

# Il'loša külakabeli legendid vadja rahvapärimuses

Ergo-Hart Västrik

## Kirikud ja kabelid vadja rahvapärimuses

Esimesed kirikud ja kabelid rajati vadjalaste asualal keskajal suurematesse asustatud punktidesse (linnad, kindlused, kloostrid, mõisad) ja neist kujunesid piirkonna tähtsaimad usukeskused. Väikeste puust külakabelite ehitamise algusaja kohta täpsemad andmed puuduvad, tõenäoliselt toimus see misjonitegevuse käigus hiljemalt 15.–16. sajandil Moskva suurvürstiriigi mõju suurenemisel Novgorodimaal (vt Pantšenko 1998). Külakabelite olemasolu kohta vadja ja isuri külates leiame kirjaliku kinnituse 17. sajandi Ingerimaa sund-luteriusustamisega seotud dokumentidest (vt nt Mikkola 1932: 3). Osa sakraalehiti hüljati ja hävis Põhjasõja aastatel, millele viitab 18. sajandi lõpus Fjodor Tumanski, kui ta kirjutab kirikute varemetest ja paljudest tühjunud paikadest Peterburi kubermangus (Öpik 1970: 61). Põhjasõja-järgsel ajal taastati või rajati kabelid pea kõigis suuremates vadja külates, administratiivsetes ja usulistest keskustes neile lisaks ka kirikud.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Andmeid külakabelite kohta on Pummala, Lempola, Pihlaala, Mati, Velikkä, Jarvigoistšülä, Ildovõo, Jõgõperä, Liivtšülä ja Luuditsa küladest, samuti on olnud vadjalastele hästi tuntud Pärnäspää ja Il'loša kabelid ning kirikud Jõgõperäl, Kattilas, Jaamas, Il'lošas ja Kabrios (vt Lensu 1930: 252–253; Ariste 1969: 50, 127–134; 1977: 28; Talve 1981: ill. 2, 4, 6, 10, 11, 14, 16). Artiklis on läbivalt kasutatud vadjapäraseid kohanimesid.

Kirikud-kabelid ning nende lähiümbrus moodustavad ala, millele on keskendunud vadja rahvapärimeses mitmed külakogukonna religioosse ja/või ühiskondliku tähendusega kombetalitused – kirikukalendri tähtpäevade ja pühakupäevade tähistamine, ristikäigud kirikust kabelitesse, külapühad, samuti laadad ja külakoosolekud. Nii on näiteks sakraalhoonete vahetus läheduses toimunud kogukonna ühised söömingud-joomingud eeliapäeval, mida vadjalaste kombena nimetab juba 18. sajandi lõpus Friedrich Ludolph Trefurt (1785: 105–106): üksikasjalise kirjelduse kohaselt austasid vadjalased prohvet Eeliat kui karja ja iseäranis kui lammaste kaitsjat, tapsid sellel päeval valge, ilma ühegi tumedama laiguta oina ning sõid üheskoos selleks puhuks ettevalmistatud hoones või kabelikohas. On tähelepanuväärne, et eeliapäeval kabeli juures kogunemist ja küla kõige suurema oina söömist kirjeldab Lauga jõe alamjooksu isuristunud vadjalaste ehk jaamide kombena 18. sajandi lõpul ka F. Tumanski (Öpik 1970: 84–85). Sarnased eeliapäevapidustused on nimetuste *brattšinaD*, *braatšinaD*, *klattšina* või *vakkovõ* all hästi tuntud ka hilisemas rahvapärimeses. Selleks päevaks on külarahvalt kogutud raha või linnaseid, keedetud ühiselt õlut ning tapetud mõni kariloom (vt Ariste 1969: 105–109, ka Haavio 1963). Eeliapäeva tähistamine on kestnud kolm päeva, esimesel päeval on pidustustel osalenud ka preester.<sup>2</sup>

Pärast Nõukogude võimu kehtestamist Vadjamaa sakraalhooned, mida kasutati veel 20. sajandi alguses, paljudes kohtades hävisid või hävitati. Kirikuid hakati kasutama enamjaolt muul otstarbel, paremal juhul muuseumide, klubide või raamatukogudena, halvemal juhul lao- või tööstushoonetena, mis amortiseerunudena hüljati (vrd Voronina 1994: 72–73). Puukabelid teisaldati eluhooneteks, jäeti hooletusse või lammutati. Külades, kus sakraalhooned pole säilinud, teavad vanemad põlised külaelanikud siiski ka veel tänapäeval kabelite-kirikute asukohti. Pärimumskandjate mälus on nende kohtade pühadus säilinud, seda nii kirjeldustes seal aset leidnud külapühadest ja pühakupäevadest, kohaga seotud käskude ja keeldude (üleüldisemalt tabude) kui ka kabeli rajamise põhjusi selgitavate lugude (legendide-muistendite) vahendusel. Seega võib pühadus püsida ka siis, kui kultusobjektid hävivad.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Siiski tuleb mainida, et eeliapäeva tähistamine pole omane ainult vadjalastele, vaid on aasta tähtsamaid pühased olnud kogu Loode-Venemaal (vt nt Oinas 1969).

<sup>3</sup> Veel 1998. aasta Vadja ekspeditsioonil olime tunnistajaks, kuidas ea-

Vaadeldes Vadja küla asunud sakraalhoonete asukohti, võib laias laastus vahet teha nendel kabelitel-kirikutel, mis asusid (1) küla keskel, sageli just asulat läbiva maantee veeres (pühakoda võis jagada küla sel viisil kaheks erinevaks osaks ehk otsaks); (2) küla servas, piirnedes sel viisil põllu, metsa ja sageli ka kalmistuga. Omaette rühma moodustasid kabelid, mille asukoht oli (3) inimasustusest eemal – metsas, metsa ja põllu veeres, nõgudes ja lohkudes madalate ja märke kohtade läheduses (vt Pantšenko 1998: 70).

Siinpuhul võib osutada ühele üleüldisemale tendentsile, mis puudutab iseäranis just viimati mainitud kategooriat. Tegemist on paljudel juhtudel laiemate pühaks peetud kompleksidega, kus lisaks kirikutele-kabelitele on kultusesse kaasatud ka samas asunud puud, kivid (rändrahnud) ja veekogud (allikad, ojad, tiigid). Kabeli lähedal asuvate (loodus)objektidega seonduv võib olla kultuses sama oluline või veel olulisemgi kui kristlik pühakoda. Ortodoksses külakristluses on need valdkonnad tihedalt põimunud ning 19. sajandi lõpu – 20. sajandi alguse rahvaluule üleskirjutustele toetudes traditsioonikandjate jaoks selles ühenduses kahe alge, “kultuurne” (inimkäega valmistatu) *versus* “metsik” (looduslik), vastandamist ei ole.

Nende paikadega seonduv rahvapärismus kõneleb seal aset leidnud pühakuimedest või -ilmutustest (nii seletatakse toimunud üleloomulikku laadi sündmuseid), mille tagajärjed on nähtavad ümbruskonna maastikul ka tänapäeval. Just seeläbi, et sakraalne on end nende loodusobjektide läheduses ilmutanud, eristuvad (püha)paigad muust maastikulisest ümbrusest (vt Pantšenko 1998). Selle kinnituseks ja kajastuseks on lood sealtsamast “leitud” ikoonidest ja pühakukujudest, mille teenimiseks või hoidmiseks on pühakohtadesse rajatud kabelid ning kirikud. Pühapaiku on hakatudki seejärel nimetama vastava pühaku ja tema ikooni järgi ning ka kultuslikud toimingud (palvused, ristikäigud, ravimine, ohverdamine jms) toimuvad enamjaolt nimetatud pühakupäeval, kui pühakohta ja -kotta koguneb inimesi oma ja ümbruskonna küladest.

On ilmne, et selliste kirikupraktisisesse kaasatud pühakohtadega haakuv pärismus on külaõigeusule iseloomulikult esitatud kristlikus võtmes. Sama laieneb ka seal läbiviidud kultuslike toimingute tõlgendustele, kuigi ohverdamine kividele, puudele ja veekogudele tuleb ilmselt lugeda kuuluvaks kristluse-eelsesesse pärimusladestusse.

---

kas vadja päritolu memm tegi ristimärgi ning sügava kummarduse, kui möödusime endisest kabelikohast Lempola külas.

Järgnevas võtangi lähema vaatluse alla ühe konkreetse (püha- ja) kabelikohaga seostuva pärimusteringi vadja rahvatraditsioonis. Esitan taustandmed tekstikorpuse kohta ning teadaolevad ajaloolised seigad, annan koha üldkirjelduse ja ülevaate seal läbiviidud kultuslikest toimingutest. Keskendun seejärel kogutud tekstikorpuse analüüsile, püüdes kaardistada korduvad süžee-elementid ja narratiivi ideaalkuju, vaagida paralleel- ja intertekste ning anda ülevaate senisest Il'loša pühakoha legendide uurimisest.

## Il'loša pühakoha legendide kontekst

Paradoksaasel kombel on rahvaluule üleskirjutuste põhjal vadja rahvapärimuses kõige paremini tuntud muistendid (legendid) Püha Paraskeva Pjatnitsa kabelist ja pühakohast, mis asus vadjalaste nn etnograafilisest asualast 20–30 kilomeetrit eemal Il'loša (tuntud ka nimekuju *Илѣши*; vn *Ильши*, sm Iljussa) küla lähedal. Il'loša pühakoha pärimus on vadja rahvaluule üleskirjutuste mahtusid silmas pidades väga hästi esindatud. Kabeli saamisloogu on hästi tuntud kõigis vadja külarühmades, kust on keeleainest ja rahvaluulet 20. sajandil talletatud. P. Ariste kogudes on erinevatelt kõnelejatelt kirja pandud 13 teisendit (enamik neist avaldatud Ariste 1935: 22–24; Ariste 1941: 22–23, 60–61; Ariste 1969: 100–104; Ariste 1977: 11–14). Esimesed üleskirjutused pärinevad 1930. aastatest Eesti-Ingeris elanud vadjalastelt; põhiosa tekstidest on üles kirjutatud Teise maailmasõja ajal ja selle järgsetel aastatel toimunud Vadja ekspeditsioonidel. Ka tänapäeval on loogu tuntud nii praegustes kui endistes vadja külades, kus seda võib kuulda kohalikel põliselanikel nii vadja kui vene keeles (vt nt ERA, CD 119 (46); 120 (39); 422 (21); 424 (4–5); 429 (2–7)). Tegemist pole siiski mitte mingil juhul ainult vadjalaste usundilisse jututraditsiooni kuuluva pärimusega, vaid seda on tundnud niihästi Soikkola poolsaare isurid (vt Haavio 1963: 133–136) kui ka samas asunud venelased (teiseid vt Pantšenko 1998: 153–156). Il'loša kabeli saamisloogu suure populaarsuse põhjuseks on ilmselgelt pühakoha enda kuulusus, mis kirjelduste kohaselt tõmbas 19. sajandi lõpul – 20. sajandi alguses ligi tuhandeid palverändureid tervest Peterburi kuberman-gust (Maksimov XVIII: 282–283).

Il'loša küla, mida Rootsi aja dokumentides tuntakse *Iliesby* nime all, kuulus 16. sajandi katastriraamatu järgi Vadja viiendiku Grigorjevskoi Lešskoi (Григоровской Львской) pogosti piiresse. 19.



**Foto 1.** Il'loša kirik 1998. aastal. Foto E.-H. Västriik.

sajandi keskpaiga rahvastikustatistika andmetel paiknes küla ingerisoomel (savakko-soomlaste) ja vene segaasustusega territooriumil, külaelanikud olid aga enamikus venelased, sest seal asus õigeusu kirik (von Köppen 1867: 26–27, 82). Vene uurijad seostavad küla ja kirikut vanavene asustusega (Pantšenko 1998), eesti uurijate arvates võis nimetatud ala olla veel keskajal asustatud vadjalastega, kes hiljem venelastega assimileerusid (Ligi 1989). Oletamisi võiks tegemist olla territooriumiga, mis 16.–17. sajandi luteriusustamise ajal ortodokssete põliselanike poolt hüljati ning Rootsi võimude käsul asustati soomlastega, kuid mille kirikuküladesse koondus hiljem õigeusklikke.

Il'loša kiriku rajamise aja kohta siinkirjutajal täpsed andmed puuduvad. Praegune klassitsistlik välisilme on hoonel 18. sajandi lõpust – 19. sajandi algusest (vt foto 1). Vastukäivad on teated kiriku nimepühaku kohta – see on olnud kas Püha Nikolai (Великий Никола, Maksimov XV: 92) või Püha Paraskeva Pjatnitsa (Köppen 1867: 26). 19. sajandi lõpu seisuga oli kiriku peaalтар pühendatud Püha Nikolai-



**Foto 2.** Püha Paraskeva imettegev ikoon. Foto oli müügil Il'loša kirikus 2000. a.

le, kõrvalaltarid aga prohvet Eeliale ning suurkannataja Püha Paraskevale. Just viimatinimetatud pühaku ja tema imettegeva ikooniga (vt foto 2), mida kirikus hoiti, on tihedalt seotud ka Il'loša kabelikohaga haakuv kultus ja rahvapärimus.

19. sajandi teisel poolel kirjeldas kohalik preester ikooni järgmiselt: “Ikoon on puust nikerdatud; kõrgus 1 arssin (0,7 m). Pühaku paremas käes oli varem pärgamendirulli kujutis, vasakus oli rist; nüüd on risti asemel väike süvend. Ikooni nikerdused on vanad ning mitte eriti kunstipärased. [---] Enne ikoonikatte valmistamist oli ikoon kaetud sarafanisarnase rüüga, mis oli valmistatud erinevatest palverändurite poolt ohverdatud kangastest. Ikooni peetakse imettegevaks, ilmutatuks; kõneldakse, et ta ilmus põllul, 1,5 versta kirikust, seal, kus praegu on igerik/muldvana puust kabel, mille juures tavapäraselt lõpeb ristikäik.” (Pantšenko 1998: 155). Seda vanimat teadaolevat kirjeldust Il'loša kabeli ja mettegeva ikooni kohta kinnitab ka vadjalastelt kirja pandud rahvapärimus.

Kuni nõukogude aja kirikuvastaste repressioonideni peeti igal aastal eeliapäeva reedel e praänitsapäeval (vadja *Iilijä- päätnittsa*) II loša kirikus teenistus, mille järel toimus ristikäik külast eemal, põllu ja metsa piiril asuva väikese kabeli juurde. Protsessiooni käigus viidi Püha Paraskeva Pjatnitsa ikoon, mida kanti kandraamile asetatuna inimeste peade kohal, kirikust kabelisse. Täenduslik on olnud just pühase alt läbi kõndimine, millest loodeti abi erinevat laadi haiguste ja hädade vastu. 1942. aastal kõneles ristikäigust ning ikooni all terendamisest 79-aastane vadjalane Aleksander Andrejev Itšapäivä külast nii:

*Vaat, päätnitsapäeval käis sinna ristikäik. Nõnda palju rahvast sõitis sinna Peterburist. Palju sõideti [--]. Päätnitsapäeva pühane oli tehtud suur. Kandraamil kanti kirikust kabelisse. Seal peeti jumalateenistust. Ja taas toodi kirikusse tagasi. Rahvas läks aina pühase alt läbi. Rahvas seisis reas. Verstapikkuselt oli järjekorda seisma jäänud. Oli vaimuhaige naine. Ja kuus meest ei saa kinni [hoida], et tõugata pühase alla. Märatset, märatset, kui tugevad mehed tõukasid. Aga ta karjub ja kirub pühast. Aga paranes. Tüdrukud armastasid poissmeest. Ja tahtis mehele [minna] sellele poissmehele [üks tüdruk]. Ja võttis teise [tüdruku], aga tema jättis [maha]. See ütles, kes jäi [maha]: “Sa mäletad mind!” – Vist ta oskas. Midagi tegi, rikkus ära. Tundis nõida, kes tegi [vigaseks]. Kolm aastat käis pühase all ja paranes. – Peterburi rikkad maksid, seda ei tea kui palju, siis kanti [=viidi] taas pühast. Ja ristikäik oli. Teine niisugune mees jälle maksis, taas viidi kabelile. Kaks päeva oldi seal. Kaks päeva oli jumalateenistus. Neljapäeval ja reedel. Aina sõitis palju preestrid kokku. (Ariste 1969: 103–104).*

Pärast Teist maailmasõda ristikäigud II loša pühakoha juurde keelustati, kabel lammutati, ikoon kui hinnaline kunstiteos anti üle ühele Leningradi muuseumile ning kohaliku elanikkonna hulgas viidi läbi ulatuslikku ateistlikku propagandat (Judin 1966: 146–148). Sellest hoolimata kogunes ka pärast sõda igal aastal eeliapäeva reedel kirikusse ja pühakoha juurde suurel hulgal inimesi. Nõukogude antireligioosses kirjanduses nimetatakse, et päätnitsapäeviti käis II lošasse esimestel sõjajärgsetel aastatel kokku mitu tuhat inimest ning 1960. aastatel veel mõned sajad (*ibid.*). Siiski ei katkenud päätnitsapäevane kultus kristliku pühakoja hävimisega ega ulatusliku propagandategevuse sunnil ning pühakoht “funktsioneerib” II lošas tänase päevani (vt välitöosalvestused ERA, DV 143–144; 149–151).

*Ilijä päätnittsa* tähistamine Il'lošas ei möödunud ega piirdunud sellel sajandil mitte ainult eespool nimetatud "kultuurse" valdkonda kuuluvate elementidega. Lisaks imettegevale ikoonile ning kabelile, protsessioonile ja jumalateenistusele olid kultuses olulisel kohal samas, ristikäigu sihtpunktis, asunud pühaks peetud kasepuu, õnarustega (jälgedega) kivi ning allikas. Nii on Il'loša näitel tegemist (nagu ka eespool välja tõime) märksa laiema pühaks peetud kompleksiga, kus kirjelduste kohaselt on peatähelepanu keskendunud eelkõige just kivile. See oli 1–1,5-meetrise läbimõõduga ovaalse kujuga lame rändrahn, millel asetses väike, kuid siiski küllalt sügav, inimese jalajälje kujuline süvend. Ravimiseks kasutati süvendisse kogunenud vihmavett või selleks otstarbeks sinna valatud lähedal asunud allika vett. Veega pesti haigeid kehaosi, samas pöörduti palvetega Püha Paraskeva Pjatnitsa poole. 1932. aastal kirjeldas Il'loša kivil ravimist vadjalane Kigoria (Grigori)Kuzmin Pummala külast:

[--] nüüd aina käiakse seal kabelil tervist saamas, kel midagi häda on – kõik Jumala sandid, kel polnud kätt, polnud jalga, või kel oli käsi ja jalg ja need olid ära kuivanud. Kõik need Jumala sandid pesid seal kivil neid paiku, kel miski häda oli. Seda loeti suureks abiks, kes käis seal kabelil. Paljudel inimestel paranesid silmad ja igasugused haigused. See koht oli meilt kakskümmend viis versta. Seal käidi. Töötati minna päätnitsale. Seal sai palju rahvast enesele tervise tagasi. [--] (Ariste 1935: 22–24; Ariste 1969: 100–102).

Ravimise eesmärgil võeti pühakohas asunud allikalt vett ka koju kaasa, samuti väikeseid kivikesi ning liiva. Kivil ravimise järel pandi sellele ohvreid (*võra*) – raha, toitu, rätikuid ja riideesemeid. 1998. aasta suvel pühapaika külastades nägi siinkirjutaja kivi lähedastele puudele seotud linte. Pühaks peetud kivi oli kaetud käte- ja pearätiga, millele omakorda oli asetatud savist krutsifiks (vt foto 3).<sup>4</sup> Pühakohta tähistasid ka kivi lähedastele puudele lõigatud ristid ning kuivanud kasepuu külge kinnitatud väike ikoon (vt fotod 4–5).

Nagu eespool nimetasime, on kultus Il'lošas püsinud tänapäevani nii nagu ka narratiivid, legendid, mis koha pühadust ning kabeli ehi-

<sup>4</sup> Ka kohale, kus oli varem asunud kabel, oli lamedale kivile laotud tellistest õigeusu risti kujutis. Tähelepanuväärne on ka see, et Il'loša pühakoht kujutab endast kivilülvi – u 50 korda 70-meetrise pindalaga alal, mida kunagi on ümbritsenud võimas kiviaed. Kirjeldustes mainitud lättekaev-oja on tõenäoliselt kuivanud või kinni vajunud.



tamise vajadust seletavad. Omapärasel viisil on legendides kõik päänitsapäeva kultusesse kaasatud elemendid – ristikäik, kabel, Püha Paraskeva Pjatnitsa ja tema ikoon, püha puu, jälgedega kivi ja allikas – omavahel seotud.

## II loša pühakoha legendide struktuur

Kuigi II loša pühakoha legendi vadja teisendid on küllaltki homogeensed, esitan siiski viis näidet, et osutada rahvapärimusele iseloomulikule varieerumisele:

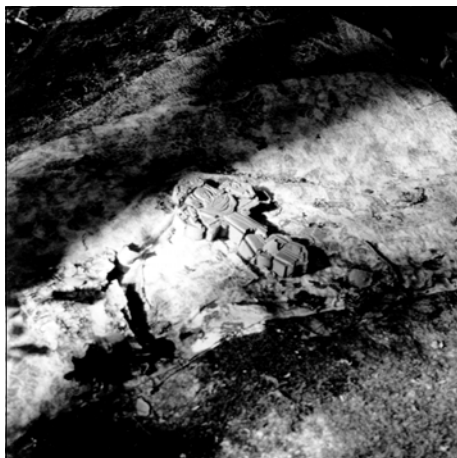
### Näide 1.

[--] *Seal kabeli juures oli suur kivi. Kivil oli inimese jälg. Seda öeldi: kui Jumal käis maad mööda, siis oli astunud sellele kivile. Siis sinna jälge oli valatud vett. Kel olid haiged silmad, see siis pesi silmi selle veega. Siis oli veel suur kask. Kase otsas oli pühane. Vanal ajal oli sinna karjus läinud, ja näeb, et pühane on puu otsas. Ta võttis, viskas pika piitsa ja lõi sinna puu sisse, ja piits käärduks täiesti puu ümber. Ja karjane ei saanud piitsa ära. Nüüd ongi seal kase küljes see piits puu sisse kasvanud. Siis oli vanal ajal seal suur mets. Karjane tuli koju ilma piitsata ja rääkis külas, et ta oli näinud niisugust imet. Preester läks sinna, pidas palvust, aga piitsa ära ei saanud. Pärast seda tehti sinna kabel ja nüüd aina käiakse seal kabelil tervist saamas, kel midagi häda on [--].* (VE IV 65–67 (159) < Pummala, Kigoria Kuzmin, snd. 1889 (1932); tõlge saksa keelde Ariste 1935: 22–24; tõlge eesti keelde Ariste 1969: 100–102).

### Näide 2.

*Il'ēši külast oli kolm versta maad. Seal oli suur kivikalju. Seal oli suur kõiv. Seal oli kõivus naisterahvas. Paro nimeline naine. Ilus inimene puu ladvas. Karjus nägi teda, hakkas loopima kividega. Mis kivi viskas, jäi puu külge. Siis tema vaatas, et kivid aina jäävad puu külge. Tema siis võttis roosa. Ja siis pani kivi roosa otsa. Siis viskas sinna puusse. Aina sihtis seda naist. See roosk jäi sinna, ei saanud rooska ära. See roosk jäi sinna ja õhtul läks koju ja vanaemale ütleb, et seal on üks imeasi. Mina viskasin, viskasin kiviga. Kivid jäid aina puu külge kinni. Siis võtsin, panin roosa otsa kivi ja siis viskasin selle roosaga, et saan talle külge. Roosk jäi sinna temaga. Ei saanud ära. – Vanaema ütleb: seda tarvis on minna preestrile kõnelema. Tema on*

**Foto 3.** Il'loša Püha Paraskeva jalajäljega kivi, mis on kaetud rätikutega. Kivile on asetatud ka savist krutsifiks. Foto E.-H. Västrik 1998.



*õpetatud, on tark. Lähme vaatama, mis seal on. – Nii kõneles preestriile. Preester ütleb: see on mingisugune ime. Siis preester käis vaatamas. Preester käskis teha kabelikese sinna kivilalju peale. Siis seal olid niisugused maakivid. Tema, kuhu jala pani, seal olid kivi peal märgid. Siis preester käskis teha, kuidas on tarvis. Seal on kaev. Eeliareede-päeval palju inimesi käib vaatamas. (VE XVI 207–209 (9) < Jõgõperä, Darja Lehti, snd. 1870 (1937); tõlge eesti keelde Ariste 1941: 22–23).*

### Näide 3.

*Eeliapäeva reede. Kõneleja ema oli jutustanud: karjane läks karjaga karjamaale, nägi tüdrukut puu otsas, käsi oli puu umber ja jalg puu peal. Puu oksad kõrgemal. Karjane kutsus [teda] puu otsas alla, tema [aga] ei lausunud midagi vastu. Karjane üritas roosaga lüüa, hirmutada teda alla tulema ja roosk jäi puusse kinni. Karjane tuli külla asjast teada andma. Mehed üritasid võtta tüdrukut ouu otsast sülle, kuid ta hüppas kivi peale ja sinna jäi jalajalg. Ta hakkas põgenema põllule, kuhu hüppas, sinna jooksis vesi. Veeoja, mis algas kivi äärest, tuli järele nii kaugele, kui ta põgenes. Õeldi, et ta on ingel. Hiljem tehti sinna kabel, kus käidi palvetamas. Kabel oli umbes kaks kilomeetrit küla kirikust. Eeliapäeva reedel oli [see] sündmus ja sellel ajal alati käidigi seal. (SKS KRA, Virolainen 569 < Liivtšülä, Maria Saharova, snd. 1895 (1946); tõlge saksa keelde Haavio 1963: 134–136).*

## Näide 4.

*Meil räägiti seda nii. On Ilješi küla. Et enne Jumal käis maad mööda. Siis tuli karjus Jumalale vastu. Karjus tahtis Jumalat lüüa piitsaga. Aga Jumal läks kase otsa. Ja piits jäi kase otsa rippuma. Jumal käis kive mööda. Jättis jäljed. Seal kivis olid niisugused jalajäljed, nagu kolme aasta vanuse lapse [omad]. (VE IX 179 (10) < Mati, Ol'ga Ivanova, 75 a. (1965); tõlge eesti keelde Ariste 1977: 12).*

## Näide 5.

*Noh, Ilješis, seal ongi see suur püha. Sinna käiakse. Seal on räägitud, et seal see, et see Päädnitsa Paraskeeva oli seal ringi käinud ennevanasti. Ja vaat, oli läinud sinna puu otsa, kase otsa millegipärast. Ja teda lõi karjus piitsaga sinna puu otsa. Ja karjuse piits jäi sinna üles puu otsa kinni. Ja karjus seda piitsa ära ei saanud. Ta laskus siis sealt puu otsast maha, see Päädnitsa Paraskeeva. Seal oli kivi. Astus kivile. Ja kivisse jäi jälg. Vaat. Siis kivi jäljes nüüd, vahel ennevanasti, seal enne, kui oli jäänud vett, või [kui] polnud vett, preestrid valasid sinna vett, siis seal kõik haiged, kel [oli] mida [häda], niisutasid silmi, kes mida. Vihm sajab. Siis seal jäljes on vesi. Ta on väga, väga hea vesi. Vaat, sedaviisi see jutt oli. Seda olen kuulnud. Enne räägiti seda juttu. (VE XIX 169–170 (79) < Liivtsülä, Kostja Leontjev, snd. 1908 (1975); tõlge eesti keelde Ariste 1977: 13).*

Toodud näited on pikemad ja väljaarendatumad pärimustekstid, milles on seostatud nimetatud loodusobjektide juures aset leidnud sündmused ja sellele järgnenud kabeli ehitamine. Üleloomulikud sündmused on seega ajendiks pühakoja rajamisele ning koha kujunemisele tähtsaks usukeskuseks. Nagu võime tõdeda, on rahvapärimuses legend otseselt seostatud etnograafilise reaalsusega, kombestiku ning koha maastikuliste eripäradega.

Kõiki vadja teiseid arvesse võttes võime välja tuua tegevusloogikat järgiva süžeeskeemi, mille struktuurielemendid (motiivid) moodustaksid II loša loo nn ideaaltüübi.

- (a) J kõnnib maad mööda
- (b) J läheb puu otsa / on puu otsas
- (c) K näeb J-d puu otsas
- (d) K lööb/viskab piitsaga/kiviga puud, mille otsas J
- (e) piits/kivi jääb puusse kinni
- (f) K taipab juhtunu eripärasust ning teavitab sellest külaelanikke/

P-d



**Foto 4.** Riideribad puudel, mis kasvavad Il'loša endise kabelikoha lähedal. Foto E.-H. Västrik 1998.

- (g) J lahkub/kaob/põgeneb:  
 (g1) astub puult lähedal olevale kivile, millele jäävad ta jalajäljed  
 (g2) astub puult maha, kuhu tekib allikas
- (h) kohaletulnud/P veenduvad aset leidnud imelises sündmuses:  
 (h1) ei saa piitsa puu küljest lahti  
 (h2) leiavad puu küljest ikooni  
 (h3) leiavad sündmuspaigal asuvalt kivist J jälje
- (i) P tunnistab juhtunut (pühaku)imena ning käsib kohale ehitada kabeli
- (j) kohast kujuneb laialt tuntud palverännakute sihtpunkt  
 J = jumalik/üleloomulik olend (ka ese)  
 K = karjus (imelise/üleloomuliku kogeja)  
 P = preester, religioosne asjatundja
- Invariantne tegelaskuju Il'loša loo vadja teisendites on karjus (K), kes märkab karjaga metsas olles konkreetses kohas puu otsas midagi ebatavalist (motiiv c) – täpsemalt jumalikku/üleloomulikku algupära naisolendit (J). Ootuspäraselt on kõige sagedamini mainitud Püha

Paraskeva Pjatsnitsat, kelle mälestuspäeval toimub II loša pühakohta ristikäik, kuid alati pole olnud jumaliku persooni olemus kõnelejate jaoks üheselt selge: varianditi on puu otsas olijana mainitud täpselt määratlemata naistegelast, pühakut, ingliti, Jumalaema (Maarjat), Jumalat või ikooni.<sup>5</sup> Karjuse kuju jumaliku/üleloomuliku kogejana pole loo süžeoloogikat silmas pidades juhuslik. Markeeritud näib olevat koduringist eemal ja ükski olev meestegelane – laps või ühiskonnas mõneti marginaalse staatusega täiskasvanu. Ühine kõikidele teiseid teele on samuti see, et karjus ei taipa esmalt, kelle või millega ta on kokku sattunud, ning käitub jumaliku olendi või eseme suhtes mingil põhjusel agressiivselt (d) – see ongi loo sõlmituseks ehk konfliktseks tunnusmotiiviks, mis on ühtlasi mitmel juhul jutustajate jaoks olnud loo süžeeline miinimum.

Agressioonile järgnevas avaldub selgelt ja lõplikult puu otsas olija üleloomulikkus – vastu puud löödud karjuse piits jääb sinna kinni ja sama juhtub ka karjuse visatud kividega (e). “Jäljed” puul ning puusse kasvanud piits, mida loo kõnelejad on oma silmaga näha saanud, on samuti karjuse poolt kohale kutsutud külarahva ning preestri (P) jaoks kinnituseks imepärase juhtumise kohta (h1).

Sarnane seos jututõe ja reaalsuse vahel iseloomustab ka jumaliku olendi puult mahatulemise ning lähedal asuvale kivile astumise motiivi (g1) – selle tagajärjel jäävad kivisse tema jalajalg või -jäljed (mainitud ka käejälgi), mis taaskord tunnistavad selles kohas aset leidnud sündmuste tõepärasust ja käegakatsutavust (h3). Siiski tuleb mainida, et kivile astumise ja jälgede jätmise motiivid on mitmes teises karjuse ja puusolija vastasseisuga mõnevõrra lõdvemalt ja kuidagi juhuslikumalt seotud. Episoodi mainitakse sageli justkui muuseas enne või pärast II loša loo vadjate teisendite tunnuslikku konfliktisituatsiooni, mis silmas pidades loo süžeoloogikat osutab nende motiivide iseseisvusele.<sup>6</sup> Kahe “imeteo” – piitsa puusse jäämise ja kivile jälgede jätmis-

---

<sup>5</sup> Siinpuhul võime osutada pühade tegelaskujude anonüümsusele külakristluses (vrd Stark 1996: 152–153) – tendentsile, mille kohaselt teatud ühiskoonte alusel võivad jumalikud suurused üksteist välja vahetada. Eri-need pühad tegelaskujud moodustaksid traditsioonikandja teadvuses omalaadse kontinuumi, kus rajajoon Jumala, Jumalaema, pühaku ja pühapildi vahel pole üheselt määratletud.

<sup>6</sup> Teisalt on loomulik, et legendis ka jälgedega kivile enamat tähelepanu pööratakse, sest nagu eespool tõdesime, on kivil olevate õnarustega seotu II loša pühakoha kultuses olulisel kohal.

**Foto 5.** Il loša endisel kabeli-kohal puudele lõigatud ristimärgid. Foto E.-H. Västrik 1998.



se – erisus tuleb kujukalt välja ka üldisest süžeeskeemist kõrvalekalduvas teisendis (näide 1), milles karjus näeb ja lööb piitsaga puu otsas olevat ikooni. Sellel juhul on imelise sündmuse kinnituseks hiljem puu otsast leitud pühapilt (h2), Jumala kõndimine maa peal ning astumine kivile on aga esitatud sissejuhatavas episoodis. Ning ka väljaarendatud teisendites (näited 3, 4, 5), milles mainitud imelised sündmused on üksteisega sujuvalt seotud, on selline imelise “kordumine” süžeeolgiika seisukohalt liiane. Dubleerimine tuleb kõige kujukamalt välja teisendis (näide 3), kus on ühendatud nii karjuse piitsa puusse kinnijäämine, kivile jälgede vormimine kui ka allika tekkimine (h2).

Oluline on seegi, et mitmes teisendis on mainitud preestri (P) kui religioosse asjatundja hinnangut toimunu kohta (i), mis määrab kabeli ehitamise sündmuskohale. See süžee-element näib peegeldavat ajaloolist tõelust – arvatavasti tuli initsiatiiv kabeli ehitamiseks sellesse paika tööpoolest preestrilt ning kindlasti on loo tuntust omakorda külavaimulikud ise suurel määral võimendanud. Samuti osutab preestripoolse kinnitamise motiiv loo ning Il loša pühakoha kultuse seotusele ametliku kirikupraksisega – on ju preestril oluline roll päätantsapäeval ristikäigul ning pühakoha pühitsemisel.

## Il'loša pühakoha legendid kui pühakuilmutuslugu ja dualistlik tekkelugu

Il'loša pühakoha pärimuse funktsionaalset ja ideoloogilist suunitlust 20. sajandi külakristluses silmas pidades, võime lugu vaadelda stereotüüpse **pühakuilmutusloona**, mis on nii kreeka- kui roomakatoliiku rahvatraditsioonides laialt levinud.<sup>7</sup> Üldjuhul ilmutab sellistes lugudes jumalik olend ennast kuskil konkreetsetes kohas ühiskonnas madalal positsioonil olevale isikule,<sup>8</sup> kokkupuude jumalikuga on lühiajaline. Selle käigus pühakut lihtsalt nähakse või edastab ta kogejale ka mingi konkreetse sõnumi ja/või jätab toimunu kinnituseks ilmutuskohta teatud tunnusemärgi või jälje (krutsifiksi, pühakuju, ikooni, "jälje" vms). Nii ida- kui läänekiriku traditsioonides on pühakuilmutused olnud ajendiks ilmutuskohta kristliku pühamu rajamisele ning selle kujunemisele palverännakute sihtpunktiks. Tähelepanuväärne on sellelaadse pärimuse ideoloogiline suunitlus. Võime öelda, et ilmutuslugude vahendusel on toimunud folklooris konkreetsete maastikupunktide kristianiseerimine, kaasamine kirikupraktisesse (vt Uspenski 1993).

Süüski on Il'loša pühakoha pärimus sellisel kujul omanäoline, võrreldes nt analoogsete ilmutuslugudega Loode-Venemaal (näiteid vt Pantšenko 1998), samuti vastavate süzeedega vadja ning teiste kreekakatoliikliku usutunnistusega läänemeresoome rahvaste traditsioonides.<sup>9</sup> Kõik ilmutusloole iseloomulikud süzee-elementid on Il'loša

---

<sup>7</sup> Vastavatest süzeedest Loode-Venemaal vt Pantšenko 1998: 118–119. Pühakuilmutustest 16. sajandi Hispaanias vt nt Christian 1989: 77–91. Keskaegsed pühakuilmutuslood olid omakorda pinnaseks, millest kasvasid välja reformatsioonijärgsetel sajanditel protestantlikele rahvatraditsioonidele tunnuslikud lood prohvetite nägemustest (vt Beyer 1996: 2).

<sup>8</sup> Ühiskonna marginaaliad, karjused ja lapsed on olnud ilmutuste meediumideks ka nt hiliskeskaegses Euroopas (Christian 1989: 81).

<sup>9</sup> Eestis on sarnane pärimus, mida kõneldakse pühapildi leidmisest ja Jumalaema ilmutusest pühaks peetud tamme otsas või allikas praeguse Kuremäe (Pühtitsa) kloostri ja kabeli kohal (vt Janneste 1992: 101; Tõnurist 1924: 380). Kuremäe lood on seda huvitavamad, et legend kuulub nn Iisaku poluvertsikute pärimusse, pühakoht asub alal, mis oli veel keskajal vadjalastega asustatud, ning kujutab endast ühtlasi 10.–13. sajandisse dateeritud nn vadjaräparast kalmet (Ligi 1993: 11 jj). Hiljemalt 16. sajandil rajati Kuremäele õigeusu kabel (Tampere 1965: 221), mille varemetesse ohverdamisest ning kooskämistest Maarja taevaminemise päeval (15. august) an-

legendi vadja teisendites olemas, kuid detailsemalt lugusid analüüsi-des tuleb ilmsiks ka mitu sellist joont, mis stereotüüpsetest ilmutus-legendidest põikuvad. Jääb mulje, et II loša pühakoha pärimus on mitmeplaaniline ning omal viisil “kombineeritud”. Olgu see hüpotees, mille paikapidavuse üle allpool arutlema asun. Eelnevalt juhtisime tähelepanu piitsaga löömise (d, e, h1) ja kivile astumise motiivide (g1, h3) lödvale seotusele, nende liiasusele ning dubleerivusele. Järgnevas toon esile veel mõned teised “ebaloogilised” seigad.

Erandlik, tüüpilisest ilmutusloo süzeeskeemist eristuv ning selle loogikaga kuidagi halvasti haakuv on karjuse agressiivne käitumine ilmutuse suhtes (motiiv d), mis on samas 20. sajandil üleskirjutatud vadja teisendites loo olulisim komponent. Seega pole karjus mitte ainult üleloomuliku/jumaliku kogeja, vaid paradoksaalsel kombel ühtlasi tema vastane, oponent. Põhjust, miks karjus puu otsas märgatud ebatavalist olendit kimbutama hakkab, pole teisendites enamikel juh-tudel nimetatud. Jääb mulje, et karjus on pahatahtlik ning agressiiv-ne justkui niisama, ilma igasuguse põhjusega. Teisendites, kus puu otsas olijat on kirjeldatud toonitatult maisena (nt näide 3), näib olevat liikumapanevaks jõuks mees- ja naisalge vaheline seksuaalne pinge, mis kogu vadja tekstikorpus silmas pidades tundub siiski olevat kül-lalt juhuslik tõlgendusvariant.

Kristlikust vaatepunktist lähtudes võib karjusepoolset agressiooni käsitleda kui pühaduseteotust. Vene külakristluse uurija Aleksander Pantšenko käsitlebki II loša lugu õigeusklikus traditsioonis laiemalt levinud süzeemudeli *A. Pühaks peetud persooni / eseme ilmumine – B. Pühaduseteotus – C. Pühaduseteotaja hoiatamine või karistamine – D. Tasakaalu kehtestamine* aktualisatsioonina (vt Pantšenko 1998: 250–251). Vadja teisenditele toetudes võime aga veenduda, et otseselt karjust tabavat sanktsiooni konfliktile ei järgne. Hoiatusena võib küll tõlgendada karjuse tunnusatribuudi, piitsa, üleloomulikku kinnijäämist puu külge, kuid rahvausundilisele hoiatusmuistendile ning le-gendidele iseloomulikku didaktikat (vt Järvinen 1981; 1993) me II loša loos ei leia. Pigem vastupidi, loo süzeeline rõhuasetus näib olevat mujal ning karjuse edasiste saatust pole jutustajad puudutanud.

Ühest seletust ei leia me vadja teisenditest ka selle kohta, miks on jumalik olend (pühak) puu otsas või miks ta sinna läheb (motiiv b). Enamikes teisendites ta lihtsalt **on** seal, just selle kasepuu otsas. See-

---

navad teada 17. sajandi lõpu kirikuvisitatsioonide materjalid (Kahk 1987: 164–166).



läbi näib olevat loos esile tõstetud konkreetse puu erilisus, just selle koha ja loodusobjekti pühadus. Puu otsa mineku motiiv ei iseloomusta seega mitte Püha Paraskeva Pjatnitsa enda spetsiifilist käitumist, ega ka mitte kase kui puuliigi eripära ning tema seost konkreetse pühakuga (vrd SM 1995: 145). Süzeeloogika seisukohalt on tähelepanuväärne see erandlik vadja teisend (näide 4), mille järgi jumalik olend läks puu otsa alles pärast konflikti karjusega.

Selgust eespool esitatud ebakõladele pakuvad II loša pühakoha legendi vene teisendid, mis on kirja pandud mõneti varasemal ajaperioodil. 19. sajandi lõpus käsitles II loša pühakohas aset leidnud Püha Paraskeva Pjatnitsa ikooni ilmutust oma uurimustes vene rahvakultuuri uurija S. Maksimov, kes kirjeldas kabeli juurde toimunud ristikäiku, pühakompleksi ennast ning refereeris selle kohta käivat rahvapärimust:

*Siinsamas, kabeli kõrval, seisab vana haruline kask, mida teenitakse kui pühitsetut, harda austuse objekti. Tema lähedal lebab suur raudkivi, mis ulatub vaid väheke maa seest välja, nii et see on praegu vaid vaevalt nähtav. Legendi kohaselt on see sama kivi, mille viskas kuri pahatahtlik kurat (djavol) tema ahvatlemise eest puu otsa põgenenud Pjatnitsa pihta. Aga puu kõrval, kohe juurte juures, on teine kivi, mis köidab kõikide palverändurite tähelepanu. See on seesama kivi, millele toetas jala Pjatnitsa, et kiiresti puu otsa karata, ning jättis sinna sügava jalajälje. Vett, mis siia koguneb, peab rahvas jumalakartlike pisarateks, mis on valatud inimlike eksimuste pärast. (Maksimov XVIII: 282–283).*

Võrreldes vadja teisenditega on siin mitu erisust. Maksimovi järgi oli Püha Paraskeva Pjatnitsa kiusajaks, konflikti algatajaks, pahatahtlik deemon/kurat, kelle eest pühak puu otsa pages. Sellesama konfliktiga on seotud ka kivile jälgede jätmine, mis erinevalt nn karjuse redaktsioonist (st vadja teisenditest) pole mitte seotud puult maha tulekuga vaid sinna otsa minekuga. Kuradi kiviheitmise motiivi võib samastada osas vadja teisendites esineva karjuse kiviviskamisega puu otsas olija pihta, kuid taas on tegevuste (motiivide) järjekord ümberpööratud – agressioon on kuradi-redaktsioonis selgelt puu otsa mineku ajendiks. Ikooni ilmumise ja leidmise (samuti kabeli rajamise) motiive Maksimov küll tunneb, kuid pühaku-kuradi vastasseisu liinist on ta need selgelt lahus hoidnud.

Kui karjuse-redaktsiooni teisendeid iseloomustab teatud memo-  
raadilisus, lugu kõneleb inimesest (st kellestki *meie* hulgas olevast,  
kellega kõnelejad-kuulajad ennast võivad samastada; isuri teisendis  
on nimetatud mehe elukohtagi) ja tema üleloomulikust elamusest,  
siis kuradi-redaktsioonis memoraadile omane “inimlik” mõõde puu-  
dub. Esile tõuseb hoopis teine teema – jumaliku olendi (pühaku) ja  
kuradi dualistlik konflikt, mis esindab hoopis teiselaadset süžeeskeemi.  
Kui karjuse-redaktsiooni puhul võisime eeldada/oletada kirjeldatud  
sündmuste toimumist lähiminevikus, siis kuradi redaktsioonile ise-  
loomulik tegevus leiab aset justkui müütilises minevikus. Nii pole  
sellel juhul tegemist ilmutuslooga, vaid pigem **dualistliku tekke-  
looga**, mille vastandlikud tegelased vormivad konflikti käigus sünd-  
muskoha loodusobjekte.

Me ei tea küll, kuidas II loša loo karjuse- ja kuradi-redaktsioonid  
omavahel täpselt suhtestuvad, kuid lähemal vaatlusel langevad ära  
mitmed eespool kirjeldatud vadja teisendite ebakõlad, kui arvestada,  
et karjuse redaktsioon põhineb teiselaadsel dualistlikul süžeeskeemil.  
Seega võime väita, et etioloogiline kuradi-redaktsioon eelneb memo-  
raadilisele karjuse-redaktsioonile, on sellest ajaliselt vanem, arhaili-  
sem ning sellest tingitult edastab teistsugust sõnumit. Sellisena oleks  
karjuse-redaktsioon omalaadne hübriid tekkemuistenditele iseloomu-  
likest motiividest (jälgede jätmine kivile, allika tekkimine, kiviheit-  
mine) ning hilisemat ideoloogiat kandvast ilmutusloost (pühaku- või  
pühapildiilmutusest).

## **Pühakud vs hiidud: rekonstruktsioonid ja oletu- sed**

Kui vaadelda II loša pärimust laiemat rahvusvahelist tausta arvesse  
võttes, siis leiame, et kuradi-redaktsiooni oponentidele on ühisjooni  
ktooniliste jõududega, hiidudega, kes heidavad rändrahned (eesti muis-  
tenditraditsioonis sageli nt kirikute või oma konkurentide pihta ( vt  
HVM 1959: 152–175, HVM 1970: 44–88, 97–113). Vastav hiidude kivi-  
heitmise traditsioon on Põhja-Euroopas laia levikuga (vt nt Höttges  
1937: 26–37, 197–208; Simonsuuri 1961: 126–128; AÖVR 1976: 10–11)  
ning ka vadja rahvapärimuses on üksikud teisendid kangelaste (*bohat-  
tari, bohattõri*) kiviheitmise ja kivikandmise kohta kirja pandud (vt  
Ariste 1977: 10–11).

Universaalseks võib pidada ka kividel asetsevate väikeste õnaruste tõlgendamist üleloomuliku olendi (Jumala, pühaku, hiiu, kuradi, mütoloogiseerunud ajaloolise isiku) jala-, käe-, sõrme- või istumisjälgedena (vt HVM 1959: 526; Höttges 1937: 90–95, 258–269; Simonsuuri 1961: 138–140). Rahvusvaheliselt tuntud on nimetatud kivide seostamine ravimise ning ohverdamisega (HDA 1930–1931: col. 240–241). Vadja rahvapärimumes haakuvad sellelaadsed motiivid ka teiste kabelite-kirikute lähedal asunud (kultus)kividega, millel olevaid süvendeid on nimetatud hiidude ja pühakute jälgedeks (nt *boxatterii jältši* kivil Pihlaala külakabeli lähedal, *jumalaa jältši* suurel tasasel kivil Kabrio kiriku juures; Ariste 1977: 11–12).

Nii võime tõdeda, et nimetatud etioloogilistel motiividel on vadja traditsioonis ühisosa hiiumuistenditega, mida kinnitab nii eesti kui ka laiem rahvusvaheline taust. Pühakulood ning hiiumuistenditele iseloomulikud motiivid on nt liitunud ka samasse kultuuriruumi kuuluva Petseri kloostri asutaja Korneliuse kohta käivas setu jututraditsioonis (HVM 1963: 43), samuti Peipsi idakaldal tuntud Püha Olga legendides (Pantšenko 1998: 175–177). Il'loša kabelikoha vadja teiseid analüüsides ongi Paul Ariste (1967: 551) oletanud Püha Paraskeva puult maha astumise motiivi kohta, et sealgi on primaarne kivile jälgi jättev naishiid, kes vastavas süžees hiljem kristliku pühakuga asendatud.<sup>10</sup> Ariste seisukohta edasi arendades võiks seega arvata, et algselt kajastas kohaga seotud süžee kahe hiiu vastasseisu. Tegemist on siiski vaid pelga hüpoteesiga, sest pole üheselt selge, kas Il'loša legendides kuuluvad pühakupärimumes ning etioloogilised hiidudega seotud motiivid erinevatesse mentaliteediloolistesse ephhidesse või mitte.

Il'loša pühakoha pärimumes oma mitmekesisuses on uurijatele pakunud mitmeid tõlgendusi. Just konkreetsete loodusobjektidega (kasepuu, jälgedega kivi, allikas) haakuvad kultuslikud toimingud on andnud alust uurijatele käsitleda kompleksi kui algselt paganlikku pühakohta, “omaaegset võimast ohvrikivi” (Ariste 1969: 99; Ariste 1977: 148) või “okupeeritud püha salu” (Haavio 1963: 132–136), millega kristlik pühakupärimumes on hiljem teadlikult liidetud.

---

<sup>10</sup> Ariste järgi oli tegemist preestrite teadliku väärtõlgendusega – seisukoht, mis võib küll olla vastavuses ajaloolise tõelusega, kuid samas kanda ka nõukogude antireligioosse ideoloogia pitsert. Selline “asendamine” võib olla ka nii-öelda rahvapärane.

Kristlikku traditsioonikihistust markeerivad lood sellistest kohtadest leitud ikoonidest, millega, nagu juba eespool nimetatud, kaasneb ristikäikude korraldamine, kabelite ja kirikute rajamine. Vastav pärimus näib kajastavat ristikiriku strateegiat asetada paganlikesse kultuspaikadesse pühalpilte ja kujusid ning sellise “rahuliku hõlmamise” teel kaasata need kohad kirikupraksisesse. Varasemale kultusekihistusele osutavad mitmed eespool kirjeldatud Il’loša pühakoha ja muude analoogsete kultusepaikadega haakuvad kombed, nagu nt kivile ja allikale ohverdamine, kivi (ka kivikeste, liiva) ja vee kasutamine ravimisel, samuti inimasustusest eemal asuvasse kohta ristikäigu korraldamine. Endise ohvripaiga tunnusemärgiks on ka arvatavalt inimese poolt tekitatud õnarustega kivi, mis on olnud nii Il’loša pühakoha kultuses kui ka vastavas suulises pärimuses tähelepanu keskmes.

Kui kohaga haakuvates kultuslikes toimingutes võib leida kristluse-eelseid elemente, siis on uurijad püüdnud ka vastavat suulist pärimust tagasi viia mõnele paganlikule müüdile (rituaaliga kaasnevale narratiivile). Legendi algupära uurijate jaoks on olnud tähenduslik dualistlik süžeeskeem, mis on andnud alust väga huvitavateks, kuid teisalt vägagi küsitavateks interpretatsioonideks. Näiteks, toetudes semiootikute V. Ivanovi ja V. Toporovi (1974) rekonstruktsioonidele mütoloogia vallas, seostab vene arheoloog V. Semjonov (1986) Il’loša pühakoha legendi indoeuroopa põhimüüdiga piksejumala ja tema ktoonilise vastase konfliktist. Nimetatud mütologeemil on tõepoolest ühisosa mitme üksikmotiivi osas, nagu nt üleval ja all asuva olendi vastandus, tagaajamine ja tagaaetava seos puu, kivi ja veega, kivi viskamine kui piksejumalale iseloomulik tegevus (Ivanov & Toporov 1974: 5). Ivanovi ja Toporovi esitatud põhimüüdi skeemiga ei sobi kokku Il’loša legendi rollide jaotus (kiviviskav kurat/karjus peaks samastuma seega piksejumalaga, puu otsas olev Püha Paraskeva Pjatnitsa aga tema vastasega), mida Semjonov põhjendab samade uurijate sõnastatud printsiibiga, mille kohaselt “algteksti iga tegelane võib transformeeruda mistahes ühtse klassifikatsiooniskeemi elemendiks, vahetamata sealjuures oma funktsionaalset rolli” (Semjonov 1986: 119 viitab Ivanov & Toporov 1975: 51).<sup>11</sup> Sellelaadsete küllalt keeruliste

---

<sup>11</sup> Nii võiks näha Il’loša legendis paralleeli kuradi tagaajava pikse(jumala) muistenditele, mis Baltoskandia kultuuriruumis hästi tuntud (vt Valk 1996). Eesti teisendite seas leidub ka nt selline, milles on seletatud konkreetsel kivil olevaid õnarusi pikse poolt tagaaetava kuradi/vanapagana (hiiu) jalajälgedena (HVM 1970: 210).

teisenduste abil on jõutud oletatavate algsete tegelasteni vanavene panteonist, kelleks on piksejumal Perun, tema vastane ja ktooniliste jõudude esindaja Volos (Veles), ning piksejumala naispool Mokoš (vt nt Uspenski 1982). Lugu vahendaks siis kõigi osapoolte omavahelist vastasseisu, kusjuures põhimüüdi maskuliinsete tegelaste vahel oleks piir justkui ähmastunud (need on teineteisega samastatud). Seevastu naistegelase kuju on selgemini välja joonistunud, nii nagu ka vene folkloori muudes žanrides ilmnev Püha Paraskeva Pjatnitsa seos paganliku Mokošiga (MNM 1994: 357). Olgu veel lisatud, et Il'loša legendi on vene uurijad käsitletud kui kajastust paganlikust müüdist, mis on olnud seotud just kivide kultusega (vt Pantšenko & Kuzmin 1988).

Nimetatud rekonstruktsioonid on saanud hilisemate uurijate terava kriitika osaliseks: nõrkade külgedena on välja toodud, et samastamine on toimunud vaid “kahe heterogeense jutustruktuuri süzeelise konflikti sarnasuse alusel”, samuti pole uurijate käsutuses olnud “mitte mingit positiivset ajaloolist tõendusmaterjali”, mis kinnitaks vastavate usuvormide järjepidevust ja geneetilist seost paganliku müüdiga (Pantšenko 1998: 160–161). Probleemi käsitletud Loode-Venemaa külakristluse uurija A. Pantšenko on oma hiljutises monograafias osutanud, et Il'loša loo intertekstidena võivad kõne alla tulla laia levi-ku ja žanrilise kuuluvusega süzeed, milles kõneldakse tagaaetavast ja erinevateks maastikulisteks loodusobjektideks muutuvast tütarlaps-est, samuti pühakohas aset leidnud kuritöödest ning muundumistest. Pantšenko leiab, et analoogsete pärimuste ring on väga lai ning tema arvates pole mõtet tegeleda vaid ühe prototeksti otsimisega (Samas).

Esitatud vastuväited on kindlasti omal kohal ning kainestavad. Uurijate kasutada olevad tekstid kajastavad 19.–20. sajandi rahvapärimust, mille põhjal väga kaugeleulatuvate järelduste tegemine on ilma küllaldaste sekundaarsete allikateta riskantne. Püha Paraskeva Pjatnitsaga seostuva mittekanoonilise püha, eeliapäeva reede, ning temale pühendatud paljude kultusepaikade suurt populaarsust Novgorodi- ja Pihkvamaal on seletatud ka konkreetsete suundumustega kirikupoliitikas. Püha Paraskeva Pjatnitsa kultuse tausta uurides on A. Pantšenko (1998: 169–171) osutanud, et selle pühaku puust voolit-ud kujud levisid Loode-Venemaal 16. sajandi keskel ja lõpus, iseäranis metropoliit Makariuse valitsemisajal.<sup>12</sup> Need lokaliseerusid sageli

---

<sup>12</sup> Vadja viiendiku kirikute nimipühakute analüüs näitab, et varem Paraskevale pühendatud kirikuid polnud, domineerisid Püha Nikolai ja Troitsa kirikud (Pantšenko 1998: 171).

pühaks peetud kivide, allikate ja puude lähedale ning nii omandas Püha Paraskeva omalaadse alama mütoloogilise olendi, paigahaldja (*genius loci*) staatuse. Nii võime ka Il'loša pühakoha kultuse puhul arvata, et sellisena, nagu me seda 19.–20. sajandi rahvaluule üleskirjutuste põhjal tunneme, on see välja kujunenud hiliskeskajal, 16. sajandi lõpus või 17. sajandi alguses. Ilmselt leidsid kohalike pühakutega haakuvad uskumused ja jutud talupoja religioossete mütoloogilises arhetüübis viljaka pinnase, saades nii peagi rahvaliku õigeusu dünaamiliseks osaks (Pantšenko 1998: 178). On ootuspärane, et aja jooksul on toimunud muutused nii rituaalse käitumise kui ka seda seletava suulise pärimuse tõlgendamisel. Ilmne on see, et kohta peeti ka varem pühaks: konstantne on olnudki paiga pühadus, mis on püsinud ideoloogilistest muutustest hoolimata.

## Kokkuvõtteks

Artikli kirjutamisel puutus siinkirjutaja kokku vajadusega tunda paremini uuritava rahvapärimuse aja- ja kultuuriloolist konteksti. Vadja rahvapärimuse käsitlemisel on tarvilik orienteeruda nii läänemere-soome rahvaste folklooris kui ka tunda Loode-Venemaa külakristlusele iseloomulikku. Esmasel vaatlusel võib uurija tajuda konkreetse legendipärimuse mitmekihilisust ja kombineeritust, kuid väga keeruline on aimatavat argumenteeritult esitada ja oma tundeid põhjendada, kui vajalikud taustteadmised puuduvad ning napib esinduslikku võrdlusmaterjali.

Il'loša pühakoha legend köitiski esmalt just oma huvitava ning ebahariliku süzeelise arendatuse poolest. Loo erinevad osad, motiivid, olid väga tuttavlikud, kuid vastava motiivikonstellatsiooniga polnud siinkirjutaja varem kokku puutunud. Ka otseste paralleelide otsimine ei kandnud vilja, mis juhatas narratiivi enda detailsema analüüsi juurde. Püüdsin tähele panna üksikteisendite erijooni, kogu tekstikorpusele iseloomulikke kõrvalekaldeid tüüpilisest rahvajutu süzeoloogikast, mis võiksid narratiivi kui terviku olemust ning geneesi mingil viisil avada. Katsusin Püha Paraskeva Pjatnitsa legende vaadelda mitte kui erinevate motiivide juhuslikke kombinatsioone, vaid leida nendes oma korrastavat loogikat. Suurimaks avastuseks oli tõdemus, et *memoraadiliste* vadja teisendite (nn karjuse-redaktsiooni) ebaloogilisusi sai seletada nende põhinemisega teiselaadsel *etioloogilisel* jutuskeemil.

II loša pühakohaga seotud rituaalsetes toimingutes ning jutupärimuses on erinevad pärimuslikud koodid põimunud. Võime jälgida endiste pühakohtade järkjärgulist kaasamist kirikupraktisesse, kasutades nn rahumeelse hõlvamise strateegiat. Teiselt poolt on 18.–19. sajandi rahvapärimusele iseloomulik kristlik dominant nõukogude korraga kaasnenud ateistlike ja ratsionalistlike tendentside tõttu 20. sajandil juba hägustunud, mis on toonud kaasa näilise paganliku renessansi.

II loša pühakoha suure tuntuse vadja rahvapärimuses on ennekõike taganud palverännakud. Just palverännakute institutsioon on võimaldanud kohaga seotud pärimuse pideva kordamise (re-aktualiseerumise) ning edasikandumise põlvest põlve, samuti levimise üle keeleja rahvuspiiride. Oluline näib olevat ka pühakoha paiknemine vadjalaste territooriumi vahetus läheduses, mis on tinginud pärimuse hea tundmise kõigis vadja külarühmades.

Seega puutume kokku omalaadse suure populaarsusega lokaalse te pühakohtade fenomeniga. Paradoksi võiks tõesti seletada nende kohtade kunagine usukeskuse positsioon. 19.–20. sajandi pärimuspilt osutab omakorda II lošas aset leidnud kultuse elujõule. Legendidel on just siis eriline kaal, kui need põhjendavad rituaali, annavad sellele mõtte. Täenduslik on seejuures jälgida, kuidas etnograafiline reaalsus ja jututõelus omavahel suhtestuvad. Enamikel juhtudel need kaks mõõdet omavahel ei kattu, vaid on mingil erilaadsel viisil nihkes. See tähendab, et jutumotiivid ei vasta üksüheselt käegakatsutavale, neid ei saa võtta objektiivse tõe kajastusena, kuid ometigi on nad tähenduslikud ning viitavad kaudselt konkreetsetele reaaliatele (faktidele, sündmustele).

Sama köitvad kui II loša pühakoha legendid, on olnud asja kohta esitatud uurijatepoolsed tõlgendused ning oletused pärimuse geneesi kohta. Taustandmetele toetudes ning ajas tagasi liikudes võime jälgida II loša pühakoha kultuse kujunemist kuni hiliskeskajani. Edasise, sh sellelaadse pärimuse etnilise päritolu kohta saame teha vaid oletusi.

## Märkused

Artikkel on seotud Eesti Teadusfondi grandiga nr 5964. Varem on ilmunud uurimuse ingliskeelne versioon (Västriik 1999). Artikkel on kirjutatud aastatel 1997, 2002 ning parandatud 2007.

## Viidatud arhiivimaterjalid

### Eesti Kirjandusmuuseumis:

ERA, DV - Eesti Rahvaluule Arhiivi digitaalvideosalvestused  
 ERA, CD - Eesti Rahvaluule Arhiivi digitaalhelisalvestused CD-del  
 VE - Paul Ariste käsikirjaline kogu "Vadja etnoloogiat" Eesti Rahvaluule Arhiivis

### Soome Kirjanduse Seltsis:

SKS KRA. Virolainen - Maria Virolaise käsikirjaline rahvaluulekoogu Soome Kirjanduse Seltsi rahvaluulearhiivis

## Viidatud kirjandus

- AÖVR 1976 = *Atlas över Svensk folkkultur. II. Sagen, tro och högtidssed. 1. Kartor*. Uppsala.
- Ariste, Paul 1935. *Wotische Sprachproben. Õpetatud Eesti Seltsi Aastaraamat 1933*. Tartu, lk 1–85.
- Ariste, Paul 1941. *Vadja keelenäiteid. Mit einem Referat: Wotische Sprachproben*. Tartu.
- Ariste, Paul 1967. Kas vadjalased on tundnud Kalevipoeaga? *Keel ja Kirjandus*, lk 549–554.
- Ariste, Paul 1969. *Vadja rahvakalender*. Emakeele Seltsi Toimetised, 8. Tallinn.
- Ariste, Paul 1977. *Vadja muistendid*. Emakeele Seltsi Toimetised, 12. Tallinn.
- Beyer, Jürgen 1996. *Lutheran Lay Prophets (ca. 1550–1700). Copenhagen Folklore Notes, 2*. Copenhagen, lk 1–4.
- Christian, William A. (Jr.) 1989. *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*. Princeton.
- Haavio, Martti 1963. *Heilige Heine in Ingermanland*. FFC, 189. Helsinki.
- HDA 1930–1931 = E. Hoffmann-Krayer & H. Bächtold-Stäubli. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, III. Berlin und Leipzig.
- Höttges, Valerie 1937. *Typenverzeichnis der deutschen Riesen- und Riesischen Teufelssagen*. FFC, 122. Helsinki.
- HVM 1959 = *Muistendid Kalevipojast*. Monumenta Estoniae Antiquae, II. Eesti muistendid. Hiiu- ja vägilasmuistendid, I. Tallinn.
- HVM 1963 = *Muistendid Suurest Töllust ja teistest*. Monumenta Estoniae Antiquae, II. Eesti muistendid. Hiiu- ja vägilasmuistendid, II. Tallinn.



- HVM 1970 = *Muistendid Vanapaganast*. Monumenta Estoniae Antiquae, II. Eesti muistendid. Hiiu- ja vägilasmuistendid, II. Tallinn.
- Ivanov & Toporov 1974 = Иванов, В. В. & Топоров, В. Н. 1974. *Исследования в области славянских древностей*. Москва.
- Ivanov & Toporov 1975 = Иванов, В. В. & Топоров, В. Н. 1975. Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах. *Типологические исследования по фольклору*. Москва, lk 44–76.
- Janneste, Mare 1992. ... *see on minu paik*. (Ida-Virumaa kohamuistenditest). *Ida-Virumaa rahvakultuurist*. Tallinn, lk 101–116.
- Järvinen, Irma-Riitta 1981. Transmission of Norms and Values in Finnish-Karelian Sacred Legends. *Arv*, 37, lk 27–33.
- Järvinen, Irma-Riitta 1993. Sacred Legends and the Supranormal Tradition in Greek Orthodox Karelia. *Arv*, 49, lk 37–42.
- Judin 1966 = Юдин, Н. И. 1966. *Правда о Петербургских "святынях"*. Ленинград.
- Kahk, Juhan 1987. Ristiusk, teadus ja nõiaprotsessid XVII sajandil. *Religiooni ja ateismi ajaloo Eestis*, III. Tallinn, lk 146–171.
- von Köppen, Peter 1867. *Erklärenden Text zu der ethnographischen Karte des St. Peterburger Gouvernements*. St. Peterburg.
- Lensu 1930 = Ленсу, Я. Я. 1930. Материалы по говорам воды. *Западнофинский сборник*. Ленинград.
- Ligi, Priit 1989. Vadjalastest arheoloogi pilguga. *Keel ja Kirjandus*, lk 22–25.
- Ligi, Priit 1993. Vadjäpärased kalmed Kirde-Eestis (9.–16. sajand). *Vadjäpärased kalmed Eestis 9.–16. sajandil. Muinasaja teadus*, 2. Tallinn, lk 7–152.
- Maksimov XV = Максимов, С. В. *Собрание сочинений*, XV. Санкт-Петербург (dateerimata).
- Maksimov XVIII = Максимов, С. В. *Собрание сочинений*, XVIII [1912]. Санкт-Петербург.
- Mikkola, J. J. 1932. *Inkerimaan krieganuskoisten käännytyksestä vuosina 1683–1700*. Historiallinen Arkisto, 39: 5. Helsinki.
- MNM 1994 = *Мифы народов мира. Энциклопедия*, 2. 1994. Москва.
- Oinas, Felix 1969. Legends of the Voluntary Appearance of Sacrificial Victims. *Studies in Finnic-Slavic Folklore Relations*. FFC, 205. Helsinki, lk 193–201.
- Õpik, Elina 1970. *Vadjalastest ja isuritest XVIII sajandi lõpul. Etnograafilisi ja lingvistilisi materjale Fjodor Tumanski Peterburi kuubermangu kirjelduses*. Tallinn.

- Pantšenko 1998 = Панченко, А. А. 1998. [Народное православие.] Исследование в области народного православия. Деревенские святые Северо-Запада России. Санкт-Петербург.
- Pantšenko & Kuzmin 1988 = Панченко, А. А. & Кузьмин, С. Л. 1988. Некоторые вопросы изучения истории духовной культуры населения северо-запада Новгородской Земли. Новгород и Новгородская Земля. История и археология. Новгород, lk 98–101.
- Semenov 1986 = Семенов, Вл. А. 1986. Камни-следовики в культурной традиции народов Ингерманландии. Финно-угры и славяне. Сыктывкар, lk 118–123.
- Simonsuuri, Lauri 1961. *Typen- und Motivverzeichnis der finnischen mythischen Sagen*. FFC, 182. Helsinki.
- SM 1995 = *Славянская мифология. Энциклопедический словарь*. 1995. Москва.
- Stark, Laura 1996. The Folk Interpretation of Orthodox Religion in Karelia from an Anthropological Perspective. *Studies in Folklore and Popular Religion*, 1. Tartu, lk 143–157.
- Talve, Ilmar 1981. *Vatjalaista kansankultuuria*. Suomalais-ugrilaisen Seuran Toimituksia, 179. Helsinki.
- Tampere, Herbert 1965. Kirde-Eesti rahvakalendri iseärasusi, I. (Kommentaare J. Truusmanni üleskirjutustele Iisakust 1886. a). *Slaavi-läänemeresoome suhete ajaloost*. Tallinn, lk 205–249.
- Thompson, Stith 1955. *Motif-Index of Folk-Literature*, 1. Copenhagen.
- Trefurt, Friedrich Ludolph 1785. Fortgesetzte Nachricht von den Tschuden. Friedrich Konrad Gadebusch (toim). *Versuch in der livländischen Geschichtskunde und Rechtsgelehrsamkeit*, II: 2. Riga, lk 89–122.
- Tõnurist, A. 1924. Kuremägi. E. Rosenberg (toim.). *Virumaa*, lk. 379–381.
- Uspenski 1982 = Успенский, Б. А. 1982. *Филологические разыскания в области славянских древностей*. Москва.
- Uspenski 1993 = Успенский, Б. А. 1993. Солярно-лунарная символика в облике русского храма. *California Slavic Studies*, 16: *Slavic Cultures in the Middle Ages*. California, lk 241–250.
- Valk, Ülo 1996. Thunder Chasing the Devil – An Estonian Folk Belief in the Indo-European Context. *Professor August Robert Niemi and Comparative Folklore Investigations of the Balts and Baltic Finns*. Vilnius, lk 16–21.

- Voronina, Tatiana 1994. The Church and the Parish: Past and Present. On the example of Russia. *Religion in Everyday Life*. Lund, lk 65–78.
- Västriik, Ergo-Hart 1999. The Legends of the Ilyosha Village Chapel in Votian Folk Tradition. Ülo Valk (toim.). *Studies in Folklore and Popular Religion*, 2. Papers Delivered at the Symposium Christian Folk Religion. Tartu, lk 173–207.

## Summary

### Legends of the Ilyosha Village Chapel in Votian Folk Tradition

The article focuses on the analysis of the legend of and the ritual practices related to the Ilyosha (Ilyesh) village chapel. In the article, both textological and contextual analysis are combined for the sake of perceiving the meaning and origin of the legend.

The invariant character in the Votian variants of the legend is a shepherd who notices something unusual – specifically, a female being of supernatural origin – in a tree at a certain place, while he is grazing herd in the forest. Most frequently mentioned is St Paraskeva Pyatnitsa, on whose commemoration day the procession to the Ilyesh holy site takes place. Another element common to all variants is the fact that the shepherd at first does not understand whom or what he has encountered, and behaves aggressively towards the holy being.

According to a Russian version, the tempter of St Paraskeva Pyatnitsa and the initiator of the conflict was a malevolent demon or devil, from whom the saint fled into the tree.

Closer consideration leads to the conclusion that the “aetiological” devil's version predates the “memoratic” shepherd's version and conveys a different message. The shepherd's version is a distinct hybrid of motifs from aetiological legends and the apparition story, which conveys subsequent ideological content.

Published in English: Västriik, Ergo-Hart 1999. The Legends of the Ilyosha Village Chapel in Votian Folk Tradition. Edited by Ülo Valk. *Studies in Folklore and Popular Religion*, 2. Tartu, pp 173–207.

Keywords: Votians, local sanctuaries, village chapels, folk Christianity, saint apparition stories, aetiological legends.

Märksõnad: vadjalased, lokaalsed pühakohad, külakabelid, rahvapärane õigeusk, pühakuilmutuslood, vägilasmuistendid.