

Kuuluvuspaigad: ajaloo taasloomine

Anna-Leena Siikala

Teesid

Artikli autoril õnnestus 20. sajandi viimasel kümnendil dokumenteerida rituaalmaagilisi toiminguid Lõuna-Udmurtias ja Tatarimaa udmurdi külades. Siin on täiesti kohane kasutada terminit loodususk. Udmurdi küla maastik näib koosnevat igapäevaelu taasloomisele pühendatud kohtadest ja seda ümbritseb pühapaikade ahel, kusjuures pühapaigad on seotud külaelanike tegevusega. Pühad hiied ei ole enam kasutuses igal pool. Aukartus ja hirm tagajärgede ees on aga takistanud nende hävitamist. Mahajäetud hiied on võsastunud ja muutunud maastikul kohtadeks, kus usutakse elavat üleloomulikke olendeid. Need kohad jäävad kollektiivset mälu väljendavateks märkideks, mis esindavad rühma minevikku ja traditsiooni.

Märksõnad: hiis, kohanimi, maastik, pühapaik, rituaal, sotsiaalne mälu, udmurdid.

Maastiku mälu

Aastal 1994, kui reisisime Siberis Šurõskari rajoonis piki üht Obi lisajõge, näitas minu handist giid aeg-ajalt näiliselt tähtsusetuid kohti jõeäärses metsas või kaljudel, mis jutustasid selle paikkonna ajaloo. Iga kord, kui meie väike paat möödus mõnest pühast paigast, viskasime jõe kopika, et sõit kulgeks ohutult. Jõge ümbritsev maastik oli kujundatud looduslikust tühjast metsast kultuurmaastikuks, mis oli täis mitmesuguseid tähiseid ja tähendusi. Meie ei näinud neid paiku kui häid jahimaid küttidele ja kalameestele, vaid kui olulisi ja meeldejäävaid usuliste väärtuste ja ajalooliste sündmuste tunnistajaid.

On ju folkloristidele pikka aega teada, et kohanimed kätkevad endas mälestust ajalooliselt tähtsatest inimestest ja sündmustest. James F. Weiner (1991) ja Keith Basso (1984; 1996) on märkinud, et neis muutustes on kesksel kohal jutustamine ja nimetamine. Weiner kirjutab: *See, kuidas inimtegevus ja teadlik omastamine jätab oma jälje maapinnale, on kui inimlike kavatsuste ikonograafia. Selle peegelpildiks on jutustamine ise, mis nimetamise käigus need eesmärgid jäädvustab, nii et neist tekib dialoogiline ajalugu* (history-in-dialogue) (Weiner 1991: 50). Selline dialoogiline ajalugu omandab oma väljendusvormi paikkondlikus rahvaluules. Maastiku kujunemine ajaloolist mälu kandvateks paikadeks sünnib nimetamise ja konk-

<http://haldjas.folklore.eetagused/nr26/siikala.pdf>

Anna-Leena Siikala

reetse märgistamise kaudu ning suulise traditsiooni abiga (Fox 1997: 8–9; Siikala 1998).

Keskkonna kujunemine tähenduslikeks kohtadeks ei väljendu pelgalt jutustamises ja kohanimes, see võib vabalt väljenduda ka konkreetset märgistatud objektides. Looduslähedaste rahvaste jaoks on ajaloolised mälestised pigem loodusobjektid kui kunstiteosed, need on valitud teiste hulgast ning tähistatud nimega kandmaks rahva mälu ja ajalugu. Siiski on neil palju ühist Euroopa maastiku ajalooliste muististega. David Lowenthal on öelnud, et *olla kindel mineviku olemasolus, peab olema näha selle jälgi* (Lowenthal 1990: 243; vt ka Jukka Siikala 1991). Sedasorti jäljed ongi käegakatsutavad kunstiteosed ja objektid, mis fikseerivad ajalugu kui ajaloo sündmuste tõesuse tunnistajad. Objektid, nimed ja jutustused sündmustest moodustavad märkide ja nendega seotud tõlgenduste võrgustiku ning võimaldavad tõlgendada maastikku erinevatel otstarvetel ja põhjustel. Selleks tõlgendamiseks on oluline tunda kõnealuse võrgustiku loogikat ehk seda, kuidas märgid ja nendega seotud ideed suhestuvad üksteisega, ajaloolise mineviku ja tänapäeva vajadustega.

Maastik täis nimede ja objektidega märgistatud pärandiks saadud tähendusi, mida jutustuse abil pidevalt taasluuakse, on kui ajaloolise mälu detailne kaart, mis annab tunnistust sellest, kuidas kultuur ammutab endale loodusest elatist. Kalastamisest, küttimisest ja põhjapõdrakasvatusest elatuvatele hantidele on tundra ja taiga traditsiooniliste toimingute paik. Ruumimälu on tööpoolest kujunenud paljude põlvkondade teadliku tegevuse tagajärjel, mis on kinnistanud inimese orienteerumise ruumis. Inimkeha ruumilisusest rääkides toob M. Merleau-Ponty välja, et inimese tegevus ruumis eeldab *võimet eristada kõnealuse maailma piire ja suundi, kasutada oma jõudu õigesti, pidada silmas perspektiivi, ühesõnaga, korraldada seda maailma vastavalt kujutlustele käesolevast hetkest, luua antud geograafilisel taustal käitumismudel, mis on subjekti sisetevuse väljapoole avalduv tähenduste süsteem* (Merleau-Ponty 1995: 112). Käitumiskeskonna loomine geograafilisele maastikule objektiveerib isiku sees toimuvat. Tänapäeva handi kütid peavad maastiku taaslooma vastavalt nüüdisaja maailma nõuetele ja piirangutele, kuid siiski järgides traditsioonilisi mudeleid, mis on päritud eelnevatest põlvkondadelt ja määratud konkreetsete kaartidena iga hõimkonna õigusjärgsete kalastamis- ja elupaikade kohta. 1994. aastal riputati sedalaadi ajalooline kaart piirkonna 3000 elanikuga keskasula Muži ajaloo- ja etnograafiamuuseumi seinale.

Võime eristada piire, suundi ja olulisemaid punkte maastikul vajab maailmas pidevat ümberorienteerumist. Seda tehakse pärimuslike raamide ja skeemide abil, mis pakuvad mudeleid nii tegevuseks kui ka selleks sobiva paiga leidmiseks. Ümberorienteerumist maastikule võiks iseloomustada kui teatud liiki mentaalset kaardistamist. Näiteks handi jahimehed orienteeruvad mitte ainult ametlike, trükitud kaartide järgi, millel on toodud kalastamispaigad, asulad ja külad, vaid ka kõnealuse maastikuga seotud mällu talletatud skeemide, mõistete, kujundite, tunnete ja kujutluste abil.

Võib ka öelda, et mälestused kinnistatakse nii teatud paikadele ümbruskonna ja maastiku kaardistamise abil. Maurice Halbwachs arutleb siinkohal orientiiride kasutamise üle ning kirjutab: *Me küsime, kuidas paigutada mälestusi. Ja me vastame: nende orientiiride abil, mida me kogu aeg endas kanname – piisab sellest, kui vaatame enda ümber, mõtleme teistele ja paigutame end teatud sotsiaalsesse raamistikku, et need taasleida* (Halbwachs 1992: 175). Nagu eespool öeldud, kujunevad maastiku tähendused sotsiaalses tegevuses, sest ühiskonnaliikmed kasutavad keskkonda erineval viisil ja erinevatel eesmärkidel. Meeste toimingud leiavad aset erinevates piirkondades ja kodust kaugemal kui naiste ja laste omad. Näiteks kalastamisest ja põhjapõdrakasvatusest elatuvate handi hõimude puhul on meeste maailm geograafiliselt palju avaram kui naiste oma. Samuti tunnevad asjatundjad maastikku teisiti kui sama ühiskonna tavaliikmed. Seega on maastikku juurdunud erinevad sotsiaalsed maailmad, nende omavahelised seosed ja hierarhiad. Kindlasti ei ole maastik sotsiaalses mälus ühemõõtmeline. Teatud sündmustega seotud mälestuste sotsiaalne erisus ja erinevad maastiku kasutamise viisid loovad mitmekihilisi mentaalseid kaardistusi, millega avanevad ühiskonnaliikmetele väga erinevad võimalused. Need mentaalsed kaardid võivad muutuda ajaloo käigus, kui neid interpreteeritakse ja reinterpreteeritakse vastavalt antud aja vajadustele ja perspektiividele.

Tuleb märkida, et kogukonda ümbritsev maastik ei ole staatiline ruum, pigem on see dünaamiline paik, milles tekivad pidevalt kogukonna elu peegeldavad uued tähendused. Vaadeldes nähtavaid muinasobjekte ja paiku maastikul kui minevikus toimunud taotluslike tegevuste jäänukeid, luuakse maastik, kus aeg ja ruum on põimunud mentaalseteks kaartideks, millel on kujutatud kogukond ning selle suhestumine maailmaga. Need mentaalsed kaardid on olulised nii kollektiivse kui ka individuaalse teadvuse kujunemisel.

Peale igasuguse ajaloolise ja kultuurilise tähenduseta kohtade ümbritsevad kogukondi ka erilise tähendusega paigad, millest on tähtsaimad pühapaigad. Handi kalamehed hoiavad siamaani au sees jõesängi ääristavaid ohvripaiku, kus on võimalik pöörduda kalaõnne toovate vaimolendite poole. Aastatel 1971–1972 leidis Z. P. Sokolova mitmeid ohverdamispaiku Sinja jõe äärsetes külates (Sokolova 1975). Oleg Uljaševiga 2001. aastal välitöödel kõnealuses piirkonnas täheldasime, et paljud pühapaigad on tänini kasutusel. Sinja piirkonnas asuvad need külalähedastes metsades. Pühapaika tähistab üks või mitu puud ja nende külge seotud ohvriannid, tavaliselt kangatükid müntidega. Meeste ja naiste pühapaigad on rangelt eraldatud ja naistel on keelatud siseneda meeste omasse. Ühes meeste pühapaigas Ovlorgortis elutsevat vaimolendit peetakse naistele ohtlikuks, kuid samas ohustavad ka naised ise seda paika. Kohalikud mehed põhjendavad seda keeldu uskumusega, et naised võivad avada sissepääsu kurjadele jõududele. Meeste pühapaigas asetleidvates tseremooniates tuuakse vereohvrit ja lähedal asuvate puude otsa riputatakse ohvriloomade jäänused: kondid, nahad ja kolbad. Kui meeste ohvripaigad asuvad enamasti hämaras okaspuumetsas, siis naiste ohvripaiku tähistavad kasepuud. Mehed sisenevad naiste pühapaika vaid juhul, kui neil on ametlik roll ohverdustseremoonias. Naiste rituaalidesse vereohver ei kuulu, küll aga kuuluvad sinna isetehtud toidud ja joogid. Ovlorgortis nägin naiste ohvripuu all Baltika õlle pudelit, mis näitab, et ohvrianni olid toonud noored Ovlorgorti naised, kes reeglina viina ei joo. Lisaks pühapaikadele, kus kummardatakse mitmesuguseid vaime, on külates teisigi sakraalse auraga kohti. Nende hulka kuuluvad niinimetatud *ura* surnuaiad õnnetuses hukkunud inimeste (s.t nende, kes pole maetud külakalmistule) isiklikele asjadele. Ovlorgorti *ura* asub metsas mõnesaja meetri kaugusel küla kaugeimast majast. Seal asuvad väiksed teivastel hütid, kuhu on toodud kadunutele kuulunud asjad, ja selle ümbruses ohvriirid ribadega ehitatud pühapuud. Mitte eriti kaugel *urast* asub ohvripuu inimesele, kes nägi šamanistlikku und ja keda ravis ohvripaiga sisseseadmine. Juhised ohvripaiga asukoha valikuks andis šamaan.

Seega, pühapaiku mitte ainult ei mäletata, vaid need on – vähemalt Šurõskaril – ka aktiivselt kasutuses. Seal saavad kokku tavaline ja üleloomulik maailm. Selliste mentaalsete kaartide mitmekihilisus peegeldab inimkogemuse mitmekülsust. Sotsiaalne maailm ei koosne ainult inimolevustest, vaid ka nähtamatust vaimude-

ilmast. Huvitava analüüsi müütilise ruumi ja selle asupaiga suhte kohta on teinud Yi-Fu Tuan, kelle sõnutsi eksisteerib üldjoontes kaht liiki müütilist ruumi: *Ühes müütilises ruumis ümbritseb teadmatuse hämar maailm empiiriliselt teadaolevat, olles raamiks pragmaatilisele ruumile. Teist liiki müütiline ruum on teatud maailma-vaate ruumiline osa, teatud arusaam lokaliseeritud väärtustest, mida inimesed kannavad üle oma igapäevastesse toimingutesse* (Tuan 1977: 86). Esimene liik viitab inimestele omasele kalduvusele luua kujutlusi paikadest, mida ei tunta. Näiteks on Tuan täheldanud, et Mikroneesias elavad Puluwatani hõimud täidavad lüngad oma teadmistes kujutlustega müütilistest saartest (Tuan 1977: 87). Sedalaadi inimmaailma esindavate kujuteldavate kohtade loomine kuulub loomulikult meie igapäevasesse mõttetegevusse, kuid on seotud müütilise ruumi loomisega, mis samuti püüab kirjeldada kirjeldamatut, ja seda eriti vaatlusaluse isiku vaatepunktist. Šamaanide jutustustes ja nägemustes sulanduvad need kaks maailma ühte. Ühes Mark Soosaare teleintervjuus selgitas handi šamaan, miks ta oma šamaani-reisidel pole kunagi külastanud kaugemaid paiku – nimelt ei suutvat ta kaugele reisida sel lihtsal põhjusel, et lendab maapinnale liiga lähedal. Hantide seas sulanduvad nähtava maailma mentaalsed kaardid ühte nähtamatu maailma kaartidega. Nähtamatu maastiku kaarte tunnevad asjatundjad, šamaanid ja matusetalituste läbiviijad. Lisaks maailmaruumi horisontaalsele ja vertikaalsele korraldusele kirjeldatakse nähtamatut maailma kindlal üksikasjalikul moel, kus rajad ja läbikäigud teispoolsusesse omavad erilist tähtsust. Müüdi puhul ei loe tavalooogikas kehtiv siin- ja sealpoolsuse vastandamine. Sama võib öelda ka teispoolsust kirjeldavate šamaanijutude kohta. Surnud elavad edasi oma nähtamatutes küldes kaugel Põhjas ja veeteede taga. Samal ajal on neid võimalik kohata kalmistikülas, kus nende väikeseid maju saab näha ja käega katsuda.

Howard Morphy on rõhutanud, et riituspaigad ja sealsed ehitised on kohad, kus taasluuakse kauged maastikke (Morphy 1995: 200). Samuti toob ta välja riituspaikade tagasiviitava olemuse: *Tseremooniapaigad on tihti tagasiviitava olemusega, sümboliseerides esivanemate hingede poolt teatud toiminguteks kindlatesse kohtadesse loodud pühapaiku, nii et need vastaksid esivanematega toimunud sündmuste, s.t konkreetset paika loonud sündmuste ruumilisele korraldusele* (Morphy 1995). Pühapaigad, pühad hiied, ohvrikivid, surnuaiad ja teised pühaks peetud kohad võimaldavad saada ühendust teispoolsusega ja heita pilk müütilisse ruumi. Need on erilise täht-

Anna-Leena Siikala

susega just seetõttu, et võimaldavad juurdepääsu maastiku nähtamatule osale. Samal ajal on nad olulised kollektiivse mälu kujundamisel, sest need ongi religioosse ajaloo ja sotsiaalse tähtsusega rituaalse tegevuse jäljed.

Pühad hiied ja ühiskonnakord (*social order*)

Udmurdi külates on rahvausund ühes rituaalide ja kultuspaikadega säilinud kahe maailmausundi, islami ja kristluse vahel kuni 21. sajandini. Udmurdi pärimust ja elulaadi on sajandite kestel vorminud mitmesugused kultuurimõjud. Vaatamata välisele survele on Inmarit kummardavates külates säilinud iidsele soome-ugri traditsioonile omaseid jooni – seda on lisaks vene autoritele täheldanud ka soome teadlased Torsten Aminoff, Uno Harva (Holmberg) ja Yrjö Wichman. Viimastel aastatel on udmurdi usundit uurinud mitmed udmurdi teadlased, eriti Vladimir Vladõkin (1994) ja eesti folklorist Aado Lintrop (1993).

Udmurtias ja Marimaal jätkavad pühad hiied vana ajaloolist traditsiooni, olles sama vanad kui Euroopa vanimad eelkristlike kultuuride kultuspaigad. Mõningat teavet selle traditsiooni kohta võib leida ka Soomest. 1229. aastal andis paavst Gregorius IX kirikule loa kaotada soomlaste pühad hiied (soome k *hiisi*). Soome sisemaal Savolaxis hävitas kirik rahvausundi pühapaigad 18. sajandil, Karjalas ja Ingerimaal säilisid iidsed kultuspaigad siiski kristluse varjus kuni möödunud sajandini. Läänemeresoomlaste pühadel hiitel on analooge teiste Euroopa rahvaste pühapaikade seas, näiteks vanakreeka *temenos athanatonil*, surematute hiies, kasvasid nūmfidele pühendatud puud. Mõned germaani hõimud pidasid metsas ühiseid söömaeagu ja leedulased tõid pereringis pühades hiites pärast südasuve ja sügiskülvi ajal ohvreid. Eelkristlikus Euroopas olid pühad hiied hooajarituaalide paigad. Nad olid kui looduslikud templid, mida on täpselt kirjeldanud ajaloolane Plinius: *Me palvetame sama austusega nende hiite ja nendest tõusva vaikuse poole, kui me palvetaksime kullast ja elevandiluust iidolikujude poole* (Haavio 1961: 3).

1980. aastatel tundus mulle, et udmurdi usund on juba minevikku vajunud. Vaid üksikud rühmad olid suutnud suurereligioonide surve all säilitada oma usundi 20. sajandini. Kuna ateismi võidukäik tõrjus välja isegi kõige tugevamad usundid, oli üsna ebatõenäoline, et usu-

tavandeid järgiv elulaad suudab väikestes külades moderniseerimise survele vastu panna. 1990. aastal ütles Eesti Rahva Muuseumi (ERM) tollane direktor Aleksei Peterson mulle, et kombetalitused pühades hiites elavad edasi. 1991. aasta suvel osalesin tema abiga ja koos ERMi teaduri Tiina Taela ja fotograaf Arp Karmiga Serafima Lebedeva korraldatud Udmurdi Rahvamuuseumi etnograafilistel välitöödel Lõuna-Udmurtias ja Tatarimaa udmurdi külades. Kužebajevo külas oli meil võimalus osaleda ohverdusrituaalis, mille jäädvustasime Arp Karmiga videolindile. Esimene ekspeditsioon sai teoks tänu iga-aastastele kontaktidele udmurtidega. Samuti võttis koostööst osa Pekka Hakamies Joensuu Ülikoolist. Ekspeditsiooni üks eesmärgid oli dokumenteerida ohvripaiku.

Udmurtide nn loodususku praktiseeritakse hõimusugulusel põhinevates kultusrühmades ja see toetub suulisele traditsioonile. Aastaaegade seotud rituaalides võetakse ühendust taevajumalaga, põldude, maa ja metsa kaitsevaimudega spetsiaalselt neile pühendatud rituaalipaikades. Perekonna heaoluks ohverdatakse ja palvetatakse kodus. Usukombed ja pühad palved on rituaali läbiviijate valdusest nihkunud esoteerilise õpetusena teiste kätte. 1998. aastal üht udmurdi *vesasit*, *kuala* kaitsjat ehk teatud preestrit intervjuerides ütles too, et ei taha ja ka ei saa kõneleda rituaalidest vene keeles. Nii rääkis ta udmurdi keeles võimaluseta jäädvustada seda tänapäevase salvestustehnikaga.

Udmurdi usust kõneledes on täiesti kohane kasutada terminit loodususk. Pühad hiied asuvad tavaliselt küngastel ja külalähedastes metsades. Udmurdi usundit kirjeldades on Uno Harva pööranud erilist tähelepanu suursugustele pühadele hiitele, mida kasutavad suured hõimurühmad: *Kõige suuremad votjaki ohvripidustused on need, mis korraldatakse mitme küla peale ühiselt. Ohverduspaik, mis ei ole põlvkondade jooksul muutunud, taraga ümbritsetud püha hiis, asub tavaliselt ilusas ja silmatorkavas kohas, võimalusel allika või oja ääres* (Holmberg 1914: 124). Selliseid pühasid hiisi, mida kasutavad suured hõimurühmad ja kuhu kogunesid mitme küla inimesed tähistama kalendritähtpäeva ning mida kirjeldab Uno Harva, võib leida mitmes külas Udmurtia ja Tatarimaa piiril.

Kõige tähtsamad pühad hiied ei ole siiski udmurdi külade ainsad tavandipaigad. Udmurdi külaelu ja hallide palkmajade ridu ümbritseb pühapaikade ring. 1991. aastal dokumenteerisime Tatari Vabariigis udmurdi Varklet Bodja küla servas metsas ja põllul asuvaid tavandipaiku ning *peakualat*, akendeta ohvrihoonet, mis asub väi-

keses hiies keset küla ja mille keskele süüdatakse löke ning kuhu koguneb suur hulk rahvast. Külaelanikud viivad külalähedasel põllul kasvava puu all läbi põldude kaitsevaimule pühendatud ohverdamisrituaale. Maa kaitsevaimu kummardatakse talle pühendatud rituaalipaigas. Tütarlaste initsiatsiooniriitus pühitsetakse ja sellekohane peopuder süüakse küla serval asuvas hiies. Kõige muljetavaldavam pühapaik on koljude mets esivanemate puu lähedal. "Surnute pulmarituaali" ajal riputatakse pimedasse metsa kuusepuudele ohvriloomade luud ja koljud. Sellised kondipuud asuvad ka Karmas Pelga küla pühas hiies väljaspool asustusala, kuigi samasugust vana ohvripuud nägin ka küla keskel. Udmurdi küla maastik näib koosnevat igapäeva elu taasloomisele pühendatud kohtadest ja seda ümbritseb terve rida pühakohti, kus teatud toimingute abil kindlustatakse taasloomise edukus.

Kuna kultusrühmad põhinevad hõimusuhetel, kajastub nende sotsiaalne struktuur ka pühakohtade ülesehituses. Eriti silmatorkav on see Kužebajevo külas, mis on ehk tänapäeval tuntuim udmurdi küla, kus rahvausundi tavadid siiaaani järgitakse. Küla on jagatud kahte endogaamilisse rühma (Vladõkin 1991: 29), millest üks palvetab *kualas*, mille juurde kuuluv hiis on pühendatud iidsele udmurdi taevajumalusele Inmarile. Seda jumalat tuntakse Komimaal Jeni ja Karjala-Soomes Ilmarise nime all ning rituaal järgib soome-ugri ohvritseremoonia tavadid. Teine rühm kummardab *lud*-hiites olendit, kelle nimi on vastavalt vene tavadele Keremet; nii kultus ise kui ka nimi kannavad endas märke tatari mõjudest (Lintrop 1993: 48–57). Mõlemad rühmad viivad oma põhirituaalid läbi juunis peetripäeva paiku, et tagada hea viljasaak, samuti on olemas kevad- ja sügisrituaalid. Peale *kuala* ja *ludi* on ka kolmas suurema rühma rituaalipaik *bulda*. *Buld*as korraldatakse ohvrituaale iga kolme aasta tagant.

Kužebajevos asuv Inmari ohvripaik *kuala* on üks viimaseid rahvausule pühendatud kultusrühma pühamuid Euroopas. Püha *kuala* ja selle hiis asuvad metsas ühe või kahe kilomeetri kaugusel külast ja sinna ei vii külast ükski tee. Inimesed saavad hommikustes rituaalides puhastatud hiide läbi metsade ja üle põldude. Kužebajevo *kualat* selle vanal kujul on 1980. aastal kirjeldanud P. Härmäs (Lintrop 1993: 43–45). Ehitised sarnanevad iidsele Põhja-Euroopa majale, milles on lahtine tulease ja millel puuduvad aknad. Kõige olulisem paik selles on tagaseina parem nurk, mida peetakse soome-ugri aladel pühanurgaks, kus on püha riul ohvriemete ja ohvripeekritega.

Anna-Leena Siikala

Vaimulikud hoiavad silma peal *kualade* sisemusel, mis on jagatud kaheks – vasak pool meestele ja parem naistele. Hiie avatud ala *kuala* ees täidetakse tseremoonia käigus tulede ja pudrukateldega, igal perel oma. Sellised pudrukatelde read on muutunud tänapäeva udmurdi identiteedi sümboliks. Peale tavapärase kogu hõimurühmale kuuluva *kuala* on ka koduõuedele rajatud *kualasid*. Neid kasutatakse perekondlikel tähtpäevadel palvepaigana kui ka suveköögina. Need ehitised on nii pühad, et neid ei või lammutada, seetõttu võib siiani näha uute majade vahel lagunevaid *kualasid*.

Lisaks suurtele ohvrihiitele (*budzim kuriskon-inti*), mis liitsid mitut hõimurühma ja mida võis leida ainult vanades emakülades, olid igas udmurdi külas ka omaette hõimurühmade pühad hiied. Need *lud*-hiied, mida varasemad vene kirjamehed nimetavad *kere-metiks*, on enamasti külalähedases metsas asuvad lõkkeaseme ja ohvrialtariga alad. Varem olid kõik *ludid* taraga ümbritsetud, tänapäeval ainult mõned. Tarastatud *lud* Kužebajevo külas asub põldude keskel kõrge künka otsas, kus kasvavad vaid mõned vanad kuused. Künka kõrval on allikas, kust tseremooniate tarbeks vett võetakse. Kužebajevo *lud* on alles hiljuti ümber ehitatud, rahvas mäletab siiani aega, mil seal kasvas püha tamm. Ainult *lud-ul'isel*, *ludi* kaitsevai-



Pühapaik Udmurtias. Anna-Leena Siikala foto.

mul ja tema abilistel on lubatud siseneda taraga ümbritsetud alale, kus on kolm tuleaset, ohvrialtar ja hiiglaslik tammekänd, millelt äike puu maha murdis. Püha kaitseala, pühapuu ja allikas leidub kõigis Põhja-Euroopa pühades hiites, seda paika täiendavad aga tuleasemed ja ohvrialtarid.

Udmurdikeelne sõna *lud* tähistab põldu või metsa väljaspool küla, aga ka teatud ohverduspaika (Holmberg 1914: 85). Antud *ludi* kaitsevaimu ja valitsejat nimetatakse Keremetiks. Udmurdi rahvausundit kirjeldavates allikates iseloomustatakse Keremeti – arvatavasti kristluse mõjul – kui “kurja vaimu”. Minu tähelepanekute järgi on *ludi* kaitsevaim võrreldes Inmari ja teiste vaimudega hirmuäratavam ning talle tuleb läheneda suure ettevaatusega.

Kužebajevo *ludis* peetakse siiamaaani öiseid rituaale, mis Uno Harva kirjelduse järgi olid muutunud haruldaseks juba möödunud sajandi algul. Peetripäevale järgneval ööl tuuakse *ludi* kaitsevaimule Keremetile, keda tänapäeval peetakse üldise heaolu tagajaks, vereohver. Keremeti kultus oma tatari mõjudega on meeste ohverdusrituaal. Seetõttu peavad naised hoiduma taraga piiratud alast turvalisse kaugusse, mis on umbes 60–100 meetrit. *Ludi* kaitsevaimu abilised teevad lõkke naistele ja teistele, kes hiie ja püha ala piiridest väljapoole jäävad. Pühades hiites tehakse sugude vahel ranget vahet, võimusuhted sugude, vanuserühmade ja perekondade vahel taaskehtestatakse pidevalt uuesti. Daphne Spain on pööranud tähelepanu kehtestatud ruumilistele barjääridele erinevates rahvuslikes püha-paikades: *Ruumilised barjäärid luuakse ja seejärel kehtestatakse põhjustel, millel on (silmanähtavalt) väga vähe tegemist võimuga, kuid mis aitavad säilitada ülekaalu. Seda just seetõttu, et ruum on “vormiline keel”, vahend, mille abil ühiskonnaliikmed ühiskonda tõlgendavad. Ruumi ja ühiskondliku positsiooni vastastikkus tekib olemasoleva kihistuse pidevast ümbernimetamisest ja taasloomisest* (Spain 1992: 17; viide Hillier & Hanson 1984: 198). Tegelikult võtsid neist öistest rituaalidest, mida mul jälgida õnnestus, osa vaid mõned vanemad naised. Kui *ludi* valvurid lõhkusid lõkkepuid, ütles üks naistest mulle: “Lähme tara äärde ja vaatame *ludi*,” rikkudes teadlikult reeglit. Ohverdamine *ludis* on selgelt meeste rituaal – mitte ainult ruumi kasutuse, vaid ka rituaali läbiviimise viisi tõttu. *Ludi* kaitsja, tema abilise ja kultusrühma liikmete käitumist reguleerivad nii militaarset laadi liigutused kui ka palverühma hierarhiline koosseis: kõige vanemad istuvad kõige lähemal taraga ümbritsetud alale, keskealsed mehed nende taga ja noorukid kõige tagumises

reas. Lapsed kogunevad väiksematesse rühmadesse palvetavatest meestest eraldi. Keremeti kultus erineb paljuski Inmari kultusest, kus naised eraldatakse vaid püha *kuala* ehitamise ajaks. Hiies liiguvad naised vabalt ringi ja lisaks sellele, et neil on oluline roll ohvriloomade ettevalmistamises rituaalide tarbeks, söövad nad leiba ja joovad kumõssi.

Hiis on nii püha, et isegi valjusti rääkimine on seal keelatud. "Tasa, tasa," noomivad täiskasvanud sosinal paari metsaalale sattunud last – lastel pole lubatud isegi *ludi* lähedale tulla. *Lud* on eriti hirmuäratav seetõttu, et sissetungija, kes tema pühadust rüvetab, peab selle eest maksma oma tervise või isegi eluga. Isegi kultusrühma liige saab selle eest rangelt karistada. Aukartus *ludi* ees tuleneb asjaolust, et uskumuse järgi elab vaim seal ja temaga saab ühendust vaid tema elukohas. Keremet nõuab alati vereohvrit ja möödunud sajandi lõpul süüdistati mõningaid udmurte inimohverduses. Sedalaadi jutustusi kuuleb veel tänapäevalgi. Üks mari naine hoiatas mind naljaga pooleks rituaalide eest ja rääkis lugusid inimestest, kes olla hiljuti kaduma läinud ja tõenäoliselt sattunud udmurtide ohvriks. Need jutustused kuuluvad rikkalikku *ludi* kajastavasse suulisesse traditsiooni, mis sisaldab erinevaid teemasid, näiteks *ludi* ehitamist või selle viimist teise kohta.

Nähtav ja varjatud: lahing ideoloogia ja religiooni vahel

Varasematel aegadel olid udmurtide pühad hiied peidetud metsadesse ja asusid tihti künkal. Uno Harva avastas, et metsade ülesharimise tõttu olid paljud hiied muutunud maastikul nähtavaks (Holmberg 1914: 96). Kõrgel künkal asuv Kužebajevo *lud* paistab külamaastikul hästi silma, samal ajal sulandub ta loodusesse niimoodi, et on peidus inimeste eest, kes *ludi* olemasolust ei tea. Arheoloogilised leiud näitavad, et kultuspaik on kasutusel olnud sajandeid ja künigas on olnud tähtis paik juba pronksiajal. Oma nähtavuses ei ole Kužebajevo *lud* pelgalt erilise tähendusega külahiis, vaid ka tänapäeva udmurdi kultuuri väärtusi esindav monument (vt Tuan 1977: 164). Sama võib öelda *kuala*ehitise kohta, mida on pildistatud nii etnograafilistel kui ka kunstilistel eesmärkidel. Hiied on ühtaegu nähtavad ja varjatud ning esindavad keskseid rahvuslikke väärtusi,

Anna-Leena Siikala

mida kohalik rahvas kõrgelt hindas, kuid mida hoiti sajandeid väljastpoolt tulijate eest saladuses. Udmurdid püüdsid vältida ristiusku ja õigeusu kiriku survet, liikudes ida poole uutele aladele ja peites oma pühasid hiisi. Usulised vaidlused kestavad tänapäevani. Kui Kužebajevos küla noorelt õpetajannalt uurisin, milles seisnes nende iga-aastaste ohvrirituaalide tähtsus, vastas ta: *Kunagi me mõistsime kualas palvetajad hukka ja pöördusime õigeusu kirikusse. Tollel aastal oli saak vilets. Seega peame palvetama oma kommetega kooskõlas.* Ohvrirituaalid on osa “oma kombeid järgivast” traditsioonist, mida peetakse oluliseks traditsiooniliste väärtuste säilitamisel. Pärast Nõukogude Liidu kokkuvarisemist avanes Venemaal misjonäridele lai tööpõld. Udmurdi kultuuriseltsi juht Keneš helistas mulle ja ütles, et Soome misjonärid olla leidnud “paganlikke” külasid, ja lausus, et majanduslikud probleemid on tekkinud kristlust levitavate “kurjade jumalate” tõttu.

Nõukogude ajal säilisid pühapaigad külade või põldude lähistel metsades teedest eemal ja rituaalid maskeeriti tavalisteks külatähtpäevadeks. Kužebajevos *kuala* sattus ohtu veel 1986. aastal, kui kohalik külanõukogu esimees andis käsu see hävitada. Kultusrühm ei lammutanud ehitist, vaid taastas selle ning pärast seda on *kuala* olnud regulaarses kasutuses. Pühapaiga hävitamine oli osa nõukogude võimu strateegiast. Kui kirikud hävitati pärast revolutsiooni, siis rahvusrühmade pühapaigad olid veel hiljuti ohus. Väga tavapärane on surnuaedade hävitamine, millele olen olnud tunnistajaks mitmes endises liiduvabariigis. Vastutavad võimud olid tavaliselt kolhoosi- või sovhoosidirektorid ja hävitamise põhjused seadustati majanduslikult ja kultuuriliselt. Ühes Põhja-Udmurtia külas hävitati surnuaed ning asemele ehitati suur ja uhke kultuurimaja. Veelgi tavalisem põhjus on olnud vajadus põllumaade järele. Komi külas Bogorodskis viidi surnuaed küla ühest otsast teise ja endise kalmistu kohal on nüüd põllumaa. Järele on jäänud vaid üks rist, mida nähes külaelanikud selle loo jutustavad. Taolisi uuendusi, mis põhjustavad alati ägedaid emotsioone ja vaidlusi, toimub muidugi ka lääneriikides. Matusepaigad räägivad avameelselt teatud rühma ühisest minevikust ja loovad sideme nende vahel, kes kokku kuuluvad.

Hantide matmispaik Veršina Voikari külas on hea näide kalmistu ja rahvusrühmade loomisega seotud kollektiivsest mälestusest. Hante maeti neenetsitega samale kalmistule, kuigi varem eraldati nad venelastest ja komidest, kellel olid oma surnuaiad. Hiljuti ehitatud surnutemaju kalmistut poolitava raja ääres ja värskeid ohvriande

armastatud lähedastele ümbritsevad lagunevad ja juba lagunenud kalmud. See annab tunnistust sellest, et sama rühm on kasutanud seda surnuaeda aastakümneid, tegelikult aastasadu.

Peale pühapaikade usulise tähenduse on surnuaiad ja pühad hiied olemuslikud osad külamaastikust ja nad on ka kollektiivset mälu väljendavad märgid. Pühasid hiisi tunnevad kõik kogukonna liikmed, kuid vajadusel hoitakse neid saladuses võõraste eest. Nad on osa maastikust ja väljastpoolt tulijaile nähtamatud. Et pühasid hiisi tunnevad ainult kohalikud, loovad hiied piiri nende vahel, kes maastikul liiguvad, vastandavad omad ja võõrad, olles seega kollektiivse identiteedi peamiseks tähiseks. Rituaalid ei ole ainult sotsiaalsete sidemete väljendused. Catherine Bell kirjutab sellest aga nii: *Rituaalisüsteemide eesmärgiks ei ole reguleerida või kontrollida sotsiaalsete suhete süsteemi, vaid need moodustavad ise süsteemi, mis on pigem otstarbekas kui ideaalne. Teisisõnu, rituaalsete tegevuste enam-vähem praktiline korraldatus ei peegelda sotsiaalset süsteemi ega toimi selle alusel – pigem on need juhuslikult koordineeritud tegevused alaliselt nii diferentseerivad kui ka integreerivad, ehitades ja lammutades sotsiaalseid suhteid* (Bell 1992: 130). Et pühasid hiisi kasutavad erinevad hõimurühmad, määravad hiied külasisesed sotsiaalsed eristused (vrd Basso 1996: 179). Hõimurühmade ja mõlemast soost inimeste kogunemispaikadena taasloovad need pidevalt kogukonna sotsiaalset struktuuri. Sedalaadi taasloomine on pühade hiite tänapäevase kasutuse juures üsna huvipakkuv – külast lahkunud inimesed pöörduvad sinna tagasi, et osaleda tsereemoniatel. Sellega määratakse uuesti iga liikme koht rühmas, kellele luuakse minevikusündmuste jälgede põhjal ajalugu. Esindades eelnevate põlvkondade väärtustatud traditsioone, loovad nad järjepidevustunde, kuhu on kinnistatud moraalsed väärtused ja “õigus elada”.

Pühad hiied ei ole kasutuses enam igal pool. Aukartus ja hirm tagajärgede ees on aga siiski takistanud neid hävitamast. Mahajäetud hiied on tasapisi võsastunud ja muutumas maastikul kohtadeks, kus arvatakse elutsevat üleloomulikke olendeid. Vaatamata võsaskasvamisele jäävad need kohad kollektiivset mälu väljendavateks märkideks, esindades rühma minevikku, traditsiooni, millel ei pruugi tänapäeval olla enam sama tähendust kui varem, aga mis vaatamata sellele annab tunnistust kultuurirühma järjepidevusest.

Taasluues püha ajalugu

Ühine ajalooline kogemus koos keele ja teiste kultuurivormidega kujundab identiteeti. Seega on ühisest ajaloost jutustaval kodumaastikul oluline roll identiteedikogemuse tekkimisel. Samas on tähtsad traditsioonilised uskumused rahvusliku identiteedi ja erisuse väljendamisel. Pärimusrühma iseloomustavad tähenduslikud traditsioonid ei saa olla mistahes traditsioonid. Võim, mis määrab sotsiaalse kollektiivi, peab olema üle üksikisikust või olemasolevast rühmast. Rahvausundi müüdid ja rituaalid loovad pinnase just nimelt rahvuslikuks identiteediks, sest neil on kogukond, kes määrab võimu, ja ametivõimud, kes seadustavad kogukonna korra, nagu on rõhutanud Emile Durkheim.

Pühapaikade tähtsus seisneb võimes ühendada rühma mitte ainult üleloomuliku maailmaga, vaid ennekõike mineviku maailma, esivanemate ja nende eluga, võimaldades heita pilk kollektiivsele minevikule. Rituaalid mitte ainult ei ühenda sotsiaalseid rühmi, vaid ka ehitavad ja loovad need tseremooniade käigus taas. Pole ime, et pühapaigad ja nende rekonstrueerimine on esmatähtis väikerahva püsijäämisel Venemaal ja mujalgi.

Järjepidevustunne ühes ajalooga motiveerib hoolt kandma ja uuesti üles ehitama pühasid hiisi mitmetes Lõuna-Udmurtia küla-ades. On huvitav märkida, et ka akadeemilise haridusega inimesed, kes on juba külast lahkunud ja seetõttu ka külaelust eemale jäänud, võtavad hiite rekonstrueerimisest osa. Samuti on udmurdid taas elustanud ja loonud mitmesuguseid uusi rituaalivorme, mis sobivad paremini tänasesse päeva. Üks tähtsamaid taolistest uusrituaalidest on Gerberi pidustused, mis toob igal aastal kokku inimesed erinevatest küladest kogu udmurtide asustusosalalt.

Gerberi pidustuste kombekas läbiviimine on küllaltki vaidlusalune teema. Mõned udmurdid on arvamusel, et rahvusliku usu paganlikud rituaalid ei sobi udmurdi identiteedi väljendamiseks. Traditsiooni taaselustamine ja pühade hiite tähtsuse esiletõstmine ei kulge seega vaidluste ja vastuseisuta. Meenutagem, et rahvuslikud protsessid ei kulge sisemiste vasturääkivusteta, vaid sisaldavad erinevaid tõlgendusi ja vastukäivaid tegutsemisviise. Pühade hiite tähenduse ja tähtsuse määravad alati needsamad ühiskonna konfliktised huvid, eesmärgid ja ideoloogiad. Meil tuleb teha vahet handi jahimeeste suulise traditsiooni sotsiaalsel mälul ja ajaloo taas-

loomisel udmurdi pühade hiite rituaalide elustamisega (vrd Conner-ton 1989: 13–14). Pühapaikade väärtustamine, nende taastamine ja säilitamine taaselustab mineviku selliselt, et see vastab tänapäeva poliitilise olukorra nõudmistele. Sel viisil saab rekonstrueerida aja-lugu, mis on rahvusvähemuste identiteedi tähendusrikas osa.

Tõlkinud Maarja Villandi

Kirjandus

- Basso, Keith H. 1984. 'Stalking with Stories': Names, Places and Moral Narratives among the Western Apache. Edward M. Bruner (toim). *Text, Play, and Story: The Construction and Reconstruction of Self and Society*. Washington DC: American Ethnological Society, lk 19–55.
- Basso, Keith H. 1996. *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language Among the Western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Bell, Catherine 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York & Oxford: Oxford University Press.
- Connerton, Paul 1989. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fox, James (toim) 1997. *The Poetic Power of Place: Comparative Perspectives on Austronesian Ideas of Locality*. Research School of Pacific Studies. Canberra: The Australian National University.
- Haavio, Martti 1961. *Kuolematonten lehdot*. Sämpsi Pellervoisen arvoitus. Porvoo & Helsinki: WSOY.
- Halbwachs, Maurice 1992. *On Collective Memory*. Tõlk Lewis A. Coser. The Heritage of Sociology. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Hillier, Bill & Hanson, Julienne 1984. *The Social Logic of Space*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holmberg, Uno [Harva, Uno] 1914. *Permalaisten uskonto*. Suomen suvun uskonnot IV. Porvoo: WSOY.
- Lintrop, Aado 1993. *Udmurdi rahvausundi piirjooni*. Tartu: Keele ja Kirjanduse Instituut.
- Lowenthal, David 1990. *The Past is a Foreign Country*. New York: Cambridge University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice 1995. *Phenomenology of Perception*. Tõlk Colin Smith. London: Routledge.

Anna-Leena Siikala

Morphy, Howard 1995. Landscape and the Reproduction of the Ancestral Past. Eric Hirsh & Michael O. Hanlon (toim). *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*. Oxford: Clarendon Press, lk 184–209.

Siikala, Jukka 1991. *Akatokamanava: Myth, History and Society in the Southern Cook Islands*. Memoirs of The Polynesian Society 47. Transactions of the Finnish Anthropological Society 29. Auckland & Helsinki: Polynesian Society in association with the Finnish Anthropological Society.

Siikala, Anna-Leena 1998. Spatial Memory and Narration: Oral History and Traces of the Past in a Polynesian Landscape. *Suomen Antropologi* 2 (23), lk 4–19.

Sokolova, Zoja 1975. *Untersuchung der religiösen Vorstellungen der Chanti am Unterlauf des Obs*. Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae 24 (3–4). Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.

Spain, Daphne 1992. *Gendered Spaces*. Chapel Hill & London: The University of North Carolina Press.

Tuan, Yi-Fu 1977. *Space and Place: The Perspective of Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Vladõkin 1991 = Владыкин, Владимир. *Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов*. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук. Москва.

Vladõkin 1994 = Владыкин, Владимир. *Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов*. Ижевск: Удмуртия.

Weiner, James F. 1991. *The Empty Place: Poetry, Space, and Being Among the Foi of Papua New Guinea*. Bloomington: Indiana University Press.