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

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

Taisto Raudalainen

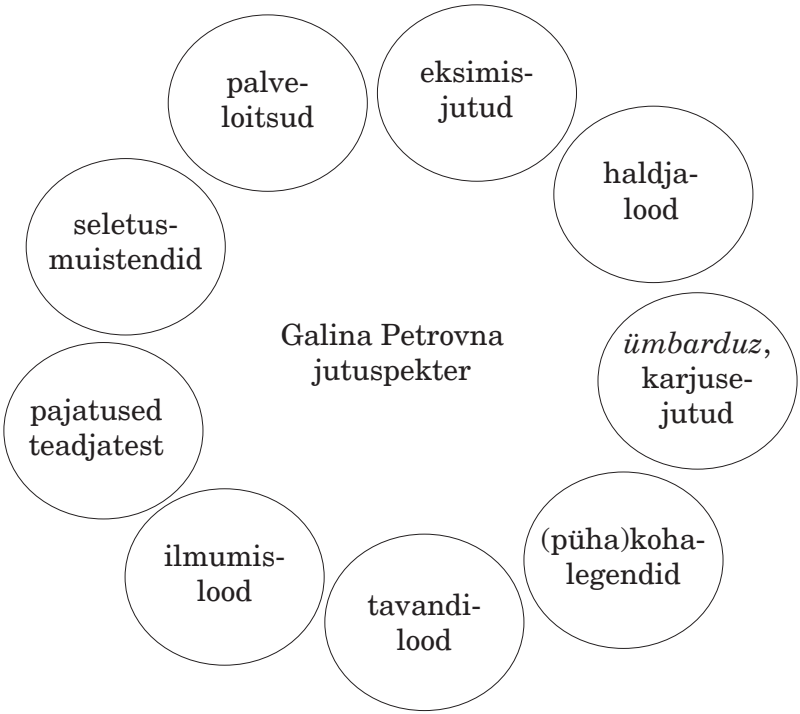
Teesid: Artiklis käsitletakse metsaga seotud jutupärimust, mis pärineb ojativepsa jutustajalt Galina Jeršovalt. Galina on sündinud karjuse ja alepõletaja perekonnas Azomjärve kaldal ning veetnud suurema osa oma elust Kurba metsatööstusasulas. Ojati lisajõed, järvistud ja metsamassiivid on olnud selleks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

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

Sissejuhatuseks

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

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



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

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

Galina eluümbrus

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Välitööpäevikusse olen ojativepsa viimases külas Mägäŕves kirjutanud:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Joonis 2. *Ojativepsa pühade loend.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Hubil jälǵil – eksimislood ja Galina kogemuslik usk metsastiihiasse

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ojativepsa legend "pattulangemisest" ja vanavepsa elukorralduse lõpp

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Kokkuvõtteks. Metsapärimus kultuurisõltelise ruumitaju ja kogukondlikkuse peegeldajana

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

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

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

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

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

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

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

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

Kommentaarid

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[10] Ma pole mingi õige kristlane.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Allikad

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

Kirjandus

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Summary

Oyat Vepsians' forest lore as presented by Galina Ershova

Taisto Raudalainen

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

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

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

Uurimusi vepsa rahvausust

Koostaja ja toimetaja Madis Arukask

http://www.folklore.ee/rl/pubte/ee/sator/sator16/

ISSN 1736-0323 (veebiväljaanne)
ISBN 978-9949-544-96-7 (veebiväljaanne)
ISSN 1404-2011 (trükis)
ISBN 978-9949-544-95-0 (trükis)
DOI: 10.7592/Sator.2016.16
Tartu 2016

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

Trükis ilmunud: **Uurimusi vepsa rahvausust**.
Koostaja ja toimetaja Madis Arukask. SATOR 16. Tartu 2016

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

E-raamatu valmimist toetas: EKKM14-344 Eesti keele, kultuuri ja folkloori kasutusalade laiendamine ja tutvustamine elektroonilistel infokandjatel.

© 2016 EKM Teaduskirjastus
© 2016 Eesti Folkloori Instituut
© 2016 EKM FO rahvausundi ja meedia töörühm
© 2016 autorid