Jyvöälahti küla	Eeliapäev Neitsi Maarja taevasseminemise päev (15.08) Pokrov (01.10)	Eelia kirik Kabel Kuittijärve kabel
Kansaniemi vald Iljinski pogost	Eeliapäev	Prohvet Eelia kirik
Kansaniemi küla	Peetripäev (29.06)	
Kenjärvi vald (külanimi teadmata)	Oinapäev (juulis)	
Korpijärvi vald	Eeliapäev	
Kuganavoloki vald Pretšistinski pogost	Peetripäev	
Kupetski vald	Püha Makariuse päev (26.07)	Püha Makariuse kabel Kupetski järvel
Ladva vald (Petroskoi kreis)	Eeliapäev	
Laajajärvi Kaškana	Eeliapäev (härjapäev)	
Lugovskoi vald	Peetripäeva järgne pühapäev	
Maaselkä-Poadene vald (Poventsa kreis) Selgi küla	Neitsi Maarja taevasseminemise päev	Uspenski kabel Mahosoarel
Munjärvi vald (Petroskoi kreis) Bošinkülä UÍkoise küla Nimjärvi küla	Jüripäev (23.04, oinapäev) Eeliapäev (oinapäev) Eeliapäev (oinapäev) Smolenski Jumalaema ikooni päev 28.06 (oinapäev)	

Nimenski vald (Kargopoli kreis)	Püha Modestuse ja Vlasi päev – esimene pühapäev pärast eeliapäeva	
Otovjärve vald (Puudoži kreis)	Eeliapäev	
Salmi vald Työmpäineni küla	Eeliapäev (härjapäev)	
Suisaari (Petroskoi kreis)	Oinapühapäev – esimene pühapäev pärast eeliapäeva	Eelia kirik
Siämärvi vald (Petroskoi kreis) Prokkoila küla Korza küla Siämärvi pogost Säpsä küla Ďessoilu küla	*Valasin päivü* (vlasipäev) – suvise lihasöömise esimene päev Jumalaema uinumispäeva paastu eel Evangelist Johannese päev (26.09) Neitsi Maarja taevasseminemise päev *Lambahien pruazniekku*, *Oinaspäivü* (lambapüha, oinapäev) – esimene pühapäev pärast Neitsi Maarja taevasseminemise püha (variandid: augusti esimene pühapäev, augusti lõpus); *Valasin päivü, Kezä-Valassi* (vlasipäev, suvine vlasipäev) – esimene pühapäev pärast peetripäeva *Oinaspyhäpäivü* (oinapühapäev) – esimene pühapäev pärast eeliapäeva	 Uspenski kirik Püha Vlasi kabel Kabel
Tarsala vald (Petroskoi kreis)	Eeliapäev	

Šiltja vald (Võtegra kreis)	Härjapäev, tähistati: 1) eeliapäeval, kui see langes pühapäevale või 2) esimesel pühapäeval pärast eeliapäeva	Prohvet Eelia kirik
Šuoju vald (Petroskoi kreis) Plaksino küla	Oinapühapäev – esimene pühapäev pärast eeliapäeva	Kabel saarel
Jänispelto külastu Katšena küla Tullahti küla	 Oinapühapäev Oinapühapäev	 Kabel Kabel

Kuja ja Voilahti külastute külades korraldati kollektiivseid loomade ohverdamistega söömaaegu sügissuvisel ajal kaks korda: esimesel pühapäeval pärast peetripäeva ja esimesel pühapäeval pärast Neitsi Maarja taevasseminemise päeva. Neid pühasid nimetati vastavalt toimumiskohale *peń slabad* (väike-sloboda) ja *suŕ slabad* (suur-sloboda) – üksiktaludega asustatud Slobodi külas, kus asus ka Korsuni Jumalaema ikooni (9. oktoober) kirik. Mõnikord nimetati neid pühasid ka kiriku rahvapärase nime (*Koršunskaja*) järgi *väike ja suur koršunskaja*. Sõnadega "väike" ja "suur" rõhutati püha tähtsust, mis ilmnes selle korraldamise vormis. Väikesele slobodale (*peń slabad*) oli kombeks minna jala, suurele (*suŕ slabad*) sõideti tingimata hobustega.

Kogu kogutud informatsioon[4] loomade ohverdamisega seotud pühade levikust Aunuse kubermangus ja osaliselt selle lähialadel on paigutanud tabelisse.

Loomade ohverdamisega seotud pühadel kostitati külalisi nii ühissöömingutel kui ka eraldi taludes.

Antud teema nõuab jätkamist. Aunuse kubermangu ja selle lähialade pühade klassifitseerimise järgmine etapp on mõeldamatu ilma üksikasjalike küsitlusteta välitöödel, selgitamaks asulate kaupa välja nende pühad, pühade rahvapärase määratluse, nende tekkepõhjused, tähistamise skeemi ja külaskäimise ulatuse. Kõigile neile küsimustele ei ole hetkel käsutuses olevate allikate põhjal alati veel võimalik vastust leida.

Vene keelest tõlkinud Asta Niinemets

Originaal: Винокурова И. Ю. 2010: Праздничная система крестьянского населения Олонецкой губернии (конец XIX – начало XX в.). *Праздничные традиции и новации народов Карелии и сопредельных территорий: исследования, источники, историография*. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, lk 9–37.

Kommentaarid

[1] Käesoleva artikli tõlkes on kohanimede puhul kasutatud eelistatult läänemeresoome (karjala, vepsa, ka soome) teadaolevaid nimevariante vene omade asemel.

[2] Vene *часовенские*, nimetus võib, aga ei tarvitse olla seotud kabeliga (*часовня*). See võib ennem olla seotud õigeusu praktikaga lugeda palveid ööpäeva kindlatel aegadel (vene *читать часы*) – toim.

[3] Kõik kuupäevad on toodud vana kalendri järgi. Vana ja uue kalendri vahe on 13 päeva.

[4] Vt kirjanduse loetelu artikli lõpus.

Arhiivimaterjalid

NSVL TA NSV rahvaste uurimise instituut. Teaduste Akadeemia arhiiv, f 135.

Svetljak (Fomin), A. V. Vepsa lugudest: nõiasõnad ja lausumised, välja kirjutatud Lodeinoje Pole end Šimǵäŕe valla vepsa talupoja märkmevihikust 1926–1933. Vene Geograafiaühing p 119, kirje 1, nr 343.

J. Perttola materjalid Soome Kirjanduse Seltsi (SKS) rahvaluule arhiivis, nimele järgneb teksti arhiivinumber.

Kirjandus

Beloussov 1974 = Белоусов, Я. П. *Праздники старые и новые* (некоторые философские аспекты проблемы празднования). Алма-Ата: Казахстан.

Bernštam 1988 = Бернштам, Т. А. *Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в*. Ленинград: Наука.

Bernštam 2009 = Бернштам, Т. А. *Народная культура Поморья*. Москва: ОГИ.

FRS 1975 = Вахрос, И. & Щербаков, А. (koost). *Финско-русский словарь – Suomalais-venäläinen sanakirja*. Москва: Русский язык.

Gromõko 1986 = Громыко, М. М. *Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в*. Москва: Наука.

DKSK 1980 = Конкка, У. С. & Конкка, А. П. (koost). *Духовная культура сегозерских карел конца XIX – начала XX в*. Ленинград: Наука.

Konkka 1988 = Конкка, А. П. Жертвоприношения животных на летних календарных праздниках карел (материалы к описанию обряда). *Обряды и верования народов Карелии*. Петрозаводск: Карельский филиал АН СССР, lk 77–95.

Konkka 2008 = Конкка, А. П. Календарная мифология и обрядность сямозерских карел. *История и культура Сямозерья*. Петрозаводск: Издательство Петрозаводского государственного университета, lk 301–347.

K. P. 1883 = К. П. Деревянное. *Олонецкие губернские ведомости* 63, lk 646.

Kulikovski 1888 = Куликовский, Г. И. Иванов день в селении Кузаранде, Петрозаводского уезда. *Олонецкие губернские ведомости* 54, lk 515–517.

Kulikovski 1895 = Куликовский, Г. И. “Общественный пир” в Каргопольском уезде. *Олонецкие губернские ведомости* 9, lk 5–6.

Loginov 1993 = Логинов, К. К. *Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья (конец XIX – начало XX в.)*. Санкт-Петербург: Карельский научный центр РАН.

Loginov 1997 = Логинов, К. К. Этнографическое описание села Суйсарь. Гришина, И. Е. & Краснопольская, Т. В. & Логинов, К. К. (koost). *Село Суйсарь: история, быт, культура*. Петрозаводск: Издательство Петрозаводского государственного университета, lk 15–60.

Loginov 2005 = Логинов, К. К. Система традиционных праздников Водлозерья. *Структура и динамика природных экосистем и формирование народной культуры на территории национального парка "Водлозерский"*. Матер. отчет. конф. о научн. деят. НП "Водлозерский" по итогам 2002–2004 гг., 17.02.2005 г. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, lk 106–111.

Loginov 2008 = Логинов, К. К. Народный календарь и праздники народов Карелии. Мальми, В. Г. & Логинов, К. К. (koost). *Слово и праздник*. Петрозаводск: Карелия, lk 15–60.

Miroljubov 1872 = Миролюбов. Праздник в честь пророка Илии в селе Ильинском (Олонецкого уезда). *Олонецкие губернские ведомости* 67, lk 772–773.

MP 1883 = Местный праздник в селе Обжи, Олонецкого уезда и освящение часовни (Корреспонденция Губ. Вед.). *Олонецкие губернские ведомости* 47, lk 484–485.

Nikitin 2004 = Никитин, Г. А. Жертвоприношения в Карелии (публикация О.М. Фишман). *Материалы по этнографии* II. *Народы Прибалтики, Северо-Запада, Среднего Поволжья и Приуралья*. Санкт-Петербург: Российский Этнографический музей, lk 335–347.

Nikolskaja 1981 = Никольская, Р. Ф. Пища и кухонная утварь. *Материальная культура и декоративно-прикладное искусство сегозерских карел*. Ленинград: Наука, lk 138–178.

Nimenski 1873 = Нименский, В. Ильин день в Шильде. *Олонецкие губернские ведомости* 64, lk 745–746.

NO 1887 = Народный обычай. *Олонецкие губернские ведомости* 29, lk 231.

Pimenov 1964 = Пименов, В. В. К истории сложения типов поселений в Карелии. *Советская этнография*, lk 3–18.

P. M 1891 = П. М. Ильин день в селении Виданы (Петрозаводского уезда). *Олонецкие губернские ведомости* 60, lk 610–611.

Pokrovski 1872 = Покровский, П. Обычай есть скоромное масло у часовни (Письмо в редакцию Олон. губ. вед.). *Олонецкие губернские ведомости* 14, lk 170–171.

Pokrovskaja 1974 = Покровская, И. П. Население дореволюционной Карелии по материалам переписи 1897 г. Кяйвяряйнен, И. И. (toim). *Вопросы истории Европейского Севера*. Межвуз. науч. сб. Петрозаводск: Издательство Петрозаводского государственного университета, lk 91–118.

Polištšuk 1997 = Полищук, Н. С. Развитие русских праздников. Александров, В. А. (toim). *Русские*. Москва: Наука, lk 573–601.

Sarmela, Matti 1969. *Reciprocity systems of the rural society in the Finnish-Karelian culture area with special reference to social intercourse of the youth*. Folklore Fellows' Communications 207. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

SKJ 1990 = Макаров, Г. Н. (koost). *Словарь карельского языка*. Петрозаводск: Карелия.

Smirnov 1872 = Смирнов, И. Ильинский праздник в селе Таржеполь (Петрозаводского у.). *Олонецкие губернские ведомости* 88, lk 1010–1011.

SOSDKVSJ 2007 = *Сопоставительно-ономасиологический словарь диалектов карельского, вепсского, саамского языков*. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН.

SP 1852 = Сельский праздник. *Олонецкие губернские ведомости* 39.

Surhasko 1977 = Сурхаско, Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность (конец XIX – начало XX в.). Ленинград: Наука.

Surhasko 1981 = Сурхаско, Ю. Ю. О русско-карельском этнокультурном взаимодействии (по материалам свадебной обрядности конца XIX – начала XX в.). *Русский Север*. Проблемы этнографии и фольклора. Ленинград.

Zaitseva & Mullonen 1969 = Зайцева, М. И. &, Муллонен, М. И. *Образцы вепсской речи*. Ленинград: Наука.

Zaitseva & Mullonen 1972 = Зайцева, М. И. & Муллонен, М. И. *Словарь вепсского языка*. Ленинград: Наука.

Żygulski 1985 = Жигульский, К. *Праздник и культура. Праздники старые и новые. Размышления социолога*. Москва: Прогресс.

Toporov 1997 = Топоров, В. Праздник. *Мифы народов мира* 2. Энциклопедия в 2-х тт. Москва: Науч. изд-во.

Vinokurova 1989 = Винокурова, И. Ю. Вепсские заветные праздники охраны скота. Пименов, В. В. (vast. toim). *Проблемы истории и культуры вепсской народности*. Петрозаводск: Карельский филиал АН СССР, lk 119–130.

Vinokurova 1994 = Винокурова, И. Ю. *Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX – начало XX в.).* Санкт-Петербург: Наука.

Vinokurova 1996 = Винокурова, И. Ю. *Традиционные праздники вепсов Прионежья (конец XIX – начало XX в.).* Петрозаводск: Издательство Петрозаводского государственного университета.

Vinokurova 2007 = Винокурова, И. Ю. Традиционные праздники вепсской деревни на рубеже XX–XXI вв. *Вепсы и этнокультурные перемены XX века.* Семинар в Санкт-Петербурге 5–6 октября 2006 г. Studia Slavica Finlandensia. Tomus XXIV. Хельсинки: Institute for Russian and East European Studies, lk 187–209.

Summary

Peasant holiday cycle in Aunuse Province in the late 19th and early 20th centuries

Irina Vinokurova

Keywords: Olonets province, heritage culture, peasant holidays, Vepsian

When a researcher studies different holidays across a certain territory, the first thing he encounters is the systematisation and classification of holidays. This article is an attempt to answer the question about the main categories of holidays in the villages of Olonets province at the end of the 19th and beginning of the 20th centuries, when heritage culture remained rather stable.

The researcher encounters certain difficulties while reconstructing the traditional holiday cycle of the period under study in this province. One of them is the quality of source materials. Not all the settlements with their holidays are represented, and, besides, many of these settlements have disappeared by today or changed their names. Another problem is related to the multiethnicity of the population that inhabits the territory of the province, which has exerted influence on the holiday cycle.

https://doi.org/10.7592/Sator.2016.16.vinokurova_vepsa

Vepsa küla traditsioonilised pühad 20. ja 21. sajandi vahetusel

Irina Vinokurova

Teesid: Käesolev artikkel käsitleb vepsa rahva tänapäevast etnokultuuri ja analüüsib, milline on pärimuse võimalik mõju vepsa rahva säilimisele. Sotsialismi tingimustes mõjutasid vepslaste, nagu ka teiste rahvaste traditsioonilist pühadesüsteemi igapäevaellu tungivad uued sotsiaalsed suhted, mistõttu senine pühadesüsteem sattus väljasuremisohtu. Artikkel annab ülevaate vahepealsestest mõjudest ning pakub mõnes vepsa külas tänini peetavate Issandamuutmise pühade (*spas*) ja makabeipäeva tähistamise analüüsi näitel ülevaadet vepsa tõotus- ja patroonipühade praegusest seisust, nende funktsioonist ja arenguvõimalustest.

Märksõnad: Issandamuutmise püha, kalendrikombestik, makabeipäev, vepsa

Käesoleva artikli teema tuleneb vepsa rahva tänapäevasest etnokultuurilisest olukorrast: ühest küljest vepslaste ja vepsa keele kandjate arvu kiirest vähenemisest, teisest küljest suurenenud rahvuslikust eneseteadvusest, eriti põhja-vepsa noorte seas, ning püüdlusest taaselustada kultuuriline ja keeleline pärand ning õigeusu vaimne maailm. Vepsa rahva säilimise juures võivad traditsioonilised pühad (esmajoones tõotus- ja patroonipühad) etendada tähtsat rolli. Tuletagem meelde, et minevikus olid need rahvusliku kasvatuse ja rahva ühtseks vaimseks tervikuks liitmise võimsad institutsioonid, mis kontrollisid vepsa territooriumil religioosseid, majanduslikke,

sugulus- ja peresidemeid (Vinokurova 1998: 99–118). Praeguseks on tõotus- ja patroonipühad vepslaste igapäevaelust peaaegu kadunud. Ainult Leningradi ja Vologda oblastis on säilinud mõned "elava vanavara pulseerivad saarekesed".

Mõnes vepsa külas tänini tähistatavate augustikuiste Issandamuutmise pühade (*spas*) tsükli analüüsi näitel pakutakse selles artiklis ülevaadet vepsa tõotus- ja patroonipühade praegusest seisust, nende funktsioonist ja arenguvõimalustest.

Artikli aluseks on järgmised välitööde materjalid Vologda oblasti Babajevo rajooni (Kuja ja Päžaŕ) ning Leningradi oblasti Boksitogorski rajooni (endise Pölo pogosti asulad) aladel[1]:

a) autori poolt magnetofonilindile ja päevikutesse salvestatud vestlused informaatoritega neis paigus kahel korral – aastail 1981–1983 ja 20 aastat hiljem, aastail 2001–2002;

b) pühade videosalvestused aastaist 2001–2002, mida filmis Karjala keele, kirjanduse ja ajaloo instituudi insener V. Bovin kompleksekspeditsioonide käigus.[2] Videokaamera kasutamine andis võimaluse talletada paljusid pühadel esinevate nähtuste olulisi detaile, mis võivad küsitlemise ajal tähelepanuta jääda.

Traditsioonilise pühadesüsteemi muutumine nõukogude ajal

Püstitatud ülesannete täitmine on lahutamatult seotud vepslaste pühadesüsteemi muudatuste protsessi analüüsiga kogu nõukogude aja vältel, alates 1917. aastast ja lõpetades praeguse ajaga.

Sotsialismi tingimustes mõjutasid vepslaste, nagu ka teiste rahvaste traditsioonilist pühadesüsteemi igapäevaellu tungivad uued sotsiaalsed suhed. Pühadesüsteem kaotas üha rohkem oma terviklikkust ja ilmnes üldine väljasuremistendents. Selle käik ei olnud kõigil aastatel siiski ühesugune. Vepsa traditsiooniliste pühade muutumist on mõjutanud neli tinglikku perioodi Venemaa 20. sajandi ajaloos:

1. Suur Sotsialistlik Oktoobrirevolutsioon (1917), mis pani aluse põhjalikele muudatustele külas;
2. 1920.–1930. aastad, mil hävitati üksikmajapidamised, kollektiviseerimise algus, äge võitlus religiooniga;
3. 1950.–1970. aastad – ateistliku võitluse jätkumine, pühakodade ja kabelite kadumine; külaelanike massiline migratsioon linnadesse, mitmete "mitteperspektiivsete" külade likvideerimine;

4. 1990. aastad – üleminek kapitalistlikele suhetele, õigeusukiriku taassünd ja legaliseerimine Venemaal.

Nõukogude võimu esimesel aastakümnel, seega esimesel perioodil, vepsa talupoegade traditsiooniline olme ja sellega seotud pühad peaaegu ei muutunud. Sellise järjepidevuse üks põhjusi oli seniste eratalumajapidamiste jätkuv püsimine, mis aitas säilitada traditsioonilist mõtteviisi (Tultseva 1985: 14). Samal ajal hakkasid uued revolutsioonilised ümberkorraldused tungima vepsa talurahva ellu. 1920. aastate alguses Kuja ja Pondala vepslaste (Vologda oblasti Babajevo rajoon) juurde sattunud N. Morev iseloomustas traditsioone ja uuendusi vepsa olmes järgmiselt: "tšuharite küla on ka tänapäeval kahe maailma, kahe ellusuhtumise võitlustanner" (Morev 1924: 46).

Üks revolutsioonilisi ümberkorraldusi puudutas riigi suhtumise muutumist religiooni ja kirikusse. Lenin ja teised bolševismi ideoloogid olid fanaatiliselt veendunud religiooni kokkusobimatuses kommunistliku formatsiooniga. Venemaal kehtestatud nõukogude võim, mis kuulutas maailmas esimese klassivaba ja ateistliku riigi loomist, paiskus koheselt kiriku kallale repressiivsüsteemi täie jõuga. Tuntud filosoof L. Mitrohhin toob välja selle kaks tegutsemissuunda: esiteks uute seaduste vastuvõtmine, mis lõhkusid kiriku olemasolu aluseid, teiseks regulaarselt kirikuvastase võitluse meetmeid käsitlenud ja repressiivset infrastruktuuri juhtinud poliitbüroo arvukad, peamiselt rangelt salajased instruktsioonid, konkreetsed lahendused ja näpunäited, kus otsustavat rolli mängisid Ülevenemaaline Erakorraline Komisjon (*ВЧК*) ja Ühendatud Riiklik Poliitvalitsus (*ОГПУ*), justiitsministeerium, revolutsioonilised sõjakomiteed ja tribunalid ning eriti salajane poliitbüroo religioonivastase võitluse komisjon (1922–1929) (Mitrohhin 2005: 193). Dekreedi "Kiriku riigist ja kooli kirikust eraldamisest" vastuvõtmisega 1918. aastal (NVD 1957: 371–374) algas külades ateistlik võitlus, mida viisid rahva seas jõhkrate administratiivsete meetoditega läbi partei ja nõukogude aparaadi töötajad, kooliõpetajad ja kohalikud sõjakalt usuvastased elanikud. See sai tõukeks õigeuskliku kihistuse väljatõrjumisel traditsioonilisest pühadesüsteemist. Siiski jäi suurem osa vepsa elanikkonnast sel perioodil sügavalt usklikuks ja järgis õigeusu kombetalitusi. Eriti puudutas see naisi. N. Morevi ülevaatest nähtub, et pärast revolutsiooni usklike hulk meeste seas kahanes, naiste religioossus jäi aga endisele tasemele. Külastades Jumalaema Uinumise tõotuspühal Vologda oblasti Prangaťi külas (Kuja) kirikut,

märgib Morev: kui enne revolutsiooni oli patrooni- ja tõotuspühade ajal kirikus kitsas, siis nüüd "oli vasak pool kirikust täis naisi alates 80aastastest eidekestest ja lõpetades noorukeste kirjude sitsrätikute ja -sarafanidega tüdrukutega, parem pool oli tühi, umbes kümmekond ätti surus end orvu kombel vastu seinu, justkui häbenedes oma väikesearvulisust" (Morev 1924: 48). Õigeusutraditsioonide püsivusest annavad tunnistust Z. Malinovskaja materjalid Ojati vepslaste kohta 1920. aastatest, kes tolle aja vaimus kirjutab, et kohalikud elanikud jätkavad endiselt lähimate pogostite ja kabelite külastamist, kusjuures kohalike kombel väljendudes "Korvoĺi minnakse kõrvade pärast, Nemžile kolmekäelise Jumalaema juurde käte pärast, Ladvas käiakse Korsuni Jumalaema ikoonile antud lubaduse pärast, Mirginitšis Ojati jõe ääres samuti lubaduse tõttu jne" (Malinovskaja 1930: 199).

Kollektiviseerimise algusega vepsa traditsiooniliste pühade ja kombestiku transformeerumine süvenes. Tekkinud kolhoosidel ei lubatud lähtuda traditsioonilisest põllumajanduslikust rahvakalendrist, mis põhines pühakupäevadel, mis varem oli talurahva majanduselu ja pühade arvestuse olulisimaid tähiseid. Järjest enam hakkasid põllutööde tähtaegu esitama kõrgemalseisvad võimuorganid, kes meelega ignoreerisid õigeusu pühasid ja nende töökeelde pühadel päevadel.

1930. aastatel võttis religioonivastane võitlus riigis veelgi karmima kuju. Sellele aitas kaasa 15. mail 1932. aastal vastu võetud Stalini allkirjaga valitsuse dekreet "jumalata viisaastaku" kehtestamise kohta, mille eesmärk oli Jumala nime täielik unustamine riigis 1. maiks 1937. Usuvastast võitlust hakati külades läbi viima forsseeritud tempos ja see võttis üha halastamatumaid vorme. Nagu kinnitavad vepslaste jutud, võrdsustati just neil aastail paljud vaimulikuseisuse esindajad rahvavaenlastega ja represseeriti. Sellest ajast peale kadus vepsa küladest selline sotsiaalne roll nagu vaimulik, olemast lakkasid mitmed kombetalitused, mida viisid läbi vaimulikud – ristikäigud, palvused jne. Kirikupühi tähistavad inimesed riskisid tagakiusamise alla sattumise ja trahvidega (Karjala teaduskeskuse arhiiv, f 1, op 6, nr 109, lk 1).

Antireligioosset propagandat ja agitatsiooni läbi viies sulgesid ateistid usklike tahte vastaselt kirikuid. Inimeste tundeid naeruvääristades seati neis sisse laoruume või klubisid, lõhuti kabeleid. Nii hävisid sel ajal paljud arhitektuurilise ja kunstilise väärtusega kultusmälestised. Barbaarselt hävitati mitte üksnes kirikuid, vaid ka

tegutsevaid kalmistuid nende ümber. 1989. aastal olime tunnistajaks, kuidas Leningradi oblasti Podporožje rajooni Ladva ja Mägäŕve asulas külastasid vanad inimesed klubide (endiste kirikute) läheduses surnud vanemate ja sugulaste mahatallatud haudu, mida kõige aktiivsemad jumalavastased veel 1930. aastatel maatasa tegid. Seoses pühade paikade hävitamisega on vepsa elanikkonnal palju pärimusi. Neis räägitakse reeglina jumalavallatule osaks saanud karistusest. Näiteks Leningradi oblasti Podporožje rajooni Viĺhali külanõukogu[3] juures oleva kivi (pühakoha nimi on *Peštor*) juurde ehitatud kabeli kohta räägiti järgmist: "Brigadir nõudis kogu aeg, et kabel lammutataks. Selle eest kaotas ta jalad, ja ta roomas põlvedel Mikola ees (kivist kujusse paigutatud ikoon – autor) ja palus andestust" (Karjala teaduskeskuse arhiiv, f 1, op 50, nr 985, lk 31). V. Ravdonikas kinnitab, nagu oleks Ladvas kirik suletud kokkuleppel kohaliku elanikkonnaga (Ravdonikas 1926: 20). Kuid meie küsitlus näitas, et seda tehti usklike tahte vastaselt (Karjala teaduskeskuse arhiiv, f 1, op 6, nr 106, lk 6). Sama kinnitavad ka Ladva eakate informantide jutud sellest, et inimene, kes murdis Jüri kiriku risti, jäi kätest ilma (Karjala teaduskeskuse arhiiv, f 1, op 6, nr 106, lk 7).

Kuigi religiooni mõju vepsa elanikkonnale on võrreldes revolutsioonieelse ajaga järsult kahanenud, oli see Suure Isamaasõja eel ja ajal ning esimestel sõjajärgsetel aastatel ikka veel märkimisväärne (Stepanov 1986: 3). Enne "jumalavaba viisaastaku" lõppu viidi elanikkonna seas läbi massiküsitlus, mille tulemused olid piinlikkusttekitavad – kaks kolmandikku külaelanikkonnast ja üks kolmandik linnaelanikest osutus avalikult usklikeks (Tšugunova 1989: 27). Osutus võimatuks korraldada viie aastaga ümber sajandite vältel kujunenud õigeusklik maailmavaade.

1930.–1940. aastatel rajasid kohalikud vepsa külades varasemate vanade kabelite kohale sageli uued – tavalised puithütid, kuhu toodi päästetud ikoonid, ikoonilambid, vahaküünlad. Sellistes kabelites käidi endiselt igasuguste hädade vastu antud tõotuse pärast. Hädade teket seostasid inimesed sageli pühade traditsiooni hävitamisega ning nõudsid selle taastamist ja avalikku patukahetsust. Nii säilis Kiĺkili (Korvoiĺ) külas peetripäeva traditsioon 1930. aastate lõpuni.[4] A. Medvedjeva, kes 1938. aastal oli 60aastane, teatas, et veel enne tema meheleminekut lakkasid inimesed tähistamast peetripäeva. Seejärel tabas kariloomi hukkasaamine. Siis nõudsid vanemad inimesed, et

peetripäeval kari taas igal aastal rituaalselt piirataks. Informandi sõnade kohaselt lõppes kadu kohe, kui püha oli taastatud (Peeter Suure nimelise antropoloogia ja etnograafiamuuseumi arhiiv, f 13, op 1, nr 6, lk 87).

1950. aastad kuuluvad vepslaste traditsioonilise pühadesüsteemi hääbumise tee kolmanda perioodi algusse. Neil aastail algas erinevatel sotsiaalmajanduslikel põhjustel vepsa külaelanikkonna järsk vähenemine, peamiselt linnadesse suunduva migratsiooni arvel. Migratsioon puudutas külaelanike kõiki vanuserühmi, kuid eriti tugevalt olid sellest haaratud 20–29aastased noored (Birin 1989: 48). 1960.–1970. aastatel, paljude "mitteperspektiivsete" külade likvideerimise ajal, suurenes (ennekõike noorte) vepslaste väljavool küladest veelgi (Birin 1989: 49). Uuringute kohaselt kõikus 1983. aastal 16–29aastaste noorte osatähtsus vepsa külades 9–36% vahel (Strogalštšikova 1989: 36–37). Need andmed annavad tunnistust põlvkondadevahelise traditsioonilise kultuuri (eriti pühadepärimuse) edasiandmise häiritusest. 1950. aastate lõpust ei leidnud allesjäänud (kuigi tugevate moonutustega säilinud) traditsioonilised pühad, mida oli aastasadu põlvest põlve edasi antud, enam noorte seas edasikandmist. Praegu elab vepsa külades noori juba üsna vähe, eriti tüdrukuid. Sotsioloogide hinnangul on täheldatav sugude disproportsioon: peigmeeste ülejääk ja pruutide puudus, mis raskendab perede loomist, mida väljakujunenud abieluinstitutsioonidega pärimusühiskonnas ei esinenud.

Koos paljude vepsa külade kadumisega lakkasid toimimast ka varasemad pühadepõhised sidemed. Selliste oluliste asulate nagu Šimǵär, Nažamjärv ja Vahtar hävitamine lõhkus traditsioonilised pühadepidamissidemed liinil Šimǵär – Nažamjärv – Ladv (42 km) ja Päžar – Vahtar – Ladv – Järved (60 km) (Petuhhov 1989: 55). Selliseid näiteid võib tuua palju.

Makabeipäev 20. sajandil ja 21. sajandi alguses

2001. aastal said meie kompleksekspeditsiooni liikmed iga aasta 14. augustil tähistatava *makavan päiv*a vahetuteks osalisteks Vologda oblasti Babajevo rajooni Kuja külastus, 2002. aastal aga endises Põlo pogostis Leningradi oblasti Boksitogorski rajoonis. Mõlemad olid tõotuspühad, mis tekkisid karjakaotuse tagajärjel. Nagu teada, on 14. august (vkj 1. august) õigeusukalendris väga oluline päev. Kirik-

likus pärimuses on see pühendatud Issanda ristipuu väljatoomisele ja Kõigearmulisema Päästja ja Püha Jumalaema austamisele, samuti seitsme Makabei märtri mälestamisele. Talupoegadel, eriti Venemaa kesk- ja lõunaosas, on see püha seotud kirikus pühitsetavate puuviljade korjamisega. Sellest ajast algab kahenädalane Jumalaema Uinumise paast.

Esimest korda kogusin makabeipäevaga seotud materjali Valgejärve ja lõunavepslastelt aastail 1981–1983. Sel ajal olid minu informantideks peamiselt 20. sajandi alguses sündinud inimesed. See tähendab, et nõukogude võimu kehtimahakkamiseks, mil traditsiooniline pühadesüsteem ei olnud veel hävitatud, olid nad umbes 10aastased ja pisut vanemad – see on iga, mil inimene suudab sündmusi meelde jätta. Selle põlvkonna informantide mälu oli talletanud makabei päeva püha kõige tähtsamad kombetalitused (Karjala teaduskeskuse arhiiv, f 1, op, 50, nr 674, lk 1–4; f 1, op 50, nr 677).

Minevikus kogunesid Kuja külastu kolme küla (vepsa külad Kiino ja Prangať ning umbes 20. sajandi teisel poolel venestunud Sontag) elanikud kabeli juurde, mille lähedal asusid Sornova järv ja kalmistu. Kabeli juurde aeti hobused ja suuremad sarvloomad. Pidu algas ohverdamisega – kohalike elanike andide (vepsa *zavet*) jätmisega kabelisse. Nendeks olid marjad ja teised valminud viljad, munad, vill, kangatükid. Ohverdamisele järgnesid kiriklikud rituaalid, mida viis läbi vaimulik: ristikäik järve äärde, kus peeti palvus, ja vee õnnistamine. Pärast vee õnnistamist käisid pühal osalejad vees. Õnnistatud vees ujutati ka hobuseid ning pesti härgi ja lehmi. Edasi läksid Kuja elanikud kalmistule ja mälestasid lahkunud sugulasi.

Religiooniga võitlemise perioodil kabel Sornova järve ääres hävitati. Makabeipäeva tähistamine jätkus sellele vaatamata, see sai vaid uue keskuse, mis asus kalmistule lähemal. Püha pidamise traditsiooni kestmisest räägib kasvõi järgmine fakt. 14. augustil 2001. aastal, kui meie ekspeditsioon oli Kuja külastus välitöödel, sadas paduvihma. Olime kindlad, et pidu ei tule. Üksnes mõni ekspeditsioonis osaleja, nende seas ka mina, otsustas katkematule vihmale vaatamata minna kella üheteiskümneks kalmistule. Meie üllatuseks olid mõned Kuja elanikud selleks ajaks jõudnud seal juba ära käia. Ekstreemsetes tingimustes võtsid püha tähistamisest osa peamiselt vanemad naised lähedalasuvast Sontaga külast. Tavaliselt on sellest haaratud kõik vanuserühmad.

Tänapäeval on makabeipäeva tähistamisel aktuaalseks muutunud teised rituaalid. Sel päeval algab inimeste vool kalmistule hommikul enne kümmet pärast kodust teejoomist. Esimestena tulevad Sontaga venelased ja Kiino vepslased, kella kaheteiskümneks jõuavad kohale kaugemal asuva vepsa küla Prangati elanikud. Kalmistul sooritatakse surnud sugulaste ja oma küla inimeste mälestamise rituaal, mis seostub inimestele rituaalse suhtlemisega ajutiselt kahe maailma vahel jagunenud suguvõsa ja külakogukonna liikmete vahel. Mälestamine koosneb haual kadunukese tervitamisest ja söömaajast. Söömalaual on tähtsal kohal esimesed viljad, mille maitsmise rõõmu tuleb jagada lahkunutega. Kujas on makabeipäeva mälestussöömajal erilise tähtsusega valminud mustikad või vaarikad, mida pannakse kalmule. Esimeste viljadena on kasutusel ka kartul ja tomatid, mis on vepsa küladesse jõudnud suhteliselt hilja (esimene umbes 19. sajandi lõpul, teine 20. sajandi esimesel poolel). Värskeid vilju täiendavad küpsetised: kartuliga kalitkad ja kalapirukad.

Mälestussöömaja jooksul on vepslastel igal pool säilinud tava kostitada sugulase hinge mälestuseks iga hauast mööduvat inimest, ka täiesti võõrast. Kombe kohaselt ei tohi sellisest kostitamisest keelduda. Sugulaste haudade külastamisele järgneb oma küla surnute mälestamine.

Järgmiseks tähtsaks rituaaliks tänapäeva makabeipäeva tähistamisel on ohvrite või tõotusteandide (*zavet*) toomine – kombetalitus, mida minevikus täideti ühena esimestest. Muutunud on koht, kuhu ande tuuakse. Kabeli asemel on selleks saanud Sornova järv. Pärast surnute mälestamist lähevad püha tähistajad järve äärde ja viskavad vette münte või lõngakerasid, kuhu on sisse pistetud marju.[5] Viimane unikaalne ohverdamisviis tähendab ühest küljest sümboolset tänu Jumalale korilusandide ja karjakasvatuse sujumise eest, teisest küljest ka palvet, et tulevikus oleksid tagatud samasugused annid. Õigeusu pühamust (kabelist) lähima loodusobjekti juurde ümberpaigutumist ja loodusobjektile pühaduse omistamist võib täheldada ka teistes vepsa külades. Näiteks Päžaŕe külastus tõid inimesed jaanipäeval, karjakaitse tõotuspühal (24. juuni / 7. juuli), tõotusannid kabelisse. Pärast selle likvideerimist sai pühaks kohaks lähedal voolav oja, kuhu külaelanikud viskavad sel päeval münte (Karjala teaduskeskuse arhiiv, f 1, op 50, nr 679, lk 30–31).

Informantide juttude kohaselt tähistavad Kuja elanikud samamoodi surnute mälestamisega kalmistul ja käiguga Sornova järve äärde *spasan pei*'d (1./19. augustil), mis on olemuselt patroonipüha, mille ametlik nimetus õigeusukalendris on meie Issanda, Jumala ja Päästja Jeesuse Kristuse muutmise püha. Tänapäeval võib makabei tõotuspüha läbiviimist Kuja vepsade juures võrrelda lõunavepsa omaga, aga *spas*'i patroonipüha sama pühaga Päžaŕe külastus.

Lõunavepslastel on makabeipäeva läbiviimise skeem enamvähem sama nagu Kuja elanikel, kuid paigutatuna teisele "geograafilisele kaardile" omandab püha mõningaid lokaalseid iseärasusi. Lõunavepslastel oli makabeipäeva tähistamise keskmeks Pölo pogost, mis kujutas varem endast administratiivset ja religioosset keskust, mis ühendas mitut külade pesa: Maigaŕ, Kortlaht, Požariš, Bušak, Saŕ, Tšäigi, Sodjäŕv, Šidjäŕv jt. Siin asus kaks kirikut: kivist (talvekirik) ja puust (suvine) ning kalmistu. Pogostis elasid kirikuteenijad ja tavalised talupojad. Kohalike elanike meenutuste kohaselt oli puukirik 1937. aastal veel olemas. 1978. aastal ei olnud Pölos alles enam ühtki elanikku.

Makabeipäeval toodi Pölo pogostisse palju hobuseid. Need ajasid "tõotuseks" kohale ümberkaudsete külade elanikud. Algas liturgia kirikus, millele järgnes vaimuliku juhitud ristikäik Pölo järve äärde ja vee pühitsemine risti vettekastmisega. Sellele järgnes inimeste ja kariloomade kümblemine vees. Paljud peremehed sõitsid vette bravuurikalt hobuse seljas ratsutades. Makabeipäeva suplus oli jooksva aasta viimane ujumine. Pärast kümblust hajus rahvas laiali haudadele ja mälestas surnuid. Pärast seda algasid Pölo pogosti juures pidustused. Praeguseks on Pölo pogostis säilinud üksnes kivikiriku varemed, mille kõrval asub kinnikasvanud kalmistu.

Vanasti tulid ümberkaudsete külade elanikud kohaliku kombe kohaselt nelipühade (*troitsa*) eel siia kalme korrastama. Praegu algab haudade korrastamine kalmistule tulekuga, kõige sagedamini püha ajal. Kombe muutumine on tingitud lõunavepslaste demograafilise olukorra muutumisest. Lõunavepsa külade elanikud on valdavalt 70aastased ja vanemad. Neil on raske tulla jala 8–12 km kauguselt oma küladest Pölo pogostisse. Seepärast on tänapäeval makabeipäeval osalemine ja selle tähistamine seotud paljudel eakatel transpordiprobleemiga. Varem oli Novgorodi kubermangu vepslaste ja venelaste seas levinud veendumus, et pühasse kohta minek on Jumalale meelepärane

tegu, seepärast tuleb selleks jõudu kulutada – minna jala. Nii leidub vürst Vjatšeslav Teniševi etnograafiabüroos (19. ja 20. sajandi vahetus) neist paigust pärit korrespondendilt selline teade: "Hobusega käimist peetakse suve ajal laiduväärseks, sest talupojad peavad jumalateenistusele siirdudes pühakute kummardamise kõrval silmas ka teelolekut ja vaevanägemist" (Gromõko & Buganov 2000: 152). Vaatamata sellele, et see usulis-kõlbeline käitumisnorm on tuntud tänini ja mõned lõunavepsa eakad elanikud seda ka järgivad, on see sattunud vastuollu kaugel asuva püha koha külastamise võimalustega. 2002. aasta augustis, mil me uurisime lõunavepsa territooriumi, rõõmustas paljusid Pölo pogostist 8 km kaugusel elavaid Maigaŕe informante ootamatu võimalus saada pidustustele meie ekspeditsiooni bussiga.

Tervikuna näitasid pidustuste kohale koondunud liiklusvahendid ühest küljest "aja märki" – külaelanike kihistumist vanadeks ja vähekindlustatuteks ning noorematekс ja kindlustatumateks, teisest küljest pidustustel osalejaid, kelle seas oli palju selle paikkonna endisi elanikke, kes olid oma kunagisse kodukanti sõitnud isikliku autoga uuest elupaigast – Leningradi oblasti linnadest Boksitogorskist, Pikalevost, Tihvinist ja isegi Peterburist. Neist moodustus liigutav kokkutulek, mis andis tunnistust, et inimest kisub alati tagasi sinna, kus on möödunud tema lapsepõlv ja noorusaeg. Pühal käies ei juhindunud nad üksnes soovist näha sugulasi, sõpru, endisi külaelanikke, vaid ka püüdest näidata, et mäletavad ja austavad elust lahkunud pereliikmeid.

2002. aasta 14. augustil algas püha Pölo pogostis surnud sugulaste haudade koristamisega. Sellele järgnes surnute mälestamine söömisega. Meie vaatlused näitasid, et makabeipäeva toiduvalik oli lõuna- ja Kuja vepslastel pisut erinev. Lisaks üldlevinud küpsetistele, eelkõige kalapirukatele, sisaldab lõunavepslaste söömaaeg "esimese roana" kurke ja tomateid. Kindlasti juuakse ka alkoholi, iseäranis õlut, mida me ei näinud püha tähistamisel Kujas. Selles kombes väljendub õlletraditsiooni eriline vastupidavus lõunavepslastel, erinevalt teistest vepsa paiksetest rühmadest.

Issandamuutmise päev (*spas*) Päžaŕe külastus

Patroonipühade säilimise näiteks vepslaste tänapäeva eluolus on *spasan pei*, mida tänini tähistatakse 19. augustil (vkj 6. augustil) Vologda oblasti Babajevo rajooni Päžaŕe külastus. Juhtus nii, et mul õnnestus selle püha tähistamist jälgida kahel korral – 1997. ja 2001. aastal.

Ent alustagem minevikust (Karjala teaduskeskuse arhiiv, f 1, op 50, nr 679, lk 31–32). *Spas* oli Päžaŕes kõige tähtsam püha. Sellesse külastusse kuulus vanasti üheksa väikest küla: Minatšagj, Vaśkinad, Palatez, Fenitši, Rand, Roďk, Juišagj, Jeremagj ja Jogentaga. Püha tähistas õigeusu ajaloo kõige olulisemat sündmust – Issandamuutmist, mille auks kohalik kirik kandis Preobraženski kiriku nime. Püha tähistati kolm päeva.

Esimese päeva hommikul jõid kohalikud koos naaberasulatest saabunud külalistega teed koos erinevate küpsetistega. Kellade helina saatel siirdus rahvas alates väikestest ja lõpetades suurtega kirikusse. Selle püha jumalateenistuse iseärasuseks oli liturgiale järgnev kirikusse toodud valminud viljade (õunad, naerid jne) õnnistamine. Sellele järgnes lahkunud sugulaste mälestamine kiriku kõrval kalmistul. Pärast jumalateenistust algas ikoonidega ristikäik preestriga eesotsas. Selle kulgemine oli määratud traditsiooniliselt. Esimesel päeval käidi läbi kuue küla elanike kodud alates Minatšagjast kuni Roďkini, teisel päeval oldi Juišagjas ning kolmandal Jeremagjas ja Jogenatagas. Samas järjekorras võeti vastu külalisi. Pidustuste iga päev lõppes *guljanjega*.

Nõukogude ajal püha kestvus järkjärgult vähenes. 1930. aastatel sündinud informandid rääkisid juba kaks päeva kestnud pidustustest. Praegu tähistatakse *spas*'i Päžaŕes üks päev. Kui see langeb pühapäevale, on see rahvarohkem külaliste tõttu, kes argipäeviti on tööl, peamiselt tullakse Pjaželkast, Kolašmast, Nižnjaja Nožemast ja rajoonikeskusest Babajevost. 1950. aastate lõpuni oli *spas* Päžaŕes märksa mastaapsem. Seda tulid tähistama ka praeguseks tühjaks jäänud asulate Šimǵäŕe, Nažamjäŕve Vahtaŕe, Väräsäŕe ja Pelkaski elanikud.

Igal aastal algab *spas*'i hommik igas Päžaŕe peres teejoomise ja pirukatega, pühale saabunud külaliste vastuvõtmise ja kostitamisega. Seejärel suunduvad kõik pereliikmed ja külalised autodega, mootorratastega või jalgsi Preobraženski kirikusse ja seda ümbritsevale

kalmistule. Inimesed käivad tingimata kirikus, millest praeguseks on alles ainult seinad, palvetavad ime läbi säilinud ikoonide juures, panevad küünlad, jätavad raha.

Edasi koguneb iga hõim surnud sugulase kalmu juurde, et teda mälestada. Video abil õnnestus näidata, et see hetk väljendab eriti selgelt sugulaste ühtsust, nad näevad välja nagu "tugev sugu", ühendades kõiki põlvkondi. Selle päeva mälestustoidul on püha spetsiifikast ja kohalikust vepsa traditsioonist tingitud eripärad. Sel päeval on väga tähtsal kohal õunad ja kurgid, aga ka mälestustoit *munakürz* – munakook, omleti erikuju. Pärast mälestamist algab kalmistul perekondade omavaheline suhtlemine. Seejärel läheb rahvas laiali kodudesse, algab pidupäeva lõuna ja külaskäimine.

Kokkuvõtteks

Issandamuutmise päevale pühendatud vepsa kohalike pühade (kaks tõotuspüha ja üks patroonipüha) analüüs näitas, et nad kujutavad endast omapärast ajastu peeglit, milles kajastuvad poliitilised, sotsiaalmajanduslikud, vaimsed ja etnilised eripärad rahvuse eluloos. Vaatamata kolme püha mõningatele piirkondlikele erinevustele sisaldavad nad ühtesid ja samu elujõulisi elemente, mis ei allu mingitele muutustele: peotoidu valmistamine, surnud sugulaste ja külaelanike mälestamine, sugulaste, naabrite ja kodukandi inimeste kohtumised ja külaskäigud.

Nende elementide põhjal võib määratleda traditsiooniliste pühade funktsioonid tänapäeva vepsa külas. Tänaseni on neil suur tähtsus. Nad on omamoodi emotsionaalne läbimurre hallis argipäevas. Tõotus- ja patroonipühad etendavad olulist stimuleerivat rolli perekonna tugevdamisel, küla ühendamisel, kodukandi ja lõppkokkuvõttes ka oma rahvusest hoolimise tekitamisel. Nende sidemete üks osa on lahkunud põlvede mäletamine. Selle uskumatu vastupidavus sajandite vältel annab tunnistust vepsa rahva tervetest kõlbelistest alustest. Aastatepikkuse uurimise vältel ilmnenud pühadetraditsiooni kestvus näitab: kuni elab vepsa küla, elavad ka selle pühad. Kuid külad surevad välja: vepsa noorsugu siirdub linna õppima ja tööle ega tule tagasi, tõsine probleem on joomine. Hädasti oleks vaja küla säilimisele suunatud hästi läbimõeldud sotsiaalmajanduslikku programmi, külaelu

prestiiži tõstmist. Seda probleemi lahates kirjutas tuntud ajakirjanik Vassili Peskov *Komsomolskaja Pravdas*: "Kas miski meis liigahtab, kui mõtestame toimunu tagajärgi? Kui mitte, ei too saatus meile mitte midagi rõõmustavat." Ta toob sellise näite: "Jaapanlased, kes teenivad tööstuses suurt raha, maksavad oma talupoegadele riisi eest kaheksa korda rohkem kui maksab riis maailmaturul. Miks? Nad ei taha, et külades lakataks riisi kasvatamast, et inimesed ei jätaks maha toitjat maad – paljugi, mis võib homme juhtuda. Jaapanlastelt tuleb õppida mitte üksnes kõrgtehnoloogiat, vaid ka elutarkust mitte kaotada seda, mida on tingimata tarvis hoida." Tähtsat rolli võiks vepslaste seas kanda õigeusu teadmiste levitamine, mis oleks võimalik õigeusukiriku tegevuse taastamisel vepsa külades. Õigeusu väline taassünd algab kohalike kabelite ja kirikute, koguduseelu taastamisest. Kohalikud võimud ja kultuurikomisjonid peaksid mõtlema, millised oleksid võimalused aidata pühakodasid taastada ja korraldada neis kirikuteenistusi, alguses kasvõi episoodiliselt – pühade ajal.

Vene keelest tõlkinud Asta Niinemets

Originaal: Винокурова И. Ю. 2007: Традиционные праздники вепсской деревни на рубеже XX–XXI вв. *Вепсы и этнокультурные перемены XX века*. Studia Slavica Finlandensia. Tomus XXIV. Хельсинки: Institute for Russian and East European Studies, lk 187–209.

Kommentaarid

[1] Käesoleva artikli tõlkes on kohanimede puhul kasutatud eelistatult vepsa teadaolevaid nimevariante vene omade asemel.

[2] 2001. aastal grant nr 5.1. – 0080 "Kompleksekspeditsioon Volga-Laadoga vesikonna vepslaste ja karjalaste lokaalsete rühmade uurimiseks" (juht V. Orfinski); aastail 2002–2003 grant EO281 "Iidsete vepslaste jälgedes (kompleksne ajaloolis-kultuuriline uurimus" (juht V. Orfinski). Pühade videosalvestused asuvad Karjala teaduskeskuse Keele, kirjanduse ja ajaloo instituudi fonogrammiarhiivis.

[3] Sellest pühakohast lähemalt vt Vinokurova 1989: 121–122.

[4] Selle püha kohta vt lähemalt Vinokurova 1994: 87–90.

[5] 14. augustil 2001 seda rituaali halva ilma tõttu ei tehtud, mistõttu ei saanud seda ka jäädvustada.

Kirjandus

Birin 1989 = Бирин, В. Н. Демографическая ситуация у вепсов Карелии в 1950–1970-е годы. Пименов, В. В. (vast toim). *Проблемы истории и культуры вепсской народности*. Петрозаводск: Карельский филиал АН СССР, lk 43–54.

Gromõko & Buganov 2000 = Громыко, М. М. & Буганов, А. В. *О воззрениях русского народа*. Москва: Паломник.

Malinovskaja 1930 = Малиновская, З. П. Материалы по этнографии вепсов. Бартольд, В. В. (toim). *Западнофинский сборник*. Ленинград: Изд-во Академии наук СССР, lk 163–200.

Mitrohhin 2005 = Митрохин, Л. Н. Религия в России и мире. Степин, В. С. & Гусейнов, А. А. (toim). *Диалог культур в глобализирующемся мире: мировоззренческие аспекты*. Москва: Наука.

Morev 1924 = Морев, Н. Старое и новое (Очерк из быта чухарей). Богорас, В. Г. (toim). *Старый и новый быт*. Ленинград: Государственное издательство.

NVD 1957 = Nõukogude võimu dekreedid = *Декреты советской власти* 1. Москва.

Petuhhov 1989 = Петухов, А. В. Административная разобщенность – фактор ускорения ассимиляции вепсов. Пименов, В. В. (toim). *Проблемы истории и культуры вепсской народности*. Петрозаводск: Карельский филиал АН СССР, lk 55–63.

Ravdonikas 1926 = Равдоникас, В. И. Население. Равдоникас, В. И. (toim). *Тихвинский край. Краеведческий сборник по Тихвинскому уезду*. Тихвин, lk 237–261.

Stepanov 1986 = Степанов, А. Я. *На путях духовного восхождения. Религия и атеизм в Карелии*. Петрозаводск: Карелия.

Strogalštšikova 1989 = Строгальщикова, З. И. Об этнодемографических тенденциях, социально-экономическом и культурном развитии вепсской народности. Пименов, В. В. (toim). *Проблемы истории и культуры вепсской народности*. Петрозаводск: Карельский филиал АН СССР, lk 27–42.

Tšugunova 1989 = Чугунова, Н. “Оптина, завясь...”. О репрессиях против духовенства в 1918–1922. *Огонек* 34.

Tultseva 1985 = Тульцева, Л. А. *Современные праздники и обряды народов СССР*. Москва: Наука.

Vinokurova 1989 = Винокурова, И. Ю. Вепсские заветные праздники охраны скота. Пименов, В. В. (toim). *Проблемы истории и культуры вепсской народности*. Петрозаводск: Карельский филиал АН СССР, lk 119–130.

Vinokurova 1994 = Винокурова, И. Ю. Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX – начало XX в). Санкт-Петербург: Наука.

Vinokurova, Irina 1998. Äänisvepsäläisten kirkkopyhät: perinteet ja nykyaika. Hakamies, Pekka (toim). *Ison karhun jälkeläiset*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, lk 99–118.

Summary

Traditional holidays in a Vepsian village at the turn of the 21st century

Irina Vinokurova

Keywords: calendar customs, feast of the Transfiguration of our Lord, Maccabees' day, Vepsian

This article discusses the contemporary ethnoculture of the Veps and analyses the possible impact of heritage on the survival of the Veps. Under Socialism, the Veps' as well as other nations' traditional holiday cycle was influenced by the new social relationships that invaded their everyday life, leaving the former system on the verge of extinction. The article gives an overview of the intermediate impacts and offers, on the example of the analysis of the feast of the Transfiguration of our Lord, and the Maccabees' day, celebrated in some Vepsian villages until today, a description of the current situation of Vepsian sacramental vows and patron saint holidays, their functions and possible evolution.

https://doi.org/10.7592/Sator.2016.16.mullonen

Kohanimed vepslaste vaimse kultuuri valgustajatena

Irma Mullonen

Teesid: Vepsa rahvaluulest on kogutud ainult killukesi ja teated eepilisest pärimusest puuduvad täiesti. Üldse on vepslaste vaimset elu peegeldav sõnavara säilinud väga puudulikuna. Selle põhjuseks tuleb lugeda rahva karmi saatust, sest juba teise aastatuhande alguses sattusid vepslased vene tugeva mõju alla, mis jättis oma jälhe nii elatusaladesse, ühiskondlikku ellu kui ka kultuuri. Artiklis analüüsitakse vepslaste kohanimesid, lootes et toponüümika suudab oma eripärast hoolimata valgustada muinasja elu materjaalse külje kõrval ka rahva vaimset traditsiooni.

Märksõnad: Karjala, toponüümika, vepsa

Vepslaste rahvakultuur on mõneski mõttes *terra incognita.* Kui asjale läheneda läänemeresoome vaatepunktist, tunduvad vepsa mütoloogiat puudutavad teated väga napid. Rahvaluulest on kogutud ainult killukesi. Täiesti puuduvad teated vepsa eepilisest pärimusest. Vepslaste vaimset elu peegeldav sõnavara on kõike kokku võttes säilinud väga puudulikuna. Põhjuseks pole vepslaste pärimuse vaesus, vaid rahva karm saatus. Juba teise aastatuhande alguses sattusid vepslased tugeva vene mõju alla. See haaras endasse rahva elu kõik tahud – elatusalad, ühiskondliku elu ja kultuuri. Õigeusk tõi kaasa uued tavad ja rituaalid, tõrjudes samal ajal kõrvale vepslaste muistsed traditsioonid. Nii näiteks on vepslased peaaegu tervikuna üle võtnud vene pulmakombed. Esitati venekeelseid pulmalaule ja -itke, ise nende sisust aru saamata. Koos õigeusuga võeti üle ka kalendrikombestik. Igivanade

vepsa pühade elemente on säilinud vaid osakestena ja needki on ortodokssesse kalendrisse laiali puistatud (Vinokurova 1994).

Sellises olukorras on väärtuslik mistahes vaimse kultuuri kohta käiv informatsioon, isegi kui see pärineb rahvakultuuri uurimise seisukohalt sekundaarsetest allikatest. Kohanimed on just selline infoallikas. Sellest saadav teave ei tule siiski otseselt esile. See on tabatav alles siis, kui mõistetakse toponüümika seaduspärasusi. Aunuse ja Viena-Karjala kohanimede võrdlus osutab, et Viena-Karjala toponüümika on märgatavalt kujundlikum. Siin leidub loodusnähtuste personifikatsioone ja palju võimsaid mütoloogilisi mõisteid, mis kajastavad inimese ja looduse suhteid traditsioonilises eluviisis. Selle kultuuri tunnusjooni võib Karjala põhjapiirkondades kohata veel nüüdki. Alles mõne aastakümne eest olid need üldised.

Aunuse Karjala livvi ja lüüdi murrete kõnelejate ning vepslaste toponüümika on silmapaistvalt argisem. Oma üldtoonilt on see praktiline, kajastades järjekindlalt seda, mis on majanduslikult otstarbekas. Ehk piisab ühest silmahakanud näitest. On teada, et kohanimedes peegeldub taimestik. Lähem eritlus osutab siiski, et taimenimede kasutamine toponüümikas on valikuline. Rohketest taimenimedest on vepsa toponüümikas juurdunud üksnes mõned. Need on sellised, millest inimestel on olnud praktilist kasu. Üpris tagasihoidlik *vehk* (soovõhk, *calla palustris*) on toponüümikas olnud tähtsam kui paljud muud taimed, sest seda on kohalik rahvas kasutanud rahvameditsiinis ja jahu lisandina näljaaastatel. Just see on Vehkajärvede ja -jõgede sageduse põhjuseks vepslaste poolt asustatud ja neile lähedastel vene aladel. Kohaliku elanikkonna majanduselu on dikteerinud vepsa toponüümika suuna. Majanduselu aluseks on olnud maaviljelus, mis on suurel määral kujundanud vepslaste maailmapilti ja selle väärtusi.

Kohanimede hulgas eristub siiski selgelt rühm, mis ei mahu otstarbekuse põhimõttel rajanevasse üldisesse skeemi. Selle rühma moodustavad kohanimed, kus esinevad loomanimed. Vepsa toponüümika väldib täielikult kesksemaid jahiloomi – oravat, põtra ja jänest. Tähtsaimad jahilinnud teder ja metsis esinevad geograafilistes nimedes harvemini kui näiteks kurg (*Kurgso*, *Kurgjärv*, *Kurgoja*, *Kurgnem* – Kurgsoo, -järv, -oja, -neem) või luik (*Düucoidärv*, *Juucnoja* – Luikjärv, -oja). Vepslastele näivad meelepärased olevat *samb*-algusega kohanimed. Konna nime rohket kasutamist toponüümikas ei saa seletada praktilisest vaatepunktist. Teisiti öeldes ei sobi kohanimede loetelu kokku saakloomade loeteluga. Miks see nii on? Kõik need juhud, mis ei seletu ümbritseva tegelikkusega, on ilmselt vepsa mütoloogia

järelkajad. See räägib kõnesolevate loomade funktsioonist vepslaste maailmapildis kütikultuuri ajastul, mil saakloom oli omal moel inimühiskonna loomulik osa (MNM).

Vepsa toponüümikas esineb eriti loomi, keda tuntakse soome-ugri algmütoloogias. Need on kurg, luik, konn ja karu. Viimast kohtab rohketes hüdronüümides, näiteks *Kondijärv*, *Kondioja*, *Kondisara*. Tähelepanuväärsel moel esineb valdav osa *kondi*-algusega hüdronüümidest veekogu ülemjooksul või veelahkme lähistel. Selline konkreetne seos annab lisatunnistust kõnealuste kohanimede mütoloogilisest algupärast. Nagu teada, on soome-ugri pärimused paigutanud karu sageli ülailma asukaks.

Laadoga, Äänisjärve ja Valgejärve vahelisel järvedealal asunud muistsete vepslaste elu on olnud seotud veekogudega. Jõed ja järved on olnud ainukesed ühendusteed. Igapäevane majandustegevus – jahipidamine, kalastamine, põlluharimine ja metsakasutus on toimunud kõige sagedamini kindla vesikonna piires. Vesikonna piir on ühtlasi olnud ka kasutatava ala piir. On ehk võimalik, et kohaliku rahvastiku mütoloogiline kompetents on mõistnud kohaldada maailma müütilisele kaardile omased nähtused – üla- ja allmaailma ning nende piiri – paikkonna tõelise kaardiga, näiteks vesikondadega. Selle kohaselt on karu kui ülailma esindaja andnud oma nime vesikondade ülemjooksul asetsevaile järvedele ja jõgedele.

Teadagi on see oletus hüpoteetiline. Siiski on siin asju, mis köidavad uurija meelt. Näiteks on olemas geograafilisi nimesid, mida võib vaadelda ühelt poolt metafoorina, piltliku kohanimena, kuid teiselt poolt võivad need sisaldada sügavaid tähendusi ja osutuda müütilistel arusaamadel põhineva toponüümilise süsteemi kildudeks.

Maailmasammas kohanimedes

Läänemeresoome mütoloogias eksisteerib eriline maailmasammas, mille all mõistetakse taevavõlvi. Sellel on mitmeid nimetusi, nagu taevanael, maasammas või taevanaba. Viimane tähendab maailmasamba liikumatut ülaosa, Põhjanaela. Kalevala-runode mütoloogias kujutletakse taevanaba kõrge mäena, mille tipp toetub Põhjanaelale (Harva 1948: 42–48).

Need seigad on Lõuna-Vepsa toponüümika kontekstis tähtsad. Lõuna-Vepsas on nimelt kaks mäge, mille nimi on *Taivaznaba* (taevanaba). On põhjust oletada, et sama tähendus ja kujund on ka

Nabmägi- ja *Nabamägi*-nimede aluseks. Ka viimatimainitud mäed asuvad Lõuna-Vepsa alal.

Eelmainitud näited osutavad, et läänemeresoome maailmapildi traditsiooniline aines – soome *taivaannapa*, vepsa *taivaznaba* – on tuntud olnud ka vepslaste seas. Toponüümika on talletanud ja säilitanud seda puudutava teabe tänapäevani välja. Teisalt on eelmainitud kohanimed näiteks selle kohta, kuidas on mütoloogilist maailma seostatud paikkonna tegeliku kaardiga.

Maailmasamba mõistet on läänemeresoome traditsioonis (soomlastel, eestlastel, saamidel) väljendatud eespool juba nimetatud terminitega *(maa)sampa* või *(maa)sammas*, mis oli taevast toetav kuldne sammas ja mille tipus oli Põhjanael. Taevavõlv keerles ümber Põhjanaela. Oletatakse, et Kalevala kuulus sampo kuulub *sampa-* või *sammas*-sõnade perre (SKES). Tõsi küll, tänapäeva vepsa keel seda sõna ei tunne. Kesk-Vepsas leidub siiski terve kohanimede rühm, mille algusosaks on *samb-* või *sambas*-tüvi (*Sambjärv*, *Sambasjärv*, *Samboja*, *Sambasso*). Sellele lisaks on nüüdseks juba venestunud piirkondades rohkesti *Sambasozero*-nimelisi toponüüme. Oleks ehk põhjendatud käsitleda neid kohanimesid mütoloogilise termini ja sellele vastava vepsa mõiste muistse olemasolu kinnitusena.

Tuleb tunnistada, et kõnealused näited ei ole sama veenvad kui esimesena mainitud *taivaznaba.* Kui lõunavepsa *Taivaznaba* seostub mägede ja kõrgendikega, mis kinnitab tajutavalt sõna semantilist tähendust, siis *samb*-tüve võib kohata sagedamini järvede nimedes. Niisiis puudub kohanime ja termini sisu vahel tajutav ja mõjuv ühtsus.

Ometi pole põhjust jätta neid huvitavaid *samb*-algulisi kohanimesid tähelepanuta. Kui analüüsida sellenimeliste järvede geograafilist asendit, võib täheldada, et need paiknevad eranditult vesikondade piirialadel, vesikondi üksteisest eraldavate vööndite ehk seljandike äärtes. Geograafilise seiga kõrval on tähtis ka see, et mõnes läänemeresoome keeles, nimelt soome ja eesti keeles pole *sammas*-sõnal ainult mütoloogiline, vaid ka päris argine tähendus – sammas, post, samuti piirikivi, piiripost (SKES).

Sõna niisugune semantika sobib suurepäraselt maastikupilti ja on vesikondade piiril olevate järvede nimena täiesti loomulik. Meie ees on piltlik näide sellest, et muinasvepslaste vesikondade piirid olid ühtlasi territooriumide piirid. Kui muinasvepslased ka ei tundnud tänapäevaks kadunud *samb*-sõna maagilist tähendust, tundsid nad vähemalt selle ühiskondlikku tähendust ja koos sellega ka piiripostide institutsiooni.

Püha-algulised kohanimed

Küllap väärib siinses vaatluses tähelepanu ka püha-sõnaga algavate kohanimede süsteem, eriti jõgede ja järvede nimed. Meenutagem, et tänapäeva vepsa keeles on *pühä*-sõna saanud sekundaarse tähenduse – paast – mis on õigeusklikku päritolu. Pühadele eelnev aeg on ortodoksse käsituse kohaselt seotud paastumisega. Vepsa *pühä* algupärane tähendus on sama muude läänemeresoome keelte (karjala, soome, eesti) vastavate sõnadega. See on säilinud ka vepslaste nüüdsete ja muistsete territooriumide kohanimede venekeelsetes tõlgetes, kus kohtab sageli *svjato*-nimelisi jõgesid ja järvi (*Svjatreka*, *Svjatuha*, *Svjatozerka*).

Võib märgata, et *pühä*-algulised kohanimed järgivad sama seaduspärasust nagu *samb*-algusega nimedki. Needki järved ja jõed paiknevad kõik vesikondade vahelistel aladel. Algul mainitud kolme suurjärve vahelisel alal on kõik *pühad* järved ja jõed vesikondade servmised. Nende taga on veelahe ja algab uus vesikond. Teisiti öeldes on *pühad* järved piiriveed, mis eraldavad oma *püha* võõrast ja tundmatust.

Sellisena ei ole vepsa traditsioon muu läänemeresoomelise seisukohalt mingi erand. On ju teada, et soome ja eesti püha-algulised kohanimed järgivad rauaajast pärinevaid sugukondade territooriumide piire ja on niiviisi mõnes mõttes piiripostideks (Suvanto 1972: 54). Meie kasutuses olevate teadete põhjal võib tõdeda, et püha-algusega hüdronüüme on ka karjalaste ning Karjala venestunud aladel, eriti Puudožis ja Arhangelski oblasti lääneosas.

Niisugusel kohanimede süsteemil on vaieldamatult suur ajalooline ja kultuuriline tähtsus. Muistsete kaartide ja kirjalike allikate puudumisel aitab see tabada hõimude valduses olnud maade piire ja kaardistada vepsa asuala piire, samuti Äänisjärve, Laadoga ja Valgejärve vahelise territooriumi asustuslugu. Samal ajal peitub "pühas" toponüümikas sõna teine, maagiline tähendus, mis tuleb vahetule esile *pühä*-lekseemi kaudu.

Vaadeldud näited on kindel tunnistus sellest, et toponüümika sisaldab erilist rahva vaimset kultuuri avavat teavet. Oma nappusest hoolimata on see ainestik üliväärtuslik, sest vepslaste vaimne kultuur on säilinud vaid üksikute irraliste osadena.

Mõnel juhul on kohanimed osutunud sitkemaks kui pärimus, mille jääneid nad on säilitanud. Toponüümika on näiteks talletanud teavet vepslaste muistsest puudekultusest. Sellest kõneleb kohanimeaines,

näiteks lõunavepsa *Jumapedai* (Jumalamänd, Jumalapedajas), Ojati vepslaste *Pühäpedai* (Pühapedajas) ja *Punopedai* – mänd (pedajas), mille tüvi on keerdus. *Punopedai* esineb väga sageli Ojati kandi kohanimedes ja tuleb vepsa *punoda*-sõnast, mis tähendab punumist või pööramist. Niisugustel keerdus puudel usuti olevat maagiline kaitsev jõud. On tähelepanuväärne, et ainult mändidel on pärisnimed, mis võib kajastada männi erilist osa sealsete asukate uskumustes. Tähelepanekute põhjal võib tõdeda, et samalaadseid toponüüme on ka Äänisneeme ja Puudoži piirkonnas. Ka seal on mänd olnud erilisema tähelepanu all.

Surnud kohanimedes

Huvitavaid esivanematekultuse säilmeid võib märgata *koumišt*-algusega kohanimedes (vepsa *koumišt* tähendab kalmistut). Seda tüüpi toponüümika on levinud eriti Kapša- ja Lid-jõgede ülemjooksu aladel Lõuna- ja Kesk-Vepsas. Nendega on seotud uskumusi, mis viitavad kõnealuste kohtade austamisele. Niisugused on näiteks jutud leedulaste (harvem tatarlaste) rüüsteretkedel tapetud ja maha maetud kohalikest elanikest, teatud puude langetamise keeld, nendest paikadest öösel möödumise ees tuntav hirm (sest ilmuda võisid kummitused) ning komme käia kõnealustes kohtades vaid teatud tähtpäevadel. Seega annavad kümned niisugused meie päevini säilinud kohanimed võimaluse näha kunagise laialt levinud esivanematekultuse jälgi Lõuna- ja Kesk-Vepsas.

Tõdetagu, et vastav kultus esines ka muudel vepsa aladel. Erinevates murretes oli sel siiski oma terminoloogia, mis võib olla keelest täiesti kadunud ja säilinud ainult kohanimedes. Nii näiteks on Valgejärve vepslastelt kirja pandud kahe metsasalu nimedena *Panad.* Nimi viitab müütilistele esiisadele (vrd vepslaste lähedastes Põhja-Venemaa piirkondades säilinud pärimusega võõrastest vallutajatest ehk panidest). Neid jutte uurinud Vladimir Pimenovi järgi võib terminit seostada vepsa väljendiga *panda (maha)* – maha matta (Pimenov 1965).

Ojati piirkonna vepslastel tuntakse kohanime *Ročinkoumad* – Rootsi kalmud või hauad – ja muistendit selle paikkonna *Roč*-nimelisest hiiglasest, kes oli ennevanasti seal võimsate vaskväravate taga elanud. Vepsa keeles on sõna *roč* (*ročo*) säilinud vaid mõnes murrakus ja tähendab ristimata last. See on huvipakkuv sõna. Sellel on sama algupära kui karjala ja soome sõnal *ruotsi* – rootslane, soomlane, luterlane.

Et vepslastel pole olnud otseseid kontakte soomlastega, ongi nende keeles toimunud eriti huvitav *roč*-sõna tähenduse areng. Sõna on hakanud tähendama võõrasse usku kuulujat ja ristimatut. On tõenäoline, et kristluse vastuvõtmise järel on sellele eelnenud ajal pühaks peetud inimesi hakatud pidama ristimatuteks ehk ebakristlikku maailma kuuluvateks. Võib-olla on just niiviisi saanud alguse Ojati piirkonna kohanimed *Ročinkoumad*, *Ročinmägi* ja *Ročinkorb* (Rootsikõrb, -laas; kõrb-sõna tähendas eesti keeleski varem põlismetsa. Tõlk).

Problemaatiline *hiis*-sõna

Kohanimede põhjal võib oletada, et vepsa ala idaservas, Äänise ja Valgejärve veelahkmel elavad Šimjärve vepslased on kasutanud esiisade kummardamise paikade kohta *hiž*-sõna (tüvi *hide-*). See sõna on säilinud ainult vepslaste endise ja praeguse asuala arvukates kohanimedes, kuid keelest muidu täiesti kadunud. *Hiž*-algusega kohanimed on näiteks *Hižgärv*, *Hižoja*, *Hitkar* ja *Hitte* (Hiisjärv, Hiisoja, Hiiekari, Hiietee).

Nii rohke *hiž*-algusega kohanimede hulk osutab veenvalt, et hiiemõiste on ka vepslastel vanasti tuntud olnud. Mis on võinud olla selle tähendus? Sõna on tuntud ka muudes läänemeresoome (soome, eesti ja karjala) keeltes. Neis keeltes on sellel lai tähendusväli alates vanapaganast, kuradist, metshaldjast kuni kalmistu, paganate pühapaiga või püha metsasaluni välja. Soomes 1970. aastal tehtud uurimistöös on osutatud nende tähenduste ühtekuuluvusele. Uurimuses on samuti kartografeeritud tähenduste arengut igas sugulaskeeles eraldi. Sõna on saanud kuradi mõistega seotud tähenduse. Eelkristlikul ajal on see aga olnud etnilise usundi nähtus ja tähistanud selle atribuute – kultuskohti ja -objekte.

Kui lähtuda sellest, et *hiž*-sõna on püsima jäänud kohanimedesse, oleks seda loogiline pidada vepslaste kultuskohtade tähistajaks. Kohanimi tähendab ju teatud koha ja geograafilise objekti ühtsust. Niisuguseks paigaks võis väga hästi olla suguvõsa matusepaik ja seda ümbritsev või selle kohale kasvanud metsasalu, millest hiljem sai kultuse objekt. Selles mõttes on iseloomulik, et mõnes *hiž*-nimega paigas oli vana kultusetraditsioon säilinud lausa viimaste aegadeni. On teada mitmeid juhtumeid, kus õigeusu kirik, tavaliselt kabel, oli ehitatud kohale, mis kannab nime *Hižnem* (Hiisneem) või *Hižmägi* (Hiiemägi). Kõigele lisaks kõnelevad need seigad etnilise usundi ja

kristlike pühapaikade päritavusest. Nõnda tõestab toponüümika uurimine, et *hiž*-termin ja sellega seotud rituaalid on Šimjärve vepslastel tuntud olnud juba eelkristlikul ajal.

Lõpuks tõdetagu, et selles ülevaates pole puudutatud kaugeltki kogu seda vepslaste vaimse kultuuri kohta käivat teavet, mida toponüümika on suutnud talletada ja säilitada kuni meie päevadeni. Üldse ei ole käsitletud kohanimede teket seletavaid muistendeid. See oleks täiesti omaette uurimuse teema. Samuti vääriks omaette käsitlemist see, kuidas avaldub toponüümikas vepslaste eelkristlikesse jumalatesse puutuv teadmine ja muu vaimne kultuur.

Toponüümika suudab oma eripärast hoolimata valgustada muinasaja elu materiaalse külje kõrval ka rahva vaimset traditsiooni. Tulemusrikast uurimistööd võikski jätkata mütoloogilise kaardi ja paikkonna tegeliku kaardi võrdlemisega.

Soome keelest tõlkinud Kristi Salve

Originaal: Mullonen, Irma 1994. Paikannimistö vepsäläisten henkisen perinteen valottajana. Heikkinen, Kaija & Mullonen, Irma (toim). *Vepsäläiset tutuiksi. Kirjoituksia vepsäläisten kulttuurista*. Joensuun yliopiston Karjalan tutkimuslaitoksen julkaisuja 108. Joensuu: Joensuun yliopisto.

Kirjandus

Harva, Uno 1948. *Suomalaisten muinaisusko.* Porvoo, Helsinki: WSOY.

MNM = Токарев С. А. (peatoim) 1987–1988. *Мифы народов мира*. Энциклопедия в 2 томах. Москва.

Pimenov 1965 = Пименов, В. В. *Вепсы. Очерк этнической истории и генезиса культуры.* Москва & Ленинград: Наука.

SKES = Tanner, Satu & Cronstedt, Marita & Toivonen, Yrjö & Itkonen, Erkki (koost) 1955–1981. *Suomen kielen etymologinen sanakirja. Lexica Societatis Fenno-Ugricae XII.* Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.

Suvanto, Seppo 1972. *Satakunnan ja Hämeen keskiaikainen rajelaitos.* Tampereen yliopiston historian laitos. Monistesarja B no. 3. Tampere: Tampereen yliopisto.

Vinokurova 1994 = Винокурова, И. Ю. *Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX – начало XX вв.)*. Санкт-Петербург: Наука.

Summary

Place names as reverberations of the Veps' intangible culture

Irma Mullonen

Keywords: Karelia, toponymy, Vepsian

Only fragments have been collected of Vepsian folklore, and records of epic heritage are entirely non-existent. In general, the survived vocabulary related to the Veps' intellectual life is extremely incomplete. The reason for this is the grim fate of the nation, as already at the beginning of the second millennium, the Veps came under strong Russian influence, which left its imprint on their sources of subsistence, social life and culture. The article analyses Vepsian place names, trying to find in toponymy, besides the material side of ancient life, also indications of the nation's intellectual tradition.

Vepsamaa kaart

Allikas: *Marje Joalaid. Vepslased ja vepsa keel.* Kaheksa keelt, kaheksa rahvast. *Tallinn: Tallinna Pedagoogikaülikooli Kirjastus 1998, lk 50–70.*

Vepsa külad ja nende naabruses asuvad vene(stunud) külad

ÄÄNISVEPSA

1. Šokš (Шокша)
2. Šoutarv (Шелтозеро)
3. Kal´eig (Рыбрека)
4. Matvejansel´g (Матвеева Сельга)
5. Kaskez (Каскесручей)
6. Himd´ög (Гимрека)
43. Pujeg (Деревянное)

KESKVEPSA

7. Čikol (Чикозеро)
8. Karhil (Каргиничи)
9. Viŋgl e Vidl (Винницы)
10. Nemž (Немжа)
11. Järved (Озера)
12. Vil´hal (Ярославичи)
13. Pecoil´ (Пелдуши)
14. Ladv (Ладва)
15. Mägärv (Мягозеро)
16. Šimǵär (Шимозеро)
17. Säŕǵärv (Сяргозеро)
18. Nažamjärv (Ножмозеро)
19. Päžar (Пяжозеро)
20. Pondal (Пондала)
21. Kuja (Куя)
22. Vjilaht (Войлахта)
23. Korbal (Корбеничи)
24. Rebagj (Ребов Конец)
25. Noidal (Нойдала)
26. Čidoi (Чидово)
27. Korvoil´ (Корвала)
28. Šigoil´ (Шигола)
29. Bor (Красный Бор)
39. Surotannas (Агафоновская, Большая Деревня)
40. Čoga (Раковская, Угол)
41. Prangat´ (Кречетова, Панкратова)
42. Isarv (Исаево)
44. Varbal (Варбеничи)
45. Rusttal (Русковицы)
46. Sadoveh (Соцкий)
47. Koskemṕä (Надпорожье)
48. T´egl (Тервиничи)
49. Enarv (Вонозеро)
50. Humarv (Хмельозеро)
51. Mudarv (Мутнозеро)
52. Torazjär (Торосозеро)
53. Šatar (Шатозеро)
54. Väräsär (Кривозеро)
55. Vahtar (Кленозеро)
57. Pakśjärv (Пашозеро)
58. Šugarv (Шугозеро)
64. Kuštk´ärv (Куштозеро)
65. Undǵärv (Ундозеро)

LÕUNAVEPSA

30. Šidjärv (Прокушево, Шидрозеро)
31. Časl (Иваново, Чечулы)
32. Požariš (Пожарище)
33. Tutuk (Сташково, Тутолка)
34. Kortlaht (Кортало)
35. Sodjärv (Сидорово, Сорвозеро)
36. Maigar (Боброзеро)
37. Vāgedjärv (Белое)
38. Arśkaht´ (Радогощь)
66. Čäigī (Чайгино)
59. Pölõ (Пёлуши)
56. Калажma (Коложма)
60. Järved (Озера)
61. P´ätin (Пятино)
62. Danil (Койгуши)
63. Kaivon pagast (Горка, Абрамова Гора)

Allikas: *Marje Joalaid. Vepslased ja vepsa keel.* Kaheksa keelt, kaheksa rahvast. *Tallinn: Tallinna Pedagoogikaülikooli Kirjastus 1998, lk 50–70.*

Uurimusi vepsa rahvausust

Koostaja ja toimetaja Madis Arukask

http://www.folklore.ee/rl/pubte/ee/sator/sator16/

ISSN 1736-0323 (veebiväljaanne)
ISBN 978-9949-544-96-7 (veebiväljaanne)
ISSN 1404-2011 (trükis)
ISBN 978-9949-544-95-0 (trükis)
DOI: 10.7592/Sator.2016.16
Tartu 2016

Sarja toimetaja: Mare Kõiva
Koostaja ja toimetaja: Madis Arukask
Keeletoimetaja: Asta Niinemets
Kaas ja kujundus: Andres Kuperjanov
Kaanefoto: Madis Arukask
Küljendus: Diana Kahre
HTML: Diana Kahre

Trükis ilmunud: **Uurimusi vepsa rahvausust**.
Koostaja ja toimetaja Madis Arukask. SATOR 16. Tartu 2016

Raamatu ettevalmistamist ja väljaandmist on toetanud Eesti Teadusagentuur (grandid nr 7385 ja 9271) ning Eesti Vabariigi Haridus- ja Teadusministeerium (projekt IUT 2-43). Raamatu toimetamist ja vormindamist toetas Euroopa Liit Euroopa Regionaalarengu Fondi kaudu (Eesti-uuringute Tippkeskus), see on seotud Eesti Teadusagentuuri institutsionaalse uurimisprojektiga IUT 22-5. Trükitud Eesti Kultuurkapitali toetusel.

E-raamatu valmimist toetas: EKKM14-344 Eesti keele, kultuuri ja folkloori kasutusalade laiendamine ja tutvustamine elektroonilistel infokandjatel.

© 2016 EKM Teaduskirjastus
© 2016 Eesti Folkloori Instituut
© 2016 EKM FO rahvausundi ja meedia töörühm
© 2016 autorid