



Keel ja Kirjandus

1-2
2026



SOOME-UGRI
KOGEMUS JA
KOHANEMINE

Art Leete
Laur Vallikivi
Ildikó Lehtinen
Piret Koosa
Madis Arukask
Liivo Niglas
Eva Toulouze
Maria Vjatšina
Nikolai Kuznetsov
Bogáta Timár

KOLLEGIUM

Epp Annus, Rogier Blokland, Cornelius Hasselblatt, Tiit Hennoste, Eda Kalmre, Mart Kuldkepp, Johanna Laakso, Margit Langemets, Helle Metslang, Sirje Olesk, Karl Pajusalu, Peeter Päll, Raimo Raag, Jaan Undusk, Ülo Valk, Mart Velsker, Märt Väljataga, Haldur Õim

TOIMETUS

Peatoimetaja **Johanna Ross**, johanna@keeljakirjandus.ee
Keeleteadus **Johanna Kiik**, johanna.kiik@keeljakirjandus.ee
Kirjandusteadus **Brita Melts**, brita@keeljakirjandus.ee
Kultuurilugu, folkloristika **Ott Heinapuu**, ott@keeljakirjandus.ee
Tegevtoimetaja **Tiina Hallik**, tiina@keeljakirjandus.ee
Tehniline toimetaja **Astrid Värvi**, astrid@keeljakirjandus.ee

Toimetuse

aadress: **Harju 1, 10146 Tallinn**
e-post: **kk@keeljakirjandus.ee**

www.keeljakirjandus.ee

Keelt ja Kirjandust on võimalik tellida
Express Posti kaudu telefonil 6177 717
või võrguaadressil **<https://tellimine.ee>**
Värsket üksiknumbrit saab posti teel osta
Lehepunkti kaudu võrguaadressil **<https://sirvi.eu>**

Ajakiri kuulub avatud juurdepääsuga teadusajakirjade registrisse
Directory of Open Access Journals (DOAJ), Euroopa Teadusfondi ja
Norra Teadusandmete Keskuse registrisse ERIH PLUS, andmebaasidesse
EBSCO, Linguistics & Language Behavior Abstracts (LLBA, ProQuest),
MLA International Bibliography (Modern Language Association),
Scopus (Elsevier) ja Ulrich's Periodicals Directory, digitaalarhiividesse
CEEOL (Central and Eastern European Online Library) ja DIGAR (Eesti
Rahvusraamatukogu) ning Alalise Rahvusvahelise Lingvistide Komitee
valikbibliograafiasse „Linguistic Bibliography“.

Ajakiri ilmub Eesti riigi toetusel.
Trükk: Trükikoda Pakett, Laki 17, 12915 Tallinn.
Kujundanud Kalle Toompere
Resümeeid tõlkinud Helen Pruul

© Keel ja Kirjandus®, SA Kultuurileht

ISSN 0131-1441
e-ISSN 2346-6014
DOI 10.54013/kk1958



Keel ja Kirjandus

EESTI TEADUSTE
AKADEEMIA JA
EESTI KIRJANIKE LIIDU
AJAKIRI

LXIX AASTAKÄIK

1-2
2026

SISUKORD

ART LEETE, LAUR VALLIKIVI. **Soome-ugri kogemus ja kohanemine. Saatesõna** 3

ARTIKLID

ILDIKÓ LEHTINEN. Suur-Soome varjus. Hinnangutest Ilmari Mannineni teadustööle	9
PIRET KOOSA. Soome-ugri usuelu eesti etnograafide pilgu läbi	32
ART LEETE. Esimesed teadmised kaovad. Komi välitööde kogemus teeleidmisest, ilmast ja asjade korrast	51
MADIS ARUKASK. Vepslastest tehtud filmid ning vepsa kultuuriline enesekuvand filmides	69
LIIVO NIGLAS. „Jamali neenetsite filmiseeria”. Sündmusfilm etnograafilise uurimisviisi ja virtuaalse väljana	85
EVA TOULOUZE. Udmurdid ja venelased. Rahvustevahelised suhted kuni Teise maailmasõjani	106
MARIA VJATŠINA. Albert Razini enesesüütamise juhtum vene meedias	129
LAUR VALLIKIVI. Vastuolulised sõjad ja kestev kolonisatsioon neenetsi tundras	145

RAAMATUID

NIKOLAI KUZNETSOV. Olla komi tänapäeva Söktövkari	166
BOGÁTA TIMÁR. Hõimuaate värskem koondteos – natuke rohkem ja veidi vähem kui lubatud	169

RINGVAADE

Lühikroonika	174
---------------------------	-----

Koostajad **ART LEETE** ja **LAUR VALLIKIVI**

CONTENTS

ART LEETE, LAUR VALLIKIVI. The Finno-Ugric experience and adaptation: An introductory note	3
---	---

ARTICLES

ILDIKÓ LEHTINEN. In the shadow of Greater Finland: The framework of of Ilmari Manninen's scholarly work in Finland	9
PIRET KOOSA. Finno-Ugric religious life through the eyes of Estonian ethnographers	32
ART LEETE. First knowledge is lost: Komi fieldwork experience of wayfinding, weather, and the order of things	51
MADIS ARUKASK. Films about the Vepsians and Vepsian cultural self-representation through film	69
LIIVO NIGLAS. Yamal Nenets Film Series: Event-film as ethnographic research practice and a virtual field	85
EVA TOULOUZE. Udmurts and Russians: Interethnic relations up to the Second World War	106
MARIA VJATŠINA. Albert Razin's protest self-immolation in Russophone media coverage	129
LAUR VALLIKIVI. Contested wars and ongoing colonization in the Nenets tundra	145

BOOKS

NIKOLAI KUZNETSOV. Being Komi in contemporary Syktyvkar (Maria Fedina. Place, Language, and Belonging: Being Komi in Contemporary Syktyvkar, Komi Republic. (Dissertationes Universitatis Helsingiensis 300/2025.) Helsinki: University of Helsinki, 2025)	166
BOGÁTA TIMÁR. A new definitive volume of the Finno-Ugric movement: Little more and a little less than we bargained for (Soomeugrilased eestlaste pilgu läbi. Compiled and edited by Madis Arukask. [Tallinn:] Argo, 2025)	169

REVIEW

Short chronicles	174
-------------------------------	-----

Guest editors **ART LEETE** and **LAUR VALLIKIVI**

Teemanumbri valmimist on toetanud Eesti Teadusagentuuri projekt
„Soome-ugri rahvad Venemaal: etnilisuse ja religioossuse
vastasmõjude analüüs” (PRG1584).

TEKSTIS KASUTATUD LÜHENDEID:

f = fond; **l** = leht; **n** = nimistu; **s** = säilik.

KEELED:

ingl = inglise; **neen** = neenetsi; **rts** = rootsi; **sm** = soome; **vn** = vene; **vps** = vepsa.

Soome-ugri kogemus ja kohanemine

Saatesõna

ART LEETE, LAUR VALLIKIVI

Soome-ugri rahvaid¹ käsitlevat uurimistööd on vorminud uurijate huvid, praktilised võimalused, teadusdistsipliinide ja institutsioonide põhimõtted, ideoloogilised voolud ja poliitilised režiimid. Peamine tõmbejõud nii teadlaskonnas kui ka ühiskonnas laiemalt on olnud hõimluse idee, mis algselt lähtus keelesugulusest, kuid laienes ajapikku kujutluseks ühisest päritolust ja kultuurilisest lähedusest. XIX sajandil keelesuguluse teooriate ja rahvusliikumiste mõjul kujunenud soome-ugri suguluse idee on eri ajajärgudel ilmnenu nii eestlaste kui ka soomlaste rahvuslikus enesekirjelduses, pakkudes ainekse identiteedilugudeks ja kultuurilisteks väljendusteks. Soome-ugri kultuuride teaduslik uurimine on seda kujutlusvälja oluliselt vorminud ning olnud ühtlasi ka ise selle mõju all.

Eesti etnoloogias on soome-ugri sugulasrahvaste uurimise keskne eesmärk olnud kirjeldada ja tõlgendada nende eluviisi ja maailmataju. Uurimise algusaegadel suunati pilk sageli ainelisele kultuurile. Eriti väärtuslikuks peeti vanapäraseid esemeid, sest neid käsitati aknana minevikku ning nende kaudu loodeti leida vihjeid ühise päritolu ja kultuurilise läheduse kohta. Nii põimus teaduslik uudishimu enesemõtestamise püüdega („Kes me oleme ja kust me tuleme?“), mida saatis sageli rahvaste hierarhiline võrdlemine.

Eestlaste enesekirjeldustes ja hõimukujutelmades on eeskujuga otsitud suurematelt sugulasrahvastelt (eriti soomlastelt, kohati ka ungarlastelt) ning tuntud muret väiksemate soome-ugri rahvaste käekäigu pärast. Hõimusuhtes on ikka ja jälle avaldunud asümmeetriline „suure venna“ muster. Soomlasi on eestlased tajunud kord toetavate liitlaste, kord üleoleva sugulasrahvana. Eesti uurijate tekstid annavad omakorda aimu idapoolsetele hõimlastele kohati ülalt alla vaatamisest.

Viimastel aastakümnetel on etnoloogide tähelepanu nihkunud üha enam nüüdisajale, et mõista väiksemate soome-ugri rahvaste olukorda tänapäeval. Etnoloogid on muutunud oma töös eneseteadlikumaks ja uuritavate suhtes arvestavamaks. Silmatorkav muutus on see, et väljastpoolt tulnud uurijad püüavad võimendada vähemrahvaste esindajate häält, mille kuuldavus on nii kultuurilise üheülbastumise kui ka riigivõimu survestava poliitika tõttu ohus. Üha enam peetakse oluliseks mõtestada kohalike kogukondade elu viisil, mis teadvustab uurija rolli ja vastutust ega kinnista asümmeetrilisi võimusuhteid. Ideaalis tähendab see koosloovat teadustööd ning uuritava kogukonna liikmete sisulist kaasamist uurimisprotsessi. Kaasavat lähene-

¹ Soome-ugri rahvad on siin võrdsustatud uurali rahvastega, hõlmates ka samojeede (sealhulgas neenetside, kellest on juttu kahes artiklis). See vastab praegusele keeleteaduslikule seisukohale uurali keelte põlvnemise kohta, mille järgi samojeedi algkeel ei eristu soome-ugri algkeelest vastanduva haruna.

mist esindab siinses teemanumbris artikkel udmurdi etnoloogilt Maria Vjatšinalt, kes vaatleb kogukonnaliikme pilguga väljastpoolt loodud kuvandeid ja tõlgendusi Albert Razini enesesüütamise juhtumist.

Hõimurahvaste uurimist on mõjutanud mitmesugused poliitilised murrangud ja piirangud – eriti Venemaa aeg-ajalt tugevnev autoritaarsus ning sellega kaasnev vähemuste surve. Seetõttu on uurijate ligipääs mõnele piirkonnale ja kogukonnale muutunud keeruliseks või sootuks võimatuks. Nii sõltub teadustöö võimaluste akendest, mis võivad avaneda ja sulguda lühemaks või pikemaks ajaks. See korduv muster ilmneb juba uurimisloos varastes etappides.

XIX sajandil ja XX sajandi alguses oli Vene tsaaririigi aladel elavate hõimurahvaste keeli ja kultuure võimalik uurida nii impeeriumi alamatel kui ka võõrmaalastel. Nõukogude Liidu tekkega muutus olukord järsult: olud karmistunud ning idasuunalised teadus- ja kultuurisidemed omandasid selgelt poliitilise tähenduse. Nagu Ildikó Lehtinen siinses teemanumbris kirjeldab, pöördus Soome etnoloogia pärast idapiiri sulgumist Esimese maailmasõja järel üha enam omakultuuri uurimise juurde. Idapoolsete sugulasrahvastega seotud välitöö asendus muuseumikogude, arhiivide ja teisete allikate põhjal tehtud sünteesivate käsitlustega. Eva Toulouze näitab omakorda, kuidas alates 1930. aastate algusest hakati Nõukogude Liidus väliskontakte ja hõimusuhteid järjest enam käsitleda julgeolekuküsimusena. Teaduslikest sidemetest võis saada süüdistuse alus ning vähimigi kontakt võis tähendada otsest ohtu elule.² Kui soomlastele jäi idapiir suletuks, siis eestlastele avanes see Nõukogude okupatsiooni ajal uuesti, kuid teadustööd kujundasid uued ideoloogilised ja institutsionaalsed piirangud. Viimastel aastatel on Eesti uurijate kontaktid Venemaa soome-ugri rahvaste esindajatega muutunud taas ebakindlaks ning kätkevad eri laadi riske. Just see pinge uute takistuste ja uute tööviiside vahel ongi siinse teemanumbri lähtekohaks.

Teemanumber koondab mitmesuguseid lähenemisi: süüvimist soome-ugri rahvaste ajalukku ja varasemasse uurimistöösse; andmekogumist ja arutelusid kogukondade esindajatega veebi või telefoni teel; enda või teiste välitöömaterjalide ülevõtet ning uuel viisil tõlgendamist ja muudki. Kõike seda tehakse ajal, mil uurimisruum on poliitiliselt, praktiliselt ja eetilisele muutunud ning paljud senised töövõtted vajavad ümbermõtestamist.

Suurem osa artiklitest on valminud projekti „Soome-ugri rahvad Venemaal: etnilisuse ja religioossuse vastasmõjude analüüs” raames. Lisaks oleme kaasautoriteks kutsunud Soomes tegutseva ungari etnoloogi Ildikó Lehtineni ja eesti kolleegi, folklorist Madis Arukase. Nende uurimistöö ei ole projektiga otseselt seotud, kuid haa-kub temaatiliselt ja metodoloogiliselt sama probleemiväljaga ning avarab teemanumbri vaatenurki, tuues esile uurimisloos ja eneseesitluse küsimused. Ühtlasi on nende artiklid kogumiku ainsad läänemeresoome rahvastele pühendatud käsitlused.

Teemanumbri probleemiasetus on kahetine. Ühelt poolt küsime, kuidas soome-ugri vähemusrahvaste etniline ja religioosne kuuluvus kujundab nende igapäeva-

² Nõukogude võim toetus seejuures ka Soomes ringlevatele „Suur-Soome” kujutelmadele (eriti hõimuliikumise poliitilises tiibades), kasutades teadus- ja kultuurisidemeid süüdistusmaterjalina inimeste represseerimisel.

kogemust. Teiselt poolt huvitab meid, mil moel mõjutavad ajastu ja olud etnoloogilist uurimistööd, sest poliitiline ja intellektuaalne keskkond suunavad etnoloogi tähelepanekuid ja valikuid – seda, mida nähakse, küsitakse ja kirjutatakse – ning võivad mõjutada ka uurija rolli. Neid kahte tasandit seob uurijakogemus: välitööd ei tehta abstraktses ruumis, vaid seda kujundavad konkreetsed suhted ja muutuvad tingimused. Autoritel on uuritavates kogukondades vähemalt kümneaastane välitöökogemus. Seetõttu on uurimistöö suunatud ennekõike muutuste jälgimisele ning varem tõstatatud küsimuste vaagimisele uues olukorras.

Projekti algne eesmärk oli uurida religiooni seoseid etnilise kuuluvusega idapoolsetel soome-ugri aladel: udmurtide, komide, neenetsite ja hantide seas. Nendes piirkondades on mõjukaim religioon riiklikult soositud vene õigeusk, ent paljudes kogukondades mängivad olulist rolli ka animistlikud usundid, islam ning viimastel aastakümnetel mõnel pool protestantlikud kirikud. Välitöödele tuginedes soovisime jälgida, kuidas religioossed hoiakud kujunevad traditsioonilise kultuurikogemuse ja tänapäevaste etniliste protsesside vastasmõjus soome-ugri eri kogukondades. Põhitähelepanu all on etnilised ja usundilised piirid, kultuuriline hübriidsus ja intiimsus ning implitsiitsus ja eksplitsiitsus igapäevases kultuuriloomes.

Projekti algus langes aega, mil Venemaa alustas täiemahulist sõda Ukraina vastu. See muutis otseselt uurimisrühma töötingimusi: etnograafiliste välitööde tegemine Venemaa soome-ugri aladel osutus enamikule uurijatest võimatuks. Muutusid ka suhted uurijate ja uuritavate vahel: distantsilt, peamiselt veebi vahendusel toimuv suhtlus ei asenda vahetut kontakti. Aktiivseid sidemeid jäi vähemaks ning inimesed olid oma seisukohtade sõnastamisel ettevaatlikumad. Samal ajal suunasid uued olud otsima teistsuguseid meetodeid, lähenemisi ja rõhuasetusi: tähelepanu liikus uurijakogemuse dünaamikale, varem kogutud andmete uuele analüüsile ning soome-ugri rahvaste olukorra mõtestamisele autoritaarses ja (neo)koloniaalses kontekstis. Nii on uuritavate igapäevakogemus ning uurimise poliitilised ja praktilised olud saanud üheks probleemiväljaks: muutub ühtaegu nii see, kuidas kuuluvus ja religioossus argielus avalduvad, kui ka see, kuidas neid kogemusi on võimalik uurida ja vahendada.

Just sellistes oludes teravdub küsimus, mida saab avalikult öelda ja esile tuua ning mis jääb vaikivate eelduste ja vihjete tasandile. Etniline ja religioosne kuuluvus ei ilmne alati avaliku enesemääratlusena, vaid on sageli sõnastamata ehk implitsiitselt selge: kes on „meie”, mis on sobiv, millal vaikida, keda usaldada. Eksplitsiitne tasand – meediakuvand, avalikud sõnavõtud, ametlik keelekasutus ja ideoloogilised loosungid – võib samal ajal olla valjuhäälnähtis ja ettekirjutav. Autoritaarses ühiskonnas väljendab avalik keelekasutus kuuluvust: tähtis on rituaalne kaasategemine, isegi kui öeldu ei peegelda inimese veendumusi. Seetõttu ei piisa küsimusest, **mida** öeldakse: sama oluline on, **kuidas, millal ja kellele** öeldakse ning mis ütle mata jäetakse.

Koloniaalsuse küsimus avaldub teemanumbri tekstides peale avaliku poliitika ja ametlike korralduste ka argiste arusaamade, harjumuste ja tajude käsitlemise kaudu. Võim ei piirdu üksnes seaduste ja ametlike piirangutega, vaid püüab kujundada ka inimeste maailmapilti – seda, mis hakkab tunduma normaalne, otstarbekas ja enesestmõistetav. See aitab mõista, miks implitsiitse ja eksplitsiitse vaheline piir ei

ole üksnes uuritavate eneseväljenduse küsimus, vaid sõltub ka uurija suhtest kogukonnaliikmetega: mida tõlgitakse, mis jõuab analüüsi ning mis jäetakse võõrale avaldamata.

Teemanumber küsib ühtaegu religiooni ja etnilisuse seoste kohta ning näitab, millistes vormides need seosed eri olukordades avalduvad: kord argise enesestmõistetavusena, kord avaliku vaidluse, kuvandi või survena. Läbiv teema on tegutsemisvõime (agentsus) piirangute tingimustes: kuidas inimesed – ja nendega suhtlevad uurijad – teevad valikuid olukorras, kus liikumine, kontaktid ja sõnad on eri moel piiratud ning kus vaikimine võib olla nii turvalisuse küsimus kui ka harjumuslik enesekaitse. Sellest tõstatub omakorda küsimus, millised vahendusviisid võimaldavad kogemust talletada ja edasi anda ning mis piirangud nendega kaasnevad.

Sellest tuleneb ka teemanumbri allikate ja lähenemisviiside kooslus. Kui uurimispiirkond on muutunud raskesti ligipääsetavaks, pole vahendatud materjal pelgalt välitöö asendus, vaid omaette keskkond. Välitööpäevikud ja mälestused osutavad vihjetele, pingetele ja olukorratajule (vt Piret Koosa ja Art Leete artikleid). Film ja foto teevad nähtavaks kehakeele, ruumi ja rütmid, ent tõstatavad ühtlasi küsimuse, mis eesmärgil ja kelle jaoks midagi avaldatakse (vt Madis Arukase ja Liivo Niglase kaastöid). Meediakajastus omakorda näitab, kuidas samad sündmused ja sõnad omandavad avalikus ruumis erisuguseid tähendusi (vt Maria Vjatšina analüüsi).

Artiklid on järjestatud nii, et esmalt on vaatluse all teadmise kujunemine ja uurimistingimused, seejärel teadmise ja kogemuse vahendamise viisid ning põliselanike enesekuvand ja lõpuks koloniaalsuse pikk ajalugu mineviku kogemustest tänapäevaste survestamisviisideni.

Ildikó Lehtinen vaatleb eesti etnoloogia rajaja Ilmari Mannineni tööd ja selle retseptiooni Soome teadusväljal. Ta küsib, milliseid teadmisi ja etnograafilise uurimise vorme (sh välitööd) on eri aegadel peetud õiguspäraseks ning kuidas hinnata uurimistööd, mis sünnib piiride ja piirangute tingimustes – nii geograafilises kui ka institutsionaalses mõttes. Artikli keskmes on teadusliku tunnustamise loogika: kuidas üks uurija võib eri kontekstides olla korraga „oma” ja „võõras” ning kuidas poliitilised piirid ja akadeemilised hierarhiad kujundavad seda, mis saab nähtavaks ja millele omistatakse väärtust.

Piret Koosa jätkab muuseumietnograafia ning välitööpäevikute ja -aruannete materjalidega. Ta uurib, kuidas eesti etnoloogid on nõukogude ajal kirjutanud Venemaa soome-ugri kogukondade usuelust ja millistes olukordades religioon päevikutes esile kerkib – seda uurimiskontekstis, kus koguti peamiselt ainelist kultuuri. Autorit huvitab, milliseid vihjeid peetakse kirjapanemisevääraseks, kuidas mõjutavad märkmeid ideoloogilised olud ja uurija taust ning kuidas tekib pinge usuelu ja seletuse vahel. Koosa näitab välitööpäevikute põhjal, et religioon on sageli nähtav katkestustes, teksti ääremärkustes ja erilises tonaalsuses ega pruugi avalduda selgetes väidetes.

Art Leete nihutab tähelepanu arhiivilt ja kirjutatult kogemuse juurde. Tema autoetnograafiline käsitlus komi jahimeeste teadmiste ja teeleidmise ning sellega seotud keskkonnatunnetuse kohta näitab, kuidas „esimesed teadmised” võivad aja jookul taanduda või moonduda, ent teadmise keskne osa püsib sageli just impliit-

siitsena: lihasmällu jäänud oskusena, mida ei seletata. Selle oskusega käib kaasas vaikiv maailmapilditasand (milles võivad sisalduda usundilised eeldused), mis ei pruugi kunagi saada eraldi jututeemaks, ent kujundab otsuseid ja hoiakuid. Leete rõhutab, kuidas kontakt ja selle katkemine muudavad seda, mida saab küsida ja sõnastada.

Madis Arukask liigub avaliku vahendamise juurde ja küsib, kuidas vepsa kultuuriline enesekuvand kujuneb filmide kaudu. Ta võrdleb väljast tulnute tehtud filme vepslaste endi omadega ning näitab, kuidas visuaalne vorm võimaldab ühtaegu kinnistada traditsiooni, avada ajaloolisi valupunkte (repressioonid, assimileerimine) ja kujundada tänapäevast eneseesitust. Arukase tekstis on oluline pinge filmi kui võimaluse ja filtri vahel: film teeb küll tegelikkuse nähtavaks, kuid peab samal ajal arvestama žanripiiride, publiku ootuste ja poliitilise olustikuga. Sel moel seob autor enesekuvandi ja representatsiooni viisid laiemate tõlgendusraamidega, näidates, kuidas välised ootused ja žanrilised mallid võivad hakata mõjutama seda, mida ja mil viisil kogukond enda kohta nähtavaks teeb.

Liivo Niglas jätkab filmidega, kuid nihutab rõhu audiovisuaalsele materjalile kui uurimisviisile ja arhiivile. Tema „Jamali neenetsite filmiseeriat” käsitlev artikkel näitab, kuidas audiovisuaalne materjal võimaldab hoida ühendust välitöökogemusega isegi siis, kui vahetu kohalolu on võimatu. Samuti vaatleb ta, kuidas film talletab argitoimingute rütme, aistinguid ja inimestevahelisi suhteid viisil, mida tekst ei suuda edasi anda. Samal ajal tõstatub paratamatult küsimus vahendatud ligipääsu tähendusest: milliseid valikuid teeb filmija, mida võimaldab näidata uurimiskontekst, mida võib avalikustamine kaasa tuua ja kuidas hoida uurimistöö eetilisena. Nii ei ole audiovisuaalne materjal pelk illustratsioon, vaid analüütiline ruum, kus saavad kokku kogemus, nähtavus ja võim teisi kujutada.

Eva Toulouze käsitleb udmurtide ja venelaste suhete kujunemist mitme sajandi vältel kuni Teise maailmasõjani, keskendudes ristiusustamisele ja koloniseerimisele ning jõudes nõukogude aja pingeteni, mis tulevad ilmsiks haritlaskonna lootusrikaste ja valuliste kogemuste kaudu. Tema artikkel aitab mõista, miks etnilisuse ja religiooni seosed võivad eri aegadel olla kasulikud või ohtlikud. Toulouze näitab ühtaegu institutsioonide mõju ja kohalikke strateegiaid: kuidas piire kehtestatakse, kuidas neid nihutatakse ning kuidas hirm võib püsida ka siis, kui poliitiline olukord näiliselt muutub.

Maria Vjatšina viib ajaloos välja kujunenud pinge tänapäeva avalikku ruumi, analüüsides udmurdi haritlase Albert Razini enesesüütamise juhtumi kujutamist venekeelses meedias. Tema keskne uurimisteema on, kuidas poliitiline protest ja keeleõiguse nõudmine tõlgendatakse ümber ning milliste narratiivsete võtete abil sündmuse poliitiline sisu ära nullitakse, nii et vastutus jääb ohvrile. Meedia-kajastustes keskenduti poliitiliselt „ohutule” seletusele – patoloogiale, eksootikale või traditsioonilise rituaali kujundile –, nii et protestija eesmärk ja sõnum jäid varjatuks. Artikkel näitab, kuidas avalik keelekasutus võib tähenduse üle võtta ja suruda inimese kogemuse ning väljenduse võõrasse registrisse.

Viimases artiklis vaatleb **Laur Vallikivi** tundraneenetsite ajaloolist vastupanukogemust ning kestva koloniaalsuse ilminguid, mis kujundavad seda, kuidas

minevikust tänapäeval räägitakse. Samuti analüüsib ta, kuidas ajaloolised läbielamised mõjutavad neenetsite hoiakuid riigi ja selle sõdade suhtes. Ta küsib, miks neenetsid osalevad Venemaa sõjas Ukraina vastu ning kuidas kujuneb piiratud valikute olukord, kus sõjavägi võib olla ühtaegu sundkäik ja strateegiline võimalus raha, staatuse või tunnustuse saamiseks. Vallikivi rõhutab, et neenetsite kogemused ei ole ühesed: samas keskkonnas võivad reaktsioonid ja hoiakud erineda sõltuvalt varasematest kogemustest venelastega ning sellest, millised eetilised valikud on konkreetses olukorras üldse võimalikud. Oluliseks osutub see, kuidas tundraneenetsid tajuvad piiri oma ja venelaste maailma vahel.

Eri aegadest ja eri soome-ugri rahvastest kõnelevad kaastööd moodustavad teatud laadi terviku: uurimisloogika ja allikate küsimused, vahendamise ja enesekuvandi probleemid ning ajaloolise ja tänapäevase survevälja kirjeldused täiendavad üksteist. Autorite lähenemised näitavad, et koloniaalne surve ei mõju kõikjal ühtmoodi: kohati osutatakse sellele vastupanu, teinekord seda välditakse või muututakse selle suhtes osaliselt immuunseks. Artiklid näitavad ilmekalt, et etnilisus ja religioossus võivad avalduda eri moel: tegevuste ja suhete kaudu, avalikult ja varjatult, kohalikes olukordades ja laiemates võimusuhetes.

Maailmas toimuv nõuab uusi igapäevaseid ja tunnetuslikke kohanemisviise nii teadlastelt kui ka soome-ugri põlisrahvaste kogukondadelt. Kõik osalised peavad oma elu ja maailma tajumise viisi muutma ning kohanema uue olukorraga. Loodame, et teemanumber pakub lugejale nii ülevaadet kui ka analüütilist mõtteainet selle kohta, kuidas kuuluvus ja maailmapilt kujunevad tingimustes, kus nähtavuse ja kõneldavuse piirid ning tegutsemisvõime on jõulise poliitilise ja institutsionaalse surve all.

Koostajad tänavad kõiki autoreid ning anonüümseid retsensente asjatundlike märkuste ja ettepanekute eest. Täname kolleege ja partnereid, kellega peetud arutelud on aidanud sel teemanumbril teoks saada. Numbri valmimist toetas Eesti Teadusagentuuri rahastatud projekt „Soome-ugri rahvad Venemaal: etnilisuse ja religioossuse vastasmõjude analüüs” (PRG1584).

Suur-Soome varjus

Hinnangutest Ilmari Mannineni teadustööle

ILDIKÓ LEHTINEN

Sirelius oli sündinud õnneliku tähe all. Üksikutele teadlastele on antud nii suurepäraseid võimalusi. See tööpõld, kus ta oma võidud saavutas, oli peaaegu neitsilik uudismaa, kus varasemate uurijate tööd olid ainult väikesi lappe harinud.
(Manninen 1929a: 240)

Mis olid Helsingi ülikooli esimesele soome-ugri etnograafia professorile Uno Taavi Sireliusele antud „suurepäraseid võimalused”? Kas Ilmari Manninen ise tundis, et temalt oli võetud teerajaja roll, nagu arvas Juhani U. E. Lehtonen (1972: 131)? Sellest sai minu arutlus alguse.

Ajaloolased Pekka Ahtiainen ja Jukka Tervonen (1996: 15–16) rõhutavad, et üksikutel uurijatel on olnud erandlikult suur kaal teadusalale hinnangute kujundamisel. Dialoog uurijaga minevikust võib heita valgust sellele, kuidas ühiskondlik olukord mõjutas ka etnograafi tööpõldu ja etnograafiat kui teadusala. Manninen oli rahvusvaheliselt tuntud etnoloog, kes töötas Eesti Rahva Muuseumi direktori, Soome rahvusmuuseumi rahvateadusliku osakonna juhataja ja lisaks Soome riigi-arheoloogina muinasteaduslikus komitees (sm *Muinaistieteellinen toimikunta*). Tal oli ka ülikoolikarjäär Tartu Ülikooli etnograafia dotsendi ning Helsingi ülikooli soome-ugri rahvateaduse dotsendi ja professori kohusetäitjana. Muuseumitöös tuntakse teda ka Naantali muuseumi asutaja ja juhatajana.

Ilmar Talve on Mannineni tegevusest andnud ülevaate artiklis „Ilmari Manninen in Finland and Estonia” („Ilmari Manninen Soomes ja Eestis”, 1992). Soome teadlaste hinnangud Mannineni elutööle avalduvad järelehüüetes, kus rõhutati liiga vara katkenud teaduslikku karjääri. Arheoloogid Aarne Äyräpää (1935) ja Aarne Michaël Tallgren (1936) nägid Mannineni eesti etnograafia teerajaja, organisatori ja teadlasena. Helsingi ülikooli soome-ugri etnograafia dotsent Kustaa Vilks (1935, 1937a) hindas Mannineni nii ajaloolase kui ka rahvateadusliku uurimistöö uuendajana. Ajakirjas *Kotiseutu* kiideti Mannineni koduloolasena (Vilks 1937b).

Siinses artiklis avan etnograaf Ilmari Mannineni tegevust Soomes, mis jagunes kahte perioodi: enne ja pärast tegutsemist Eestis. Kas Soome teadusüldsus hindas Mannineni tegevuse tulemusi Eestis? Ühtlasi tuleb käsitleda suhtumisi Soomes vennasrahvasse ja Eestisse. Kuidas hinnati kodumaal Mannineni riikide ja teadus-alade piire ületavat tegevust? Milline oli Mannineni positsioon soome etnograafia väljal?

Millest johtub minu huvi Ilmari Mannineni vastu? Olen Pirjo Varjola assistendina 1972. aastal aidanud kaasa Soome rahvusmuuseumi soome-ugri püsinäituse ettevalmistamisele. Minu ülesanne oli mannekeenide rõivaste ülevaatamine ja

kavandamine. Mulle oli toeks ja käsiraamatuks Mannineni (1934) ülevaade soome-ugri rahvariietest. Manninen tuli taas päevakorraale, kui 1986. aastal kavandasime koos Pirkko Sihvoga Karjala-teemalist näitust Häme kindluses. Mõistagi ei saanud ma kõrvale jätta Mannineni uurimusi karjala rahvariietest ega majandusajaloost (Manninen 1932, 1922).

Mannineni publikatsioonide nimekiri on mahukas (Hirsjärvi 1957: 179–190), kuid arhiivmaterjale Soome rahvusmuuseumi endises käsikirjade arhiivis oli tema kohta vähe. See muutus, kui Pulmu Manninen annetas 1987. aastal vihiku Mannineni märkmetega tema viimaselt välisreisilt. Märkmed olid olulised, sest muuseumi fotoarhiivis oli hulk selgitusteta fotosid sellelt reisilt. Osa neist oli Ungarist ja see kahtlemata suurendas minu huvi. Nii sündis artikkel, milles jälgisin Mannineni viimast reisi praegustele Tšehhi, Poola, Ungari, Bosnia, Serbia, Rumeenia ja Bulgaaria aladele (Lehtinen 1996).

Mannineni aeg oli mitmes mõttes üleminekuaeg, poliitiliste, ideoloogiliste ja majanduslike muutuste aeg. Iseseisvunud Soome oli muutumas. Kuigi sõda oli läbi, rõhutas riigi juhtkond, et sõda peetakse edasi ja nimelt venelaste vastu (Ylikangas 1993: 103). Rahvuslikke väärtusi tõsteti senisest rohkem esile ja idapiiri sulgudes pöördusid pilgud rahvusliku kultuuri uurimise poole. Soome keeleteadlased ja etnograafid olid Matthias Aleksanteri Castréni pärandist kohustatuna juba 1880. aastast alates teinud ulatuslikke ja palju aastaid kestnud välitöid soome-ugri rahvaste juures. Selle uurimistöö teoreetiline põhi oli hüpotees soome-ugri kultuuride seotusest. Ekspeditsioonidel kogutud materjal oli uurimissuuna olemasolu eelduseks. Sellel põhines esimene Soomes ilmunud rahvateaduslik uurimus, Axel Olai Heikeli väitekirj „Rakennukset tšeremisseillä, mordvalaisilla, virolaisilla ja suomalaisilla” („Ehitised maridel, mordvalastel, eestlastel ja soomlastel”, 1887) ja hiljem Sireliuse tegevus.

Pärast nõukogude võimu kehtestamist Venemaal jäi suurem osa soome-ugri keeli rääkivaid rahvaid raudse eesriide taha. Kuid ja isegi aastaid kestvate välitööde aeg oli läbi. Sõja eest pagedes pöördus 1914. aastal oma mordva uurimisretkelt tagasi Armas Otto Väisänen ja Sakari Pälsi jõudis pikalt Kirde-Siberi retkelt koju alles aastal 1919. Soome rahvusmuuseumi soome-ugri kogude kasv tõmbus kokku, kui idapiir sulgus. Muinasteadusliku komitee aastaaruandes 1921–1922 tõdetakse, et „soome-ugri kogudesse, mille kasvu on valdav sõjaseisukord takistanud, saadi lisaks ainult 7 eset” (MT 1931: 71).

Kas Manninen on siiani aktuaalne? Tä ju ei teinud välitöid Venemaal keelesugulaste hulgas. Mannineni kaugeleulatuvad sünteesid soome-ugri rahvaste kultuurist tuginevad enamasti muuseumides säilitatud esemetele ja arhiiviallikatele. Nüüd on idapiirid jälle sulgunud ja hõimurahvaste juurde Venemaale ei pääse. Kas nüüd oleks jälle sünteeside aeg? Siinne artikkel moodustab osa laiemast uurimistööst, mis puudutab soome-ugri rahvateaduse tähendust 1930. aastatel.

Uuritav materjal ja meetod

Tuginen kolmest allikate rühmast pärit materjalile. Loen üle Mannineni kirjutisi ja teoseid. Teaduslike töödega on seotud ettekujutus isiksusest, mille loomisel oli abi Mannineni kirjavahetusest. Institutsionaalne ehk ametlik iseloomustus kujuneb kirjandusviidete ja publikatsioonide kaudu perioodikas. Siinses artiklis tuginen esmajoones arhiiviallikatele.

Mannineni kirjutatud ja saadetud kirju säilitatakse Soome muuseumiameti (Museovirasto), Soome Kirjanduse Seltsi (Suomalaisen Kirjallisuuden Seura), Soome Muinasmälestiste Ühingu (Suomen Muinaismuistoyhdistys) ja Eesti Rahva Muuseumi arhiivides. Kirjade saajad on Kaarle Krohn (1921–1928, 29 kirja), Tallgren (1926–1935, 31 kirja), Soome Kirjanduse Selts (1913–1929, 13 kirja). Ilmari abikaasa Taru Mannineni eraarhiivis on Mannineni aastail 1934–1935 uurimisreisil Poolas, Tšehhis, Ungaris, praeguses Ukraina Taga-Karpaatias ja Balkani maades saadud kirjad ja postkaardid. Nende hulgas on Taru Mannineni (6), Toivo Immanuel Itkoneni (2), Mária Tauszigi (3) ja teiste uurijate, nagu Eliel Lagercrantzi, Wolfgang Steinitzi ja György Györffy, saadetud kirju ja postkaarte. Helsingi ülikooli keskarhiivis säilitatakse Mannineni ülikooliteenistust puudutavat materjali.

Juba õpingute ajal, 1911. aastast alates avaldas Manninen kirjutisi oma kogumises ja uurimistöo tulemuste kohta ajalehtedes ja ajakirjades. Teadust populariseerivad kirjatööd võimaldasid luua sidet lugejatega samal kombel kui näitusekülastajatega, teisalt võisid honorarid elatusallikana olulised olla.

Manninen (1918: 428) on ise rõhutanud uustõlgenduste tähtsust arhiiviallikate kasutamisel: „Värske käsitus võib lisaks tuua esile midagi uut.” Metoodiliste töövahenditena toimivad uuslugemisele lisaks kogemuskogukonna ja välja mõisted ning uurija enda positsiooni piiriülesus. Mannineni uurijapositsioon asetub huvitavalt ajaloo, folkloristika, etnograafia ja usunditeaduse ristumispunkti. Manninen kuulus teaduskogukonda ja teda hinnati seal võrreldes teiste uurijatega. Siinse käsitluse eesmärk on vaadelda tema uurijapositsiooni kriitiliselt.

Eesti päevad Helsingis jaanuaris 1919

Soome kultuurisild ühendas soome ja eesti keeleteadlasi, etnograafe ja folkloriste (Nygård 1978: 31–34; Alenius 1997: 17; Rui 2001: 109; Tammemäe 2020: 87–88, 2025: 53). Ajaloolase Toomas Karjahärma (1997: 38) sõnul on soome-eesti suhete pikas ajaloos vähemalt kaks impulssi: üks neist on rahvuslik ärkamine ja teine mõlema maa iseseisvumine riigina. Rahvusliku ärkamisega sai Eestis juba XIX sajandi lõpust alates üldiseks positiivne ettekujutus Soomest (Alenius 1997: 15–17, 2002: 56). Soome eraldumine Venemaast oli lihtsam kui Eestil, sest Soomel oli olnud juba varasemast ajast riigi tunnuseid (Karjahärm 1997: 60–61). Soome on olnud eestlastele pikka aega nii ühiskondlik kui ka kultuuripoliitiline eeskuju. Eesti iseseisvumisele aitasid hõimuaadet järgides kaasa soome vabatahtlikud, kelle edendamise kohta ilmus uudiseid koonderakondlikes ajalehtedes pea iga päev. Ajaloolane

Jussi Niinistö (2005: 10) on kokku võtnud, et hõimusõjaretkede eesmärk oli soome sugu rahvaste asualade eraldamine kodusõjas Venemaast selleks, et need kas iseisvuksid või liituksid üheks suureks Soomeks.

1919. aasta jaanuaris korraldati Helsingis Eesti päevad (Vironpäivät), mis rõhustasid soomlaste hõimutunnetele. Rahvusmuuseumis avati Eestile pühendatud näitus, mille tulu läks Eesti Vabadussõja heaks. Lisaks rahvusmuuseumi kogudele eksponeeriti muuseumis ajutiselt säilitatavaid Eesti Rahva Muuseumi esemeid (MT 1922: 120; –r. 1919). Näitus jagas teadmisi vennasrahva kultuurist, ajalehes Uusi Suomi nimemärgi H. F–s (1919) all ilmunud artikli järgi „suurele osale soomlastest on eesti rahva tegelik elu seni olnud võrdlemisi tundmatu”. Artikli autor tõstis esile näituse põhilist vaatamisväärsust ehk värvikaid rahvariideid, „mis kindlasti kutsuvad esile käsitööhuviliste imetluse ja äratavad uusi ideid”. Rahvusmuuseumi etnograafiaosakonna juhataja ja soome-ugri etnograafia dotsent Sirelius (1919) andis ajakirjas Valvoja ülevaate näitusest ja ühtlasi eesti rahvakultuurist.

Kirjutise alguses meenutab Sirelius (1919: 68) veidi pateetiliselt Soome ja Eesti ühiseid poliitilisi huvisid, Eestit kui rahvaluulemaad ja eestlasi kui Kalevipoja järeltulijaid: „Ühine oht ja ühised huvid on viimastel nädalatel lähendanud Soome ja Eesti rahvast teineteisele rohkem kui kunagi varem. Eestlaste rahvuseepose „Kalevipoeg” poeetilises kujutluses ehitatud „Soome sild” on muutunud tegelikkuseks Soome lahe eri pooltel elavate rahvaste relvavendluses.” Sirelius toonitab soome ja eesti kultuuri ühiseid jooni hansakaubandusest rõvakultuurini ja käsitleb pikemalt rõivate ühisele algupärale viitavaid tunnuseid. Näituselt nopib ta näiteid, nagu punane värv rõiva kandja kaitsjana setodel ja lõunakarjalastel või kurja silma eest kaitsev mõrsja pearätt Lõuna-Karjalas ja Kihnu saarel. Sirelius hakkas toona huvituma oma kodumaa etnograafiast ja uuris Soome kultuuripiirkondi asustusajaloo põhjal (Lehtonen 1972: 260). Eesti ja soome ehitiste tüüpe võrreldes keskendus tema huvi ida ja lääne kultuuripiirkondadele.

Sireliuse hinnang toetas Eestit väga. Järgmistel aastatel oli tema tegevuse keskmes soome-ugri püsinäituse ja rüünäituse korraldamine rahvusmuuseumis ning ühtlasi valmistumine soome-ugri etnograafia professori ametikoha täitmiseks.

Soomlaste kutsumine eesti rahvusülikooli

Eesti päevade ajal oli ajakirjandus aktiivne, sest ühtlasi tuletati meelde soome kultuurilist ülesannet pakkuda soome teadlasi professoriteks eesti rahvusülikooli (Tammemäe 2025: 35, viide 85). Kari Aleniuse (1997: 13–23) ja Toomas Karjahärma (1997: 61) meelest oli eestlaste ettekujutus Soome kohta püsinud soodne ja raske tel aegadel on eestlased alati otsinud Soomest abi (Rui 2001: 32). Filosoofiateaduskond, mille alla kuulusid rahvusteadused ja sealhulgas etnograafia, vajas teadlasi. Vaatleme, kuidas soome etnograafid suhtusid kutsetesse tulla Tartu Ülikooli. 1919. aasta sügisel pakkus Tartu Ülikool soomlastele 15 professuuri, millest neli võeti vastu (Rui 2001: 58, viide 8; Salminen 2014: 66; Tammemäe 2020: 89–91, 2025: 33).

Arheoloogia professoriks paluti A. M. Tallgreni,¹ kes võttis pakkumise vastu tingimusel, et ta õpetaks ainult arheoloogiat (Salminen 2014: 66–68). Matthias Johann Eisen rõhutas, et lisaks arheoloogile oli tarvis etnograafi. Etnograafia õpetamisega oli seotud ka Eesti Rahva Muuseumi korraldamise töö. Lisaks Tallgrenile olid kaalumisel muinasteadusliku komitee arheoloogid: intendant Juhani Rinne² ning amanuensisid Aarne Europaeus³ ja Sakari Pälsi.⁴

Tallgren juhtis tähelepanu noorema põlve uurijatele ja pani ette 1894. aastal sündinud magister Ilmari Mannineni, kelle kohta keegi soome etnograaf andis siiski negatiivse hinnangu. Lauri Kettuneni sõnul oli hinnangu andja Albert Hämäläinen,⁵ kes oli esitanud enda kandidatuuri (Salminen 2014: 67). Tallgreni meelest oleks üks võimalik kandidaat olnud rahvusmuuseumi etnograafiaosakonna amanuensis Tyyni Vahter⁶ (Salminen 2014: 67–68). Arutelus osales ka rahvaluuleteaduse professor Kaarle Krohn, kes kiitis Mannineni nii etnograafi kui ka folkloristina 28. märtsil 1920 Eisenile saadetud kirjas (Rui 2001: 94). Tallgren jätkas otsinguid 1921. aastal ja pärast Aarne Europaeuse uut keeldumist kaaluti taas Mannineni, kelle kirjavastustest ilmneb, et ka äsja soome-ugri etnograafia professoriks nimetatud Sirelius toetas teda. Manninen alustas tööd Tartus suvel 1922.

Härä professor U. T. Sirelius! Teie rõõmustav kiri on üksnes kinnitanud minu otsust selle õppeaasta järel lahkuda väikesest Naantalist. Hea meelega kaalun Eesti poolt esitatud pakkumist ja loodan, et saan minna. Kõige kergemini vabaneksin oma ametist suve algul ja ehk pole seda varem vajagi. Mind seob kahekuuline ülesütlemisaeg. Õppeaasta keskel mind arvatavasti hea meelega minna ei lasta, aga vahest asendaja leidmisel siiski pääseks. (KK Coll. 230.6 > U. T. Sirelius 3. I 1921; SKS KIA Kaarle Krohn 112: 14: 12, 5. VII 1922).

¹ Aarne Michaël Tallgren (1885–1945) oli Soome muinasteadusliku komitee eelajaloo osakonna amanuensis aastatel 1906–1919. Ta kutsuti Tartu Ülikooli arheoloogia professoriks 1920. aastal ja määrati Helsingi ülikooli arheoloogia professoriks 1923. aastal. Tallgren käis põhjalikel uurimisreisidel Venemaal, Siberis ja Kaukaasias. Ta oli ajakirja Kotiseutu toimetaja aastatel 1910–1923 ja ajakirja Suomen Museo toimetaja aastatel 1917–1919. Tallgren oli Soome Muinasmälestiste Ühingu esimees aastatel 1930–1942 ja ta valiti 1932. aastal Tartu Ülikooli audoktoriks.

² Juhani Rinne (1872–1950) oli muinasteadusliku komitee amanuensis alates 1902. aastast, intendant 1912. aastast, Soome rahvusmuuseumi ajaloo osakonna juhataja 1917. aastast ja Soome riigiarheoloog aastail 1929–1935. Professori tiitel anti talle 1932. aastal.

³ Aarne Europaeus, aastast 1930 Äyräpää (1887–1971), oli muinasteadusliku komitee amanuensis alates 1915. aastast, rahvusmuuseumi eelajaloo osakonna juhataja 1933. aastast. Soome ja Põhjamaade arheoloogia professori kohusetäitja aastail 1945–1948.

⁴ Sakari Pälsi (1882–1965) oli muinasteadusliku komitee amanuensis alates 1920. aastast, intendant 1933. aastast ja eelajaloo osakonna juhataja aastail 1938–1946. Pälsi käis põhjalikul arheoloogilis-etnograafilisel uurimisreisil Kirde-Siberis aastatel 1917–1919.

⁵ Albert Hämäläinen (1881–1949) käis etnograafilisel uurimisreisil mordvalaste ja maride juures aastatel 1908–1909, töötas Hämeenlinna lütseumi lektorina aastatel 1914–1924, muinasteadusliku komitee intendandina ja Seurasaari vabaõhumuuseumi juhatajana aastatel 1924–1931. Helsingi ülikooli soome-ugri etnograafia professor aastast 1932.

⁶ Tyyni Vahter (1886–1969) oli muinasteadusliku komitee amanuensis aastatel 1924–1935, intendant ja Seurasaari vabaõhumuuseumi juhataja aastatel 1935–1953. Vahterit tuntakse eelajaloo ja etnograafiliste tekstiilide ning rahvariiete uurijana.

Eesti ei paistnud Soome rahvusmuuseumi uurijaid meelitavat. Võib üksnes arutleda selle põhjuste üle: vahest on poliitilised ja ühiskondlikud olud, rahvusmuuseumi remont, uued näitused ja ülesanded, sh Soome kodusõjaga seotud esemete kogumine piisavad põhjused, miks ei jätkunud huvi naabrite rahvusmuuseumi ümberkorraldamise ja ülikoolis õpetamise vastu.

Soome rahvusmuuseum avati külastajatele alles 1916. aastal. Kogude ajalugu seevastu ulatub juba XIX sajandi algupoolde ja lausa XVIII sajandi lõppu. Riigi muuseumikogud sündisid 1893. aastal, ühendades Helsingi ülikooli ajaloolis-etnograafilise muuseumi, maakondlike üliõpilasseltside etnograafilise muuseumi, Soome Muinasmälestiste Ühingu ja muinasteadusliku komitee kogud. Administratiivselt kuulus rahvusmuuseum 1884. aastal asutatud muinasteadusliku komitee alla, mis tegutses aastani 1972. Rahvusmuuseumi hoone tarbeks kuulutati 1902. aastal välja arhitektuurivõistlus ja selle nurgakivi pandi 18. juunil 1906. Uude hoonesse koliti aastatel 1910–1912, kuid avamine viibis 1914. aastal alanud maailmasõja ja üldise majandusolukorra tõttu. (Talvio 2016: 132, 152) Rahvusmuuseumi nime (Kansallismuseo) kasutati esimest korda 1916. aastal ja see sai ametlikuks muinasteadusliku komitee koosolekul 1917. aasta aprillis (Talvio 2016: 156).

Uues muuseumihoones avati ajalooline näitus, mille eest vastutasid intendant Juhani Rinne ja amanuensis Karl Konrad Meinander, ning etnograafiline näitus, mille eest vastutas intendant Sirelius. Näituse ettevalmistustöö jätkus ja hoidis muuseumi töötajaid rakkes aastani 1923, kui avati eelajaloo ja soome-ugri näitus. Eelajaloo näitusel vastutas kiviaja osa eest osakonnajuhataja Julius Ailio, kes poliitiliste ametite pidamise tõttu jättis teostuse Äyräpäälle. Metalliaja osa eest vastutas intendant Alfred Hackman. Soome-ugri etnograafia näitus esitles kõiki soome-ugri keeli kõnelevaid rahvaid ja lisaks naaberrahvaid: samojeede, evenke, kette, lätlasi ja leedulasi. Sireliust assisteerisid amanuensised Vahter ja T. I. Itkonen. (Lehtonen 1972: 114; Talvio 2016: 181–186)

Rahvusmuuseum sai ka uusi ülesandeid. Kui Soome vabadussõda oli Helsingi vallutamise lõppenud, algas 25. aprillil 1918 toonase haridusministeeriumi korraldusel äsja lõppenud „mässu ajaloo” esemete kogumine, et neid rahvusmuuseumis säilitada (Talvio 2016: 168). 1918. aasta aruandes mainitakse, et „U. T. Sirelius on mässumälestisi kogunud reisil Tampere ja Jyväskylä kaudu Jaakkimasse ja Viiburi kaudu Helsingisse” (MT 1922: 68).

Muuseumi amanuensistel ja intendantidel oli küllalt tööd oma muuseumi kogude ja näitustega. Kuigi Manninen ei olnud muinasteaduslikus komitees tööl, oli ta 1916. aastal saanud etnograafia osakonna stipendiumi välitöödeks, et uurida rahvapäraseid ravikombeid, ja hankinud esemeid etnograafilistesse kogudesse (MT 1922: 14, 16; KK Coll 230.6 > AMT 7. X 1916). Manninenil oli side rahvusmuuseumiga ka Soome Muinasmälestiste Ühingu kaudu, mille liikmeks ta valiti 1914. aastal (Selinheimo, Vahter 1920: 251). Mannineni algatusel käivitas selts 1917. aastal küsitluse „rahvapäraste arstimis- ja ravikommitee kogumiseks” (Rinne 1917: 64–65). 1918. aasta novembris täitis Manninen muinasmälestiste ühingu sekretäri kohuseid, kui Tallgren oli haiguspuhkusel (Tallgren 1919: 43). Side rahvusmuuseumi amanuensise Tallgreniga sündis tõenäoliselt koduloo kaudu. Tallgren oli 1910. aastal asutatud

ajakirja Kotiseutu peatoimetaja, Manninen aitas ajakirjale innukalt kaasa 1916. aastast alates (Vilkuna 1937b) ja oli 1918. aastal Soome kodu-uurimise kesktöimkonna (Suomen Kotiseutututkimuksen Keskusvaliokunta) sekretäri abi (Stenfors 2007: 205).

Sidemed Tallgreniga jätkusid kirja teel Naantali aastatel (KK Coll. 230.6 > AMT 10. IV 1919; 7. I 1920). 1919. aastal valiti Manninen Naantali ühiskooli direktoriks. Palgatöö kõrval jõudis Manninen töödelda oma Aunuse ja Valge mere Karjala kogumisretkede materjali: ta avaldas hulga kirjutisi ajakirjades Kotiseutu ja Karjalainen ning teose „Kansatieteellisiä kertomuksia Pohjois-Aunuksesta” („Rahvateaduslikke lugusid Põhja-Aunusest”, 1919). Huvi muuseumitöö vastu muutus konkreetsemaks, kui Manninen valiti Naantali muuseumi juhatajaks 9. novembril 1919. Linnamuuseumi ülesandeks määrati päästa kadumisest „Naantali linna muinust valgustavaid esemelisi mälestisi” (Manninen 1920). Naantali aastatel keskendus Manninen veel oma väitekirja viimistlemisele, mis ilmneb professor Kaarle Krohnile kirjutatud kirjades (SKS KIA 112:14:1; 112:14:6; 112:14:12).

Mannineni eesmärgid kirjavahetuse valguses

Kuue aastaga jõudis Manninen peaaegu eestistuda. Kettunen (1948: 93) märgib oma lühikeses iseloomustuses Mannineni kohta, et tema teaduslik toodang, „kuna see oli suurelt osalt – au Manninenile! – eestikeelne, ei kaalunud vaekausil piisavalt, kui ta hiljem taotles rahvateaduse professuuri Helsingis”. Pärast ametisse astumist kirjutas Manninen kirju eesti keeles oma väitekirja juhendajale Krohnile (SKS KIA 112:14:20, 112:14:24) ja sõbrale Tallgrenile (KK Coll. 230.6 > AMT 13. VIII 1922; 7. VIII 1923; 16. XI 1923). Esimene eestikeelne kirjutis „Üks Ruhno-neiu” avaldati 4. septembril 1922 Postimehes. Samuti kui teised soome külalisteadlased pidas Manninen loenguid etnograafia dotsendina eesti keeles (Rui 2001: 95, viide 31).

Manninen võttis tänuga vastu muuseumi korraldamise ja seejärel ülikoolis õpetamise ülesanded. Tal oli kolm eesmärki: Eesti Rahva Muuseumi kogude ja näituste korraldamine ja uuendamine, teaduslik uurimistöö välitööde ja muuseumikogude põhjal ning etnograafia eriala tegevuse organiseerimine ülikoolis (Talve 1992: 56–59; Öunapuu 2005: 305–316; Manninen 2005). Erinevalt Soome praktikast tõstis Manninen esile muuseumi ja ülikooli koostöö, luues sel kombel teaduslikku põhja nii muuseumi kui ka ülikooli tegevusele. Teadustöös oli kõige olulisem eesti rahvaelu uurimine võrdlevas perspektiivis ning levikukaartide koostamine. Manninen kujundas rahvusvahelisi teadusvõrgustikke, puutudes kokku nii muuseumide kui ka ülikoolide uurijatega Rootsis, Lätis, Leedus, Saksamaal, kuid ka Ungaris, Poolas, Tšehhis ja hiljem Balkani retkel.

Manninen kohanes hästi Tartu ülikooli- ja muuseumieluga. Muuseumi korraldamine ja näitused olid tema põhiline ülesanne (Talve 1992: 65). Eesti Rahva Muuseumi rahvateadusliku osakonna avamine oli verstaapost ja tööloigu õnnestumise märk. Tee oli siiski konarlik. Mitmetes Tallgrenile saadetud kirjades kahtles Manninen, kas tema jõust piisab nõudliku ülesande täitmiseks. Vahel vaagis ta suurt

vastutust, nagu järgmistes lõikudes tsiteeritud kirjas, vahel töö rohkust („nii on tööd rohkem, kui jaksaks teha”), vahel oma tervise seatud piire (KK Coll. 230.6 > AMT 7. V 1927; 9. XII 1927).

Nüüd on see töö siis tehtud. Eesti rahvas kiidab Sind ja mina samuti, et usaldasid ülesande minule. Olin kergemeelne või lapsik, et julgesin töö vastu võtta. Eks ju, Sina kutsusid mind Eestisse rahvateaduslikke kogusid korraldama. See ei olnud muuseum, kes kutsus. Nii ütleb ka Taara-taat, aga ma ei kahetse hetkegi, et tulin Eestisse!! (KK Coll. 230.6 > AMT 19. XII 1927)

Kui Raadil avati 1927. aasta detsembris Eesti Rahva Muuseumi rahvateadusliku osakonna näitus, kirjutas Manninen kergendunult Tallgrenile:

Sinu südamlük kiri ja õnnitlus mõjusid virgutavalt nagu alati. Küll sul on usku ja inimesearmastust. Näed nii palju head minu raamatus ja – minus. Mis minusse puutub, võtan ühe Sinu adjektiividest omaks. Nimetad mind „targaks” – seda olen kutsunud olla, aga kas see on minu „süü”, et mul on südikus, mis ei luba jätta pooleli, enne kui on vältimatu. Juba pikemat aega olen tundnud selle vältimatuse lähenemist, aga olen „astla vastu takka üles löönud” – senimaani. Küllap oleks julgusega läinud veel mõni aeg, aga kui uni läheb ära, siis annab alla ka kõige isepäisem südikus. Oktoobris olin unepuuduse tõttu kõige väsinum. Magasin peaaegu iga öö rohtudega. Neid on katsetatud igasuguseid ja jõutud üsna tugevate annusteni. Nüüd on selle kandi pealt veidi järele andnud – vahest saatus tahtis, et saaksin muuseumi korraldamise lõpule viia ja andis selle tarbeks und ja ühes sellega jõudu. Minust oleks olnud muserdavalt alandav jätta pooleli, enne kui jõudsin oma esimesele sihile. Nüüd olen võitluses ülekaalus. Sellest alates, kui kunstnik [Anton] Starkopf sai valmis mannekeenide pead, olen olnud õnnelik. Tema töö kroonis minu tööd, mis muidu oleks jäänud tavalisele vaatajale tummaks. Nüüd on riietes elu. Veel kord ütlen, et pead tulid suurepäraselt välja. Need valati elavatelt inimestelt võetud maskide järgi. Oled küllap saanud kutse meie avamisele. Enda ja oma pere poolt kordan siin kutse kõige südamlikumalt üle ja kui tuleksid ja tooksid UTS-i [U. T. Sireliuse] endaga kaasa, oleksin teie ohvri-meelsusest liigutatud.

Aga tööpoolest – mul läks täiesti meelest, et praegu on talv ja jõulupakane. Nagu öeldud, olen nüüd jõudnud oma esimesele sihile. Tundub olevat tööindu ja elutahet. Aga minu kehv füüsis ei kannata. Jaanuari keskel jätan „kõik” ja andun 3–4 kuuks puhkusele. (Reisin, reisime. Lõunasse ja sealt põhja, kui kevad hakkab Soome hangedel sätendama. Tahaksin nii meelsasti elada, aga ei jaksa, enne kui saan jõudu. Sinna pehastus taas mu reis Venemaalegi! Aga ma naljalt ei alistunud, kuni viimaseni uskusin sellessegi. Direktor Bogdanoff tegutses minu heaks Moskvast ja ootamatult saabus Tallinna saatkonnast, ilma et oleksin oma taotlust uuendanud, teade, et minu viisataotlus on rahuldatud. Mul on küll piinlik, aga kõik tuleb kannatada väsimuse tõttu.)

On alles pikalt saanud seekord. Kurvad asjad, kas pole tõsi! Mind lohutab see, et sain oma muuseumi sel aastal valmis (s.o rahvateadusliku osakonna näituseruumid). Seetõttu ei ole mu meel murdunud, olgugi „raudjas” põdur. Jätkugu Sinule kuldset

tervist ja valmiva töö rõõmu kogu eluajaks. Ja rõõmu õpilastest! Palju oled minu peale lootnud – aitäh! Sinu õpilane Ilmari Manninen. (KK Coll. 230.6 > AMT 9. XII 1927)

Mannineni väljendatud väsimus oli seotud tema teise sihi, nimelt teadustööga. 1927. aastal ilmus trükist tema teos „Eesti rahvariiete ajalugu”, mille kohta sõber Tallgren (1927) kirjutas Helsingin Sanomates arvustuse ülistava pealkirjaga „Suurteos Viron kansanpukujen alalta” („Suurteos Eesti rahvariiete vallast”). Samal aastal kirjutas Manninen veel kolm artiklit üsna erinevatel teemadel: „Hannunvaakuna” („Silmusnelinurk”) Kalevalaseura aastaraamatu VII köitesse, „Jõululeibadest ja näärikakkudest Eestis” M. J. Eiseni 70. aasta sünnipäeva albumisse ja „Zur Ethnologie der Einbaumes” („Ühepuupaadi etnoloogiast”, Manninen 1927a) Tallgreni ja Sireliuse toimetatud Eurasia Septentrionalis Antiqua esimesse köitesse. Teaduslike tööde edenemisest informeeris ta pidevalt Tallgreni. Kuigi rahvusvaheliseks kavandatud sarja Eurasia Septentrionalis Antiqua teine toimetaja oli Sirelius, toetas Manninen väljaannet esimesest vihust alates kuni oma surmani nii artikleid kirjutades kui ka teisi valdkonna väljaandeid refereerides. („Õnnitlen sind sel puhul, et oled saanud raha „Euraasia” jaoks. Saagu sellest hiilgav valguse heitja teadusele! Heitku see oma kiired, otse või peegeldusena, Soome hõimu muinsuse saladustesse! – Nagu mainisin, minu artikkel valmib suve algul. Tahan nimelt ise käia üle vaatamas Ema-jõe ruhtesid ja neid pildistada.” KK Coll. 230.6 > AMT 25. II 1926). Teemasid ja arvustuste põhjendusi jagas ta Tallgrenile kirjutatud kirjades (KK Coll. 230.6 > AMT 7. V 1927; 19. X 1927; 19. XII 1927; 25. I 1928).

Mannineni kolmas siht oli ülikooliõpetuse korraldamine. Tartu Ülikooli etnograafia dotsendiks saamine eeldas arvamusi valdkonna asjatundjalt. Manninen oli ise aktiivne ja palus arvamusi oma väitekirja juhendajalt, Helsingi ülikooli rahvaluuleteaduse professorilt Krohnilt ja soome-ugri etnograafia professorilt Sireliuselt. (SKS KIA 112:14:22, 15. V 1924) Tartu Ülikoolist paluti arvamus arheoloogia professorilt Tallgrenilt ja rahvaluuleteaduse professoritelt Walter Andersonilt ja Matthias Johann Eisenilt (Luts 1996: 29).

Täna siiralt teie südamliku kirja ja arvamuse eest, mis saabusid enne teaduskonna koosolekut ja avaldasid mõju minu kasuks. Aitäh! Teaduskond tegi oma otsuse üksmeelselt, otsustades esitada minu etnograafia dotsendiks. Konsistoorium kiidab ilmselt ettepaneku heaks. Edastan – kui see veel sobib – konsistooriumile teie retsensiooni minu väitekirja kohta, mis saabus teaduskonna koosoleku järel. Aitäh retsensiooni eest. Sama postiga sain Sireliuse arvamuse. (SKS KIA 112:14: 23, 28. V 1924)

Manninen pidas oma avaloengu 16. oktoobril 1924 teemal „Etnograafia tegevuspiiridest ja sihtidest Eestis”. Ta jäi Tartu Ülikooli etnograafia dotsendiks kuni Eestist lahkumiseni, pidades loenguid etnoloogiast, eesti rahvariietetest, soome-ugri rahvastest ning nende kalastamis- ja jahiviisidest (Luts 1996: 31–32; Talve 1992: 62). Lisaks võrdlevale meetodile rõhutas Manninen kartograafilise meetodi tähtsust (Talve 1992: 64–65). Oma kirjades Tallgrenile edastas Manninen teateid hiljem eesti etnoloogide esimese põlvkonna moodustanud noorte üliõpilaste Eerik Laiu, Richard

Indreko, Helmi Kurriku, Gustav Ränga ja Ferdinand Leinbocki (aastast 1935 Lin-nus) õpingutest: „E. Laid ja Indreko teevad soome-ugri etnogr. osa *laudatur*’ile. Erik [*sic!*] oli õppinud väga hästi. Leinbock on nüüd siis ülikooli lõpetanud. Magistriks saab jaanuaris: magistritöö valmides.” (KK Coll. 230.6 > AMT 20. X 1926)

Tagasipöördumine Soome

Kas Eesti aastad tähendasid tegutsemist ja samal ajal raske ülesande täitmist? Muu-seumi kogude ja näituste korraldamine, küsitluste ja publitseerimise alustamine tekitasid pingeid. Raskuste võitmine ja kohusetunne juhtisid Mannineni tegevust. Juhtnõör „läbi raskuste tähtede poole” paljastab pürgimuse aina parema ja jätkuva arengu poole: „*Per aspera ad astra!*” (KK Coll. 230.6 > AMT 10. X 1923). Kas tipp pidi tähendama nimelt tulevikus Soome asumist? Tartu Ülikoolil oli tarvis välis-maiseid, sealhulgas soome õppejõude, üksnes piiratud ajaks (Rui 2001: 59). Tagasi-pöördumine Soome kangastus Mannineni meeles, nagu ilmneb Kaarle Krohnile kirjutatust:

Tegelikule muuseumitööle jõudes ja Eesti ainese etnograafiaga tutvudes tunnen endi-sest suuremat vajadust pääseda välismaale. Ma pean tingimata nägema teiste maade muuseume! Olen innustunud, usun kindlalt reisi kasusse. Ilma paarikuise välismaa-reisita jääb minu areng juba järgmisel suvel kängu, ma ei ole Eesti jaoks nii pädev, kui tahaksin, ega küpse õigeks ajaks, et tegutseda soome etnograafia tööpõllul. Minule endale on reisi möödapääsmatus ja kasu nii selge, et olen juba peaaegu kindel, et saan 10 000 Soome margase stipendiumi sügisel Kordelini stipendiumide jaotuses. Nüüd on ju ka „tiitel”. Peale selle olen kindel, et Onu annab oma parima, et aidata kaasa soodsale otsusele minu taotluse kohta. Olete ehk isegi veel sihtasutuses, nii et kirjalik soovitus Teilt ei oleks kohane. Ma ei pea sobivaks paluda stipendiumi Eestist, sest olen siin ainult mõne aasta ja suurema osa oma tööst – ka siin tehtust – ohverdan Soomele. (SKS KIA 112:14:21, 2. VIII 1923)

Eesti Rahva Muuseumi rahvateadusliku näituse avamise järel uuris Manninen võimalusi tagasi pöörduda. Tallgren oli taas asjaga seotud ja võib arvata, et ta oli võtnud ühendust muinasteadusliku komiteega, kus Sirelius täitis riigiarheoloogi kohuseid ja etnograafia osakonna juhataja ametis olid vaheldumisi intendant Albert Hämäläinen ja amanuensis T. I. Itkonen, eelajaloo osakonna juhataja oli Julius Ailio ning ajaloo osakonna juhataja Juhani Rinne (MT 1932: 80). Juhani U. E. Lehto-nen (1972: 128) on juhtinud tähelepanu Tallgreni ja Sireliuse sõbralikele suhetele: nad olid kolleegid nii Helsingi ülikoolis kui ka muuseumis. Mannineni tänukiri Tallgrenile oli kindlasti põhjendatud ja selles kordas Manninen mõtet kodumaale tagasipöördumise olulisusest:

Võta vastu ka minu siiras tänu kogu meie vastu üles näidatud vaeva ja hoolitsuse eest! Äraütlemata rõõm täidab meele kõike seda kogedes. – Nii palju kui on kodumaale

kolimine olnud mulle elu küsimus, olen nüüd valmis võtma vastu saatuse käest seda, mida antakse, ja Sina, vääriline sõber, ei tohi oma meelt meie pärast vaevata, pead seda lubama! Viisin Sinu tervitused Toomemäele ja sõbralikud teated Rütlitele. Olen nende juures viimastel aegadel tihti käinud. Olen õppinud Mimmi Rütlist palju lugu pidama. Hakkan temast täitsa puudust tundma, kui siit lahkuda tuleb. Ta on olnud minu vastu nii emalikult hea.

Oleks küll tõesti tore jõuda sinna aastat alustama, aga nagu öeldud – otsus võetakse siin vastu ilma kurbuseta. – Mimmi Rütli rõõmustas juba eri kombel, kuidas A. M. T. muretsesine „Manninenide eest võib kord lõppeda, kui ta on meid õnnelikult Helsingi kaldale saanud!” Ole siis rõõmsa meelega, et „mured” lähenevad oma lõpule! Südamlikult tervitades I. M. (KK Coll. 230.6 > AMT 13. X 1928)

Väljaspool kogemuskogukonda

1. juhtum. Rahvusmuuseumi etnograafia osakonna juhatajaks

Manninen hoidis ühendust Soomega eelkõige Tallgreni ja Krohni kaudu. Abi ja tuge oli ta vahel palunud ka Sireliuselt, kuigi see suhe jäi ühepoolseks. Teise viisina aitasid sidemeid kodumaaga tugevdada kaastööd ajakirjandusele: Manninen avaldas usinalt artikleid nii Eesti kui ka Karjala teemal ajakirjades ja päevalehtedes ka Eestis viibimise ajal.⁷ Suomen Museo, Kalevalaseura aastaraamat ja Eurasia Septentrionalis Antiqua avaldasid korduvalt Mannineni kirjutisi esemeuurimisest. Muinasmälestiste ühingu sekretär Itkonen oli ajakirja Suomen Museo toimetaja ja palus mitmel puhul Manninenilt kaastöid. Ühendus Itkoneniga püsis ka seoses Eesti Rahva Muuseumi kogudega. Itkonen vahendas muuseumi kogudesse oma venna, jurist Lauri Itkoneni hangitud saami esemeid (ERM Arh 1927–1929 T. Itkonen > IM 90, 192, 196, 201, 424, 433). Soome Muinasmälestiste Ühingu teenekaks liikmeks (sm *työjäsen*) valiti Manninen 1925. aastal ja samal aastal pidas ta seltsi koosolekul ettekande eesti õllekannudest (Itkonen 1925: 77–78).

Pärast oma ülesannete täitmist soovis Manninen kodumaale tagasi pöörduda. See ei olnud siiski iseenesestmõistetav ega lihtne. Helsingi ülikool ja muinasteaduslik komitee, mille alla Soome rahvusmuuseum kuulus, moodustasid oma kogukonna. Eesti aastate jooksul jagas Manninen oma argi- ja pidupäevi eesti kolleegide ja sealsete tudengitega. Ta pidi kohanema ja õppis ära eesti seltskonnas valitsenud tavad. Mannineni sidusid ühised probleemid ja õnnestumised töös kogude ja näitustega ning ülikooli juhtkogudes. Ta integreerus, kasutades eesti keelt suhtlusvahendi ja

⁷ Manninen tutvustas Eesti Rahva Muuseumi tegevust ajakirjas Suomen Museo (Manninen 1923a). Laiemale auditooriumile pani ta kokku vastava tutvustuse ajalehes Uusi Suomi (Manninen 1923b). Välitöökogemuste põhjal rääkis Manninen (1924a, 1924b) Setomaast ehk „Eesti Karjalast”. Kihnu retke tulemuste tutvustus järgnes aastal 1925 (Manninen 1925) ja selle järel käsitlesid kirjutised taas avatud Eesti Rahva Muuseumi (Manninen 1927b), rahvariideid (Manninen 1928) ja rahvakunsti (Manninen 1929b).

oma publikatsioonide keelena ning osaledes kohalikus seltskonnaelus ja ühingute tegevuses.

1928. aastal kandideeris Manninen Soome rahvusmuuseumi etnograafia osakonna juhataja ametisse, teine kandidaat oli Itkonen (Muinaistieteellinen toimikunta 1928a). Kandidaatide kohta arvamuse andjaid oli kaks. Üks neist oli Albert Hämäläinen ja Sirelius pidi olema teine. Õpetaja ja mentor Sirelius vaikis ja Manninen oli selle pärast põhjendatult mures (KK Coll. 230.6 > AMT 13. X 1928). Sirelius oli sel ajal soome etnograafia autoriteet ja rahvusvaheliselt hinnatud teadlane (Lehtonen 1972: 109–111). 1928. aasta oli Sireliuse jaoks kiire: ta täitis 1. aprillini riigiarheoloogi kohuseid ja seejärel tegutses professorina. Samal ajal maalis Akseli Gallén-Kallela rahvusmuuseumi freskosid, mida Sirelius innukalt jälgis. Sirelius osales veel kolmandal soome-ugri kultuurikongressil Budapestis 10.–15. juunil, pidades ettekande soome etnograafiast (Johdanto 1931: 5; Sirelius 1931). Augustis ja septembris oli ta haiguspuhkusel. Kas see võib olla põhjus, miks Sirelius jättis esitamata arvamuse osakonnajuhataja valimisel? Olukord oli vastuoluline. Sirelius hindas Mannineni rahvariiete ja ehitiste uurijana (Sirelius 1931: 151–152). Võib üksnes oletada, kas Sirelius oli solidaarne oma kolleegi Itkoneniga, kellega tal oli ühiseid argikogemusi rahvusmuuseumi etnograafia osakonnas.

Muinasteadusliku komitee ja rahvusmuuseumi kogukonna liikmed moodustasid oma ringkonna, mida võib kutsuda kogemuskogukonnaks. Ella Viitaniemi (2019: 76) määratluse järgi moodustub kogemuskogukond „ühistest kogemustest teatud ühiskondlikus ja sotsiaalses olukorras. Igal indiviidil on isiklikke, üksi või koos kogetud elamusi, mida sõnastatakse ja tõlgendatakse teatud kontekstis. Nendest koos tõlgendatud ja ühistest elamustest ning kogemustest moodustuvad kogemuskogukonnad.” Indiviidid võib oma elukaare jooksul osaleda paljudes kogemuskogukondades (Viitaniemi 2019: 77). Eestis oli Manninen eesti muuseumi- ja ülikoolikogukonna osaline. Siirdumine teise sotsiaalsesse rühma Soomes eeldas taas koos elatud mälestusi, mida tal ei olnud. Kogemuskogukondi uurinud antropoloog Liisa Malkki on järeldanud, et kui kogemus osutus väljaspoolsele võõraks, jäi kogukond suletuks (Malkki 2012: 161–163; vt ka Nevala 2019: 400). Manninenile tundus, et ta oli rahvusmuuseumi töötajatele võõras – kuidas olekski võinud teda ametisse võtta?

Teade amanuensis Itkoneni valimisest tuli kahest allikast. Ajalehest Uusi Suomi sai Manninen lugeda: „Muinasteadusliku komitee etnograafia osakonna juhataja ametisse kandideerisid doktorid T. I. Itkonen ja I. Manninen, ja komitee on otsustanud ameti täitmise kohta riiginõukogule antud arvamuses asetada esimesele kohale dr Itkoneni ja teisele dr Mannineni” (Muinaistieteellinen toimikunta 1928b). Lisaks oli Tallgren arvatavasti andnud teada otsusest kirja teel, nagu nähtub Mannineni kirjavastusest.

Kallis sõber! Täna tuli sinu kiri. Tulemus ei olnud ootamatu. Olin valmistunud kõigeks. Kui kuulsin, et Hämäläinenilt on palutud arvamust, olin kindel, et ta kaldub Itkoneni poole. Ja et ka Meinander ja [Onni] Tarjanne on pooldanud Itkoneni, on loomulik ja inimlik. Itkoneni tuntakse, mind mitte, olen kaugel. Itkonen ja Meinander näevad teineteist iga päev. Sellest kasvab sümpaatiat; kui põhjust antipaatiaks

ei ole. Sellised sümpaatiad ja antipaatiad tähendavad palju, eriti kui puudub täielik valdkondade tundmine; need võivad mõjutada alateadlikultki. (KK Coll. 230.6 > AMT 2. XI 1928 / 2. X 1928)

Manninenile tundus muinasteadusliku komitee lahendus loomulik. Tööelu ühised ülesanded ja toimetused tugevdasid uurijatevahelisi suhteid. Itkonen kuulus muinasteadusliku komitee töötajate hulka, niisamuti nagu arvamuse andja intendant Hämäläinen. Neil oli lähedane suhe etnograafia osakonna juhataja Sireliusega. Itkonen osales muu hulgas soome-ugri püsinäituse ettevalmistustöodes ja korraldas koos Sireliuse ja Sakari Pälisiga suusanäituse 1926. aasta kevadel (Lehtonen 1972: 114–115, 180). Itkonen tegi igal aastal välitöid koos muuseumi teiste amanuensistega. Soome teaduskogukonna võrgustik põhines vaikselt teadmisel, mida Manninenil ei olnud. Osalemine seltside tegevuses oli teine ühendav tegur. Kui Manninen osales Eestis EYS Veljesto (nt 15. XI 1923, KK Coll. 230.6 > AMT 16. XI 1923) ja Õpetatud Eesti Seltsi (nt 4. V 1927, KK Coll. 230.6 > AMT 7. V 1927) koosolekutel Tartus, siis Sirelius oli aastatel 1901–1919 Soome-Ugri Seltsi juhtkonnas raamatukoguhoidja ja tema mantlipärija oli Itkonen (Salminen 2008: 257). Sirelius oli Soome Muinasmälestiste Ühingu esimees aastatel 1922–1929 ja samal ajal oli seltsi sekretär T. I. Itkonen. Kalevalaseura juhtkonnas oli Itkonen aastatel 1919–1929 koos Sireliuse, Pälisi, Tallgreni ja Hämäläinena (Kalleinen 2011: 41–42). Hämäläinen osales aktiivselt muuseumiliidu tegevuses ja oli selle sekretär aastatel 1926–1929. Ta korraldas kaks korda maakonnamuuseumidele muuseumikursusi, mille lektorite hulgas olid lisaks Sireliusele ka Itkonen ja Vahter (Vilkuna 1998: 62).

Vastupidiselt esialgsele teatele valiti osakonna juhatajaks Manninen (MT 1932: 81). Taru Manninen viitas oma kirjas Tallgreni ja Ailio arvamusele, mis toetasid Mannineni (KK Coll. 230.6 > AMT 2. XI 1928 / 2. X 1928). Valimist võis mõjutada lugupidamine Tallgreni vastu mõlemal pool lahte ja Ailio mõjuvõim riigiarheoloogi ja poliitikuna. Väljaspool kogemuskogukonda liikus Manninen õhukesel jään. Muinasteadusliku komitee lõplik otsus võis olla üllatav nii Manninenile kui ka Itkonenile.

Tekib küsimus, kuidas muinasteadusliku komitee lõplik otsus valida Manninen mõjutas Mannineni ja Itkoneni suhteid. Itkonen austas Mannineni tohutut tööd Eesti Rahva Muuseumis ja tema suurt teaduslikku toodangut. Saami kogusid puudutavate kirjade toon on vennalik ja Itkonenile omaselt humoorikas. „Suuremad kirjatööd on mul siin nagu seisakul, trein vaid väikesi laastukesi. Sina tundud endisel viisil töötavat äie auruga ja hoidvat Eesti trükikodasid rakk. Pea ainult meeles, et selle kõrvalt tuleks jõudsalt süüa ja magada.” (ERM Arh 1927–1929: 424 > IM 24. XI 1927) Oma järelehüüetes Itkonenile rõhutasid professor Niilo Valonen (1968) ja Soome muuseumiameti intendant Martti Linkola lisaks asjatundlikkusele tema taktitunnet ja head tahet, milles puudus võistlustahe. „Tema vaimsesse vormi kuulunud peenetundelisus, hillitsetud sarkasm ja suhtelisuse tunnetamisega toonitatud „väljaspoole” hoidsid ta eemal igasugusest akadeemilisest kelkimisest” (Linkola 1991: 117). Mannineni iseloomustasid peaaegu samade sõnadega Tallgren ja Äyräpää: „Ilmari Manninenil oli sirgjooneline, loomulik ja tasane loomus” (Tallgren 1936: 4;

Äyräpää 1935: 4). Kollegiaalne suhe ei tundunud pragunevat hoolimata vastasseisust osakonnajuhataja valimisel. Kui Manninen oli välismaal aastatel 1934–1935, täitis Itkonen etnograafia osakonna juhataja ülesandeid ja andis teada nii eelarve eraldiste kasutamisest kui ka personali muutustest osakonnas.

2. juhtum. Soome-ugri etnograafia dotsendiks saamine Helsingi ülikoolis

Manninenil oli kindel kava kodumaale tagasi pöörduda. Kuna amet muinas-teaduslikus komitees oli tundunud saavutamatu unistuseks, uuris ta juba 1928. aastal võimalust saada Helsingi ülikooli dotsendiks (KK Coll. 230.6 > AMT 2. XI 1928 / 2. X 1928).

Pärast Sireliuse surma täitis soome-ugri etnograafia professori kohuseid Tallgren. Muinasteadusliku komitee loal taotles Manninen 7. septembril 1929 dotsentuuri Helsingi ülikoolis. Asja arutati ajaloo ja keeleteaduse osakonna koosolekul 9. oktoobril. (HY-Arkki, KVA III, 1929, 148–289, Ea 11, 9. X 1929 § 11). Professor Yrjö Wichmann toetas Mannineni taotlust, rõhutades, et suurem osa Mannineni teaduslikest publikatsioonidest kuulub ainelise kultuuri valda. Ta pidas peateoseks eesti rahvariiede ajalugu ja veel oluliseks uurimusi ehitiste kohta ning rahvakunsti käsitlevaid monograafiaid. Oma arvamuse lõpul juhtis ta tähelepanu Mannineni tegevusele Eesti Rahva Muuseumis ja Tartu Ülikoolis. Professor Tallgren tõstis esile Mannineni teedrajavat tööd ja laiahaardelist organiseerimisvõimet eeldavat tegevust Eestis. Samuti kui Wichmann pidas ta Mannineni keskseks teoseks eesti rahvariiede ajalugu, kuid andis ka ülevaate Mannineni varasemast Karjalat puudutavast mitmekülgsest uurimistööst. Tallgren märkis lõpuks Mannineni dotsenditööd Tartu Ülikoolis ja tema võimet kasvatada uut uurijate põlvkonda. Manninen pidas oma prooviloengu soome-ugri rahvaste algelisest toidumajandusest ja see kiideti heaks. (HY-Arkki, KVA III, 1929, 148–289, Ea 11, 31. X 1929, 295/1929)

Dotsendina jõudis Manninen kaks aastat täita etnograafia professori kohuseid. Samuti kui Sirelius pidas ta loenguid soome-ugri etnograafiast soome keele ja kirjanduse üliõpilastele. 1930. aastast alates eemaldus Manninen Sireliuse pärandist ja hakkas pidama loenguid eesti etnograafiast, keskendudes ainelisele kultuurile. Kesk- sed teemad olid eesti rahvariided ja rahvapärane ehituskunst. 1932.–1933. õppeaastal oli uueks teemaks rahvapärane haiguste käsitus (Ohjelma 1931: 29, 1932: 28, 1933: 29).

3. juhtum. Soome-ugri etnograafia professor

Soome-ugri etnograafia professori ameti valdkonda kuulus „esmajoones soome-ugri rahvaste aeline kultuur ning tavad, niivõrd kui neid ei ole tarvis lugeda rahva- luulesse või rahvausku kuuluvateks” (Lehtonen 1972: 105).

Rahvusaate toel asutati Helsingi ülikoolis uued professuurid: soome-ugri etnograafia (aastal 1921), Soome ja Põhjamaade arheoloogia (1921) ning Soome ajalugu (1930) (Michelsen 2002: 157). Etnograafia oli alul kuulunud soome keele ja

kirjanduse õppetooli alla. Soome-ugri etnograafia professori ametikoha profiil sobitati Sireliuse uurimisainega ja ühtlasi jäeti selle piiridest välja rahvaluule uurimine, et Kaarle Krohn oma professuuri ei kaotaks (Sääskilahti 1997: 15). Sirelius oleks eelistanud õppetooli nimetuseks „soome-ugri ja võrdlev etnograafia”, kuid siiski jäeti „võrdlev” toonase haridusministeeriumi ettepanekul nimetusest välja. Nina Sääskilahti (1997: 14) tõdeb, et teaduspoliitika üldine suund võib mõjutada otsuseid kollektiivsete teaduskogukondade ja üksikisikute teaduslikes uuringutes. Olulisimaks peeti soome kultuuri uurimist (Sääskilahti 1997: 16, viide 7).

Soome-ugri etnograafia dotsendina täitis Manninen professori kohuseid pärast Sireliuse surma muinasteadusliku komitee loal oma etnograafia osakonna juhataja ülesannete kõrvalt. Albert Hämäläinen oli niisamuti soome-ugri etnograafia dotsent ja muinasteadusliku komitee intendant. Professori ametikoha konkurss kuulutati välja 22. oktoobril 1929. Kandidaatide Hämäläineni ja Mannineni sobivuse hindamise protsess kestis rohkem kui aasta ning see lõppes Hämäläineni ametisse määramisega 24. oktoobril 1931.

Helsingi ülikooli ajaloo ja keeleteaduse komitee liikmed vaagisid koosolekult koosolekule kandidaatide teadustöid ja sobivust professori ametisse. Kuigi Manninen oli professori kohuseid täitnud, ei kuulunud selle töö hindamine otsustajate ülesannete hulka.

Hindajateks valiti soome-ugri usundi uurimise dotsent ja sotsioloogia professor Uno Harva (aastani 1927 Holmberg) Turu ülikoolist, Helsingi ülikooli Põhjamaade kultuuriloo dotsent ja Åbo Akademi Põhjamaade kultuuriloo ja rahvakultuuri uurimise (rts *nordisk kulturhistoria och folklivsforskning*) õppetooli hoidja Gabriel Nikander ning amanuenssis Itkonen Helsingist. Tallgren saatis samuti oma arvamuse teaduskonna komitee esindajana. Mõlema kandidaadi väitekirja osutus probleemseks. Mannineni rahvapäraseid ravikombeid puudutava töö kohta tõdeti, et see jääb valdkonna piiridest välja, kuna kuuluvat usundiuurimisse. Hämäläineni väitekirjas nähti nõrkusi, kuigi teema – mordvalaste, maride ja udmurtide pulmakombed – leiti rahvakombeid tutvustavana etnograafia valdkonda sobivaks. Vastamisi oli kaks tugevat arvamust. Itkonen hindas Hämäläineni teadustööd märkimisväärselt kõrgetasemeliseks. Tallgren omakorda asus Mannineni poolele kandidaadi analüütilise ja organisatoorse võimekuse ning mitmekülgse teadustöö tõttu. Komitee tõstis esile Hämäläineni teaduslikku pädevust. Tallgren, idamaade kirjanduse professor ning ajaloo ja keeleteaduse osakonna dekaan Knut Tallqvist ja neile lisaks üldajaloo professor Gabriel Rein avaldasid kahtlusi peamiselt Hämäläineni pedagoogiliste võimete kohta.

Komitee liikmete põhjendusi ja mõlema kandidaadi kaebekirju lugedes tundub, et Hämäläineni juures hinnati teadustööd ning Mannineni juures seevastu Tallgreni rõhutatud tegutsemist. Etnograafia oli oluline tegur noore vabariigi soomluse määratluses. Ülikooli juhtkonnas oli esikohal kakskeelse Soome kui tsiviliseeritud riigi idee. Suhteid läänega peeti olulisemaks kui kultuurisidemeid Eesti või Ungariga. Samal ajal toetasid noored ehk üliõpilaskond ülikooli täielikku soomestamist ja „soome rahvusriiki”, nagu nägi ette aastal 1922 asutatud Akadeemilise Karjala Seltsi (AKS) ideoloogia. (Klinge 1978: 97; Klinge jt 1990: 54–55, 69, 71) Ajaloolane Toivo

Nygård (1978: 192) on tõdenud, et ajavahemikul 1929–1932 sai üldiseks viitamine AKS-i algupärasele programmile: Suur-Soome teostamisele riiklike lepingute ja kultuurisidemete abil. Kunstiajaloolane Timo Huusko (2023: 33) on arvanud, et „soomlaste Eesti-huviga segunes Helsingi ülikoolis 1920. aastate lõpul ka Suur-Soome ideoloogia, milles Soomest lähtudes sooviti määratleda lähedaste oletatud sugulasrahvaste, isegi Eesti, kuulumine Soome juhitud kultuurilisse ja poliitilisse tervikusse”. Hõimuaate toetaja folklorist Elsa Enäjärvi-Haavio sõnastas selgelt Eesti teadusliku positsiooni Soome vaatenurgast: võrdväärse koha asemel pidas ta Eestit vastavalt Suur-Soome aatele „oluliseks lisanduseks Soome jõule” (Enäjärvi 1929: 78; vt ka Huusko 2023: 36).

Wichmann ja Tallgren olid kursis Eesti ja sealse teaduseluga. Suurele osale komitee liikmetest oli Eesti ja eesti kultuur võõras või poliitiliselt negatiivse värvinguga. Soome roll oli suure venna oma ja ühtlasi ilmnas üleolek ning tundmatu kultuuri halvustamine. Soomlaste Eestit alavääristavast suhtumisest on rääkinud ka Tartu Ülikooli pikaajaline õppejõud (1919–1928), ajaloolane Arno Rafael Cederberg:

Võib märgata, et Eesti ja eriti Tartu Ülikool on väga hea meelega soovinud luua suhteid soomlaste ja Soome teadusega, aga tuleb ka mõõnda, et Soome ja soomlased ei ole selles suhtes võib-olla teinud kõike, mida vähemalt meie, Eesti sõbrad, oleksime oodanud. Ja kas ma eksin, kui arvan olevat tähele pannud, et siin kõigist kaunistest sõnadest hoolimata suhtutakse mõnevõrra ükskõikselt eestlastesse ja arvatavasti ka eestlaste teaduslikku tegevusse. Taban ehk märki, kui ütlen, et Rootsi ja rootslased on viimasel ajal näidanud üles palju suuremat huvi eestlaste vastu kui soomlased. (Suomalaiset tieteilijät Tarton yliopistossa 1928)

Seppo Zetterbergi (2004: 64–65) iseloomustuse järgi olid ametlikud suhted 1930. aastatel jahedad ja neil oli isekuse värving. Hõõrumist tekitasid muu hulgas sala-piiritusevedu ja soomlaste Saksa-sümpaatiad. Kari Alenius (1997: 24, 2002: 56, 58) on rõhutanud, et Soome ja Eesti suhe ei põhinenud võrdsusel. Eesti keelde võeti soome laensõnu ja soome kirjandust tõlgiti eesti keelde, aga mitte vastupidi. 1920. aastatest alates tõusis esile Soome majanduslik tugevus ja ühtlasi üleolek, mille kõrvalsaadus oli kultuuriline kolonisatsioon.

Teaduspoliitika võis kaude mõjutada ka etnograafia uurimisvälja, mis oli pärast Venemaa piiride sulgumist muutuste järgus. Väli liikus Soome, Eesti ja eesti-uuringud jäid sellest väljapoole. Mannineni teadustöö raskuspunktid olid Eesti ja Karjala. Hämäläineni uurimisväljaks olid Venemaal elavad mordvalased, marid ja udmurdid ning piiri sulgumise järel metsasoomlased ja Kesk-Soome. Kas võis olla küsimus ida ja lääne vastandamises? Kas oleks liiga julge väita, et 1930. aastate teaduspoliitiline hoiak võis varjatuna viia Hämäläineni soosimiseni? Mainitagu huvitava näitena, et muinasmälestiste ühingu kunstiajalooliste uurimisretkede eesmärk oli näidata Soome ühendusi läänega (Valkeapää 2020: 225).

Komitee liikmete esitatud arvamustest nähtub, et Mannineni ja Hämäläineni vahe jäi juuspeeneks. Negatiivne arvamus Eesti kohta ja probleemne suhtumine

Ida-Karjalasse võis avaldada varjatud mõju. Teine huvitav seik puudutab professori ameti sisu. Soomes oli suurem kaal teaduslikel teenetel, Eesti ülikoolis hinnati ka pedagoogilisi oskusi. Mannineni võimeid õppejõuna tunnustati, aga siiski ei peetud neid oluliseks – teaduslik usutavus kaalus rohkem. Cederbergi hinnangul oli Tartu Ülikoolis oluline pedagoogiline väärtus, mis põhines professori ja üliõpilase omavahelisel suhtlusel (Suomalaiset tieteilijät Tarton yliopistossa 1928). Mannineni tegevus Eestis ja tema panus Soome rahvusmuuseumi etnograafia osakonna juhatajana näib olevat pärinud tunnustust. Paistab, et eesti rahvakultuuri teaduslik uurimine seevastu ei saanud selles valguses samasugust heakskiitu.

Uurija positsioon

Uurimisobjektide mitmekesisus määrab ühtlasi uurimisväljad. Nagu Outi Fingerroos ja Jukka Jouhki (2018: 79) märgivad, „uurimisobjekti valikut ei piira aeg ega koht”. Mannineni uurimisobjektid varieerusid ajaloost rahvamajanduseni, usundist esem uurimiseni. Esimene uurimisväli oli sünnikoht ehk Põhja-Karjala ning Karjala laiemas mõttes, sealhulgas Aunuse ja Valge mere Karjala. Teine väli oli Eestis. Kolmas füüsiline väli oli Soomes, ameti pärast kõigepealt Naantalis ja hiljem rahvusmuuseumi etnograafia osakonna juhatajana Lääne- ja Põhja-Soomes.

Peale ette võetud välitööde oli veel neljas väli, kujutletav soome-ugri rahvaste väli, mis oli Manninenile kättesaadav ainult esemete, muuseumikogude kujul. Välja võib määratleda kui materjalidest moodustuvat ruumi, mis on pigem abstraktne kui füüsiline koht (Marcus 2007: 1130–1131; Hämeenaho, Koskinen-Koivisto 2018: 12–13). Omaenda välitööde juurde saab alati tagasi pöörduda: märkmed ja fotod või muu visuaalne materjal teeb võimalikuks interaktsioone uuesti üle vaadata ja tõlgendada. Seevastu muuseumikogudest moodustunud väli põhineb teiste inimeste hinnangutel ja tähelepanekutel, sest füüsiline väli ise oli näiteks Manninenile kättesaamatu. Sellegipoolest põhinevad muuseumides leiduvad materjalid, nagu muudki arhiiviallikad, uurijate tähelepanekutel ja selgitustel ja nii sobisid need Manninenile uurimisväljaks. Mannineni soome-ugri väli vastas suurel määral Fingerroosi ja Jouhki (2018: 83) pakutud määratlusele, milles nähakse välja uurimismaterjalide vahelise dialoogi ja protsessina (vt ka Kotilainen 2018).

Kahe maailmasõja vahelisel ajal oli olulisim soome etnograafia uurimine: väli liikus laialt soome-ugri rahvaste asualalt kodumaale. Selles valguses ei osutunud eesti teemade uurimine Soomes huvitavaks. Teaduspoliitilist otsust mõjutasid ülikooli eesmärgid soomluse kantsina. 1930. aastatel edendati tugevalt soome keele positsiooni ülikoolis. Nagu Martti Haavio ja Elsa Enäjärvi-Haavio näitasid, ei olnud Eestil mõjukat rolli Suur-Soomes aates. Üleolev roll oli omaks võetud ning seda nähti nii tugevana, et isegi ajalehed Ylioppilaslehti ja Ilkka kritiseerisid soomlaste kolonialistlikku hoiakut oma vennasrahva vastu. Nii Soomes kui ka Eestis väljendatud arvamustes esines samuti kriitikat selle kohta, et Soomes kiputi suhtuma Eestisse „vanema venna” eestkostega. (Klinge 1978: 192; Ylioppilaat ja poliitikka 1934; Pohjois-pohjalainen osakunta 1934)

Soome etnograafia väljal mindi Mannineni Eesti-teemalistest uurimustest mööda kui üksikisiku tegevusest. Soome-ugri etnograafia uurimiseõuetele Eesti-teemalisi uurimusi vastavaks ei peetud. Hämäläinen õigustas professorina soome-ugri etnograafiat (Hämäläinen 1933: 14–18). Manninen (1934: 1) soovust ütle lahti soome-ugri rahvaste ühisest kultuuripärandist. Rahvusemuuseumi etnograafia osakonna juhatajana juhtis Manninen valdkonda Eesti kogemustest tuttava tegevuse kaudu. 1929. aastal avas ta muuseumis eesti rahvakunsti ja 1931. aastal ungari näituse. Manninen sai Soome-Ugri Seltsi ja Soome teaduste akadeemia liikmeks ning pidas mõlemas ettekande. Aastal 1932 avaldati tema kirjutis karjala esemekultuurist esinduslikus kogumikus „Karjalan kirja” („Karjala raamat”). Järgmisel aastal tuli trükist eesti esemekultuuri uurimuse „Die Sachkultur Estlands” („Eesti esemekultuur”) teine osa. Tema viimaseks suurtööks jäi sarja „Suomen suku” kolmas köide (1934), kuhu Manninen kirjutas ülevaated soome-ugri rahvaste riietest. Uue valdkonna hõlvamisena terendas ornamendiuurimine, mis jäi siiski pooleli varase surma tõttu. Äyräpää (1935: 3) sõnad tabasid märki: „Võimalused teha tööd meie idapoolsete hõimurahvaste hulgas olid muutunud märgatavalt ahtamaks. Aga ainulaadne võimalus pühenduda eesti rahvapärasele kultuurile pakkus talle uue, veel vähe kintud ja ootamatult viljakaks osutava tööpõllu.” Ilmari Manninen lunastas endale koha soome etnograafias. Ta oli eesti etnograafia väljal teerajaja ja võttis kartmatult vastu uusi avanevaid võimalusi metoodiliselt ja inimlikult.

Soomekeelsest käsikirjast tõlkinud
OTT HEINAPUU

ARHIIVIALLIKAD

ERM Arh = Eesti Rahva Muuseumi arhiiv

Eesti Rahva Muuseum, sissetulnud kirjad 1927–1929.

HY-Arki = Helsingin yliopiston keskusarkisto (Helsingi ülikooli keskarhiiv)

KVA III Ea 17 Hist.-kielietiet. osasto Ehdollepano 2.5.1931 § 8.

KK = Kansalliskirjasto (Soome rahvusraamatukogu)

Coll. 230.6 A. M. Tallgrenin (AMT) kirjeenvaihto. Saapuneeet kirjeet. Ilmari Manninen > A. M. Tallgren.

SKS KIA = Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kirjallisuuden ja kulttuurihistorian kokoelma (Soome Kirjanduse Seltsi kirjanduse ja kultuuriloo kogu)

Kirjekokoelmat, Kaarle Krohnin arkisto 112: 14:1–29.

Taru Mannineni eraarhiiv

Kirjad Ilmari Manninenile 1934–1935.

KIRJANDUS

Ahtiainen, Pekka; Tervonen, Jukka 1996. Menneisyyden tutkijat ja metodien vartijat. Matka suomalaisen historiankirjoitukseen. (Käsikirjoja 17:1.) Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.

- Alenius, Kari 1997.** Veljeskansojen kahdet kasvot. Naapurimaa-kuva. – Virallista politiikkaa, epävirallista kanssakäymistä. Suomen ja Viron suhteiden käännekohtia 1860–1991. Toim Heikki Roiko-Jokela. Jyväskylä: Atena Kustannus Oy, lk 13–30.
- Alenius, Kari 2002.** The images of neighbours: Estonians and their neighbours. Tlk Markku Niskanen, Karen Niskanen. – Looking at the Other – Historical Study of Images in Theory and Practise. (Acta Universitatis Ouluensis, B Humaniora 42.) Toim K. Alenius, Olavi K. Fält, Seija Jalagin. Oulu: Oulun yliopisto, lk 53–72.
- Enäjärvi, Elsa 1929.** Ei enää haaveiluja, vaan tekoja. Eestiläisen taidenäyttelyn aikaan. – Nuori Voima, kd 21, nr 3–4, lk 77–78.
- Fingerroos, Outi; Jouhki, Jukka 2018.** Etnologinen kenttätö ja tutkimus: metodin monimuotoisuuden pohdintaa ja esimerkkitapauksia. – Moniulotteinen etnografia. (Ethnos-toimite 17.) 2. tr. Toim Pilvi Hämeenaho, Eerika Koskinen-Koivisto. Helsinki: Ethnos ry, lk 79–108.
- H. F–s 1919.** Viron näyttely Kansallismuseossa. – Uusi Suomi 22. I, lk 6.
- Hirsjärvi, Auvo 1957.** Veröffentlichungen von Ilmari Manninen. – Kansatieteellinen arkisto 13. Helsinki: Suomen Muinaismuistoyhdistys, lk 179–190.
- Huusko, Timo 2023.** Suomen sillan rakentajat ja hävittäjät. Heimoaate, kulttuurimorfologiat ja 'eurooppalaisuus' Viron taiteen näyttelyn kontekstissa vuosina 1929–1930. – Kuvia lähellä. Taidehistoriallisia tulkintoja ja tutkimusasetteita. (Taidehistoriallisia tutkimuksia 53.) Peatoim Anna Ripatti. Helsinki: Taidehistorian Seura, lk 32–46.
<https://doi.org/10.23995/ths.673.c1178>
- Hämeenaho, Pilvi; Koskinen-Koivisto, Eerika 2018.** Etnografian ulottuvuudet ja mahdollisuudet. – Moniulotteinen etnografia. (Ethnos-toimite 17.) 2. tr. Toim P. Hämeenaho, E. Koskinen-Koivisto. Helsinki: Ethnos ry, lk 7–31.
- Hämäläinen, Albert 1933.** Suomalaisen-ugrilaisen kansatieteen alasta ja tehtävästä. Esitelmä virkaanastujaisissa 3.2.1932. – Kalevalaseuran vuosikirja, kd 13, lk 7–21.
- Itkonen, T[oi]vo Immanuel 1925.** Suomen Muinaismuistoyhdistyksen vuosikertomus toimivuodelta 7.5.1924–7.5.1925. – Suomen Museo, kd 32, lk 76–78.
- Johdanto 1931** = Fennougrica III. Suomalais-ugrilainen kulttuurikongressi. Soome-ugri hariduskongress. Finnugor közművelődési kongresszus. Budapest: Franklin-társulat nyomdaja, lk 3–8.
- Kalleinen, Kristiina 2011.** Kansallisen tieteen ja taiteen puolesta. Kalevalaseura 1911–2011. (Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 1307.) Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Kalevalaseura.
- Karjahärm, Toomas 1997.** Venäjän varjossa Suomi ja Viro Venäjän naapureina. – Virallista politiikkaa, epävirallista kanssakäymistä. Suomen ja Viron suhteiden käännekohtia 1860–1991. Toim Heikki Roiko-Jokela. Jyväskylä: Atena Kustannus Oy, lk 31–62.
- Kettunen, Lauri 1948.** Tieteen matkamiehen uusia elämyksiä. Murrosvuodet 1918–1924. Helsinki: WSOY.
- Klinge, Matti 1978.** Itsenäisen Suomen ylioppilaat. Ylioppilaskunnan historia. 4. kd. 1917–1960. Helsinki: Helsingin yliopiston ylioppilaskunta, Gaudeamus.
- Klinge, Matti; Knapas, Rainer; Leikola, Anto; Strömberg, John 1990.** Helsingin yliopisto 1640–1990. 3. kd. Helsingin yliopisto 1917–1990. Helsinki: Otava.

- Kotilainen, Sofia 2018.** Monikerroksisten muistelu- ja tallennusprosessien vaikutus muistitiedon tulkintaan etnografisessa historian tutkimuksessa. – Moniulotteinen etnografia. (Ethnos-toimite 17.) 2. tr. Toim Pilvi Hämeenaho, Eerika Koskinen-Koivisto. Helsinki: Ethnos ry, lk 153–181.
- Lehtinen, Ildikó 1996.** „Kirjoittamaton päiväkirja”. Ilmari Mannisen Unkarin matka syksyllä 1934. – Suomen Museo, kd 103, lk 119–166.
- Lehtonen, Juhani U. E. 1972.** U. T. Sirelius ja kansatiede. (Kansatieteellinen arkisto 23.) Helsinki: Suomen Muinaismuistoyhdistys.
- Linkola, Martti 1991.** T. I. Itkonen 1891–1968. – Suomen Museo, kd 98, lk 117–120.
- Luts, Arved 1996.** Ilmari Manninen Tartu Ülikooli õppejõuna. – Eesti Rahva Muuseumi aastaraamat XLI. Peatoim Heiki Pärdi. Tartu: Eesti Rahva Muuseum, lk 25–39.
- Malkki, Liisa 2012.** Kulttuuri, paikka ja muuttoliike. Toim Laura Huttunen. Tampere: Vastapaino.
- Manninen, Ilmari 1918.** Suomen ja Venäjän välisen rajan historiaa. – Valvoja, kd 38, nr 9–10, lk 423–433.
- Manninen, Ilmari 1920.** Naantalin museo. – Suomen maaseutumuseoita. (Kotiseutu 11.) Toim Aarne Michaël Tallgren, Erik Anton Virtanen. Jyväskylä: Gummerus, lk 39–42.
- Manninen, Ilmari 1922.** Pohjoisen Karjalan vanhanaikainen talous historiallisten lähteiden mukaan. (Historiallisia tutkimuksia 5.) Helsinki: Suomen historiallinen seura.
- Manninen, Il[imari] 1923a.** Viron kansallismuseo. Eesti Rahva Muuseum. – Suomen Museo, kd 30, lk 12–22.
- Manninen, Il[imari] 1923b.** Viron kansallismuseo. Eesti Rahva Muuseum. – Uusi Suomi. Sunnuntailiite 20. V, lk 10.
- Manninen, Il[imari] 1924a.** Setunmaa ja Karjala. – Uusi Suomi. Sunnuntailiite 10. II, lk 6–7.
- Manninen, Il[imari] 1924b.** Setunmaa – Wiron Karjala. 1–3. – Karjalainen 17. I, lk 1, 3; 24. I, lk 1, 3; 31. I, lk 1, 3.
- Manninen, Il[imari] 1925.** Erakkojen saarella. Kolme päivää Kihnussa. – Uusi Suomi. Sunnuntailiite 30. VIII, lk 1–3.
- Manninen, Il[imari] 1927a.** Zur Ethnologie des Einbaumes. – Eurasia Septentrionalis Antiqua, nr 1, lk 4–17.
- Manninen, Il[imari] 1927b.** Viron kansallismuseon valmistuttua. – Uusi Suomi 28. XII, lk 10.
- Manninen, Il[imari] 1928.** Wirolaisia kansanpukuja. – Suomen Kuvalehti, kd 12, nr 5, lk 154–157.
- Manninen, Il[imari] 1929a.** Uuno Taavi Sirelius †. – Historiallinen Aikakauskirja, kd 27, nr 3, lk 238–241.
- Manninen, Il[imari] 1929b.** Virolaisesta kansantaiteesta. – Uusi Suomi 3. III, lk 16.
- Manninen, Il[imari] 1932.** Karjalaisten puvustosta. – Karjalan kirja. 2. tr. Toim Iivo Härkönen. Porvoo: WSOY, lk 383–404.
- Manninen, Il[imari] 1934.** Johdanto. Puvut. – Suomen suku. III kd. Toim A[rtturi] Kannisto, E[emil] N[estor] Setälä, U[uno] T[aavi] Sirelius, Yrjö Wichmann. Helsinki: Kustannus-osakeyhtiö Otava, lk 1–2, 296–338.
- Manninen, Ilmari 2005.** On the aims and limits of ethnography in Estonia: Opening lecture given on 16 October 1924 at the University of Tartu. – Studies in Estonian Folkloristics

- and Ethnology: A Reader and Reflexive History. Toim Kristin Kuutma, Tiiu Jaago. Tartu: Tartu University Press, lk 317–326.
- Marcus, George E. 2007.** Ethnography two decades after Writing Culture: From the experimental to the baroque. – *Anthropological Quarterly*, kd 80, nr 4, lk 1127–1145.
<https://doi.org/10.1353/anq.2007.0059>
- Michelsen, Karl-Erik 2002.** Tiede rauhan ja sodan vuosina. – Suomen tieteen historia. 4. kd. Suomen tieteen ja tutkimuksen historia 1880-luvulta lähtien. Peatoim Päiviö Tommila, toim Allan Tiitta. Helsinki: WSOY, lk 148–219.
- MT 1922** = Muinaistieteellisen toimikunnan vuosikertomukset vuosilta 1916–1920. (Analecta Archaeologica Fennica 6.) Helsinki: Muinaistieteellinen toimikunta.
- MT 1931** = Muinaistieteellisen toimikunnan vuosikertomukset vuosilta 1921–1925. (Analecta Archaeologica Fennica 7.) Helsinki: Muinaistieteellinen toimikunta.
- MT 1932** = Muinaistieteellisen toimikunnan vuosikertomukset vuosilta 1926–1930. (Analecta Archaeologica Fennica 8.) Helsinki: Muinaistieteellinen toimikunta.
- Muinaistieteellinen toimikunta 1928a.** – Helsingin Sanomat 8. IX, lk 3.
- Muinaistieteellinen toimikunta 1928b.** – Uusi Suomi 2. XI, lk 4.
- Nevala, Seija-Leena 2019.** Pikkulotat ja Sotilaspojat kokemusyhteisöinä toisen maailmansodan aikana ja sen jälkeen. – *Eletty historia. Kokemus näkökulmana menneisyyteen*. Toim Johanna Annola, Ville Kivimäki, Antti Malinen. Tampere: Vastapaino, lk 397–428.
- Niinistö, Jussi 2005.** Heimosotien historia 1918–1922. (Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 1007.) Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Nygård, Toivo 1978.** Suur-Suomi vai lähiheimolaisten auttaminen. Aatteellinen heimotyö itsenäisessä Suomessa. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otava.
- Ohjelma 1931** = Ohjelma lukuvuodeksi 1931–1932. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Ohjelma 1932** = Ohjelma lukuvuodeksi 1932–1933. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Ohjelma 1933** = Ohjelma lukuvuodeksi 1933–1934. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Pohjois-pohjalainen osakunta hyväksyy edustajainsa menettelyn 1934.** – Uusi Suomi 12. IV, lk 5.
- r. 1919.** Virolainen näyttely Kansallismuseossa. – Helsingin Sanomat 23. I, lk 9.
- Rinne, Juhani 1917.** Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Vuosikertomus 7.5.1916–7.5.1917. – Suomen Museo, kd 24, nr 3–4, lk 64–70.
- Rui, Timo 2001.** Ulkomaiset tiedemiehet Tarton yliopistossa ja virolaisten opintomatkat ulkomaille 1919–1940. (Historian tutkimuksia 21.) Joensuu: Joensuun yliopisto.
- Salminen, Timo 2008.** Aatteen tie. Suomalais-Ugrilainen Seura 1883–2008. (Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1172.) Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Salminen, Timo 2014.** Kollegat, ystävät ja kiistakumppanit. Suomalaisen arkeologien kansainväliset yhteydet 1870–1950. (Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja 122.) Helsinki: Suomen Muinaismuistoyhdistys.
- Selinheimo, V.; Vahter, Tyyni 1920.** Suomen Muinaismuistoyhdistyksen jäsenluettelo touku-kuussa 1920. – Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja, nr 30, lk 227–267.
- Sirelius, U[uno] T[aavi] 1919.** Vironnäyttely Kansallismuseossa. – *Valvoja*, kd 39, nr 2, lk 68–73.
- Sirelius, U[uno] T[aavi] 1931.** Die ethnographische Forschung in Finnland. – *Fenno-Ugrica* III. Suomalais-ugrilainen kulttuurikongressi. Soome-ugri hariduskongress. Finnugor közművelődési kongresszus. Budapest: Franklin-társulat nyomdaja, lk 140–154.

- Stenfors, Piia 2007.** Suomalainen kotiseutuliike 1899–1944. (Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 1135.) Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Suomalaiset tieteilijät Tarton yliopistossa 1928.** – Helsingin Sanomat 7. X, lk 6.
- Sääskilahti, Nina 1997.** Kansa ja tiede. Suomalainen kansatiede ja sen kohde 1800-luvulta 1980-luvulle. (Jyväskylän yliopisto, etnologian laitos. Tutkimuksia 31.) Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Zetterberg, Seppo 2004.** Samaa sukua, eri maata. Viro ja Suomi – historiasta huomiseen. (EVA raportti.) Helsinki: Elinkeinoelämän valtuuskunta.
- Tallgren, A[arne] M[ichaël] 1919.** Suomen Muinaismuistoyhdistyksen vuosikertomus toimivuodelta 7.5.1918–7.5.1919. – Suomen Museo, kd 26, lk 27–43.
- T[allgren], A[arne] M[ichaël] 1927.** Suurteos Viron kansanpukujen alalta. – Helsingin Sanomat 10. XII, lk 10.
- T[allgren], A[arne] M[ichaël] 1936.** † Ilmari Manninen. – Eurasia Septentrionalis Antiqua, nr 10, lk 1–4.
- Talve, Ilmar 1992.** Ilmari Manninen in Finland and Estonia. – *Pioneers: The History of Finnish Ethnology.* (Studia Fennica Ethnologica 1.) Toim Matti Räsänen. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, lk 50–76.
- Talvio, Tuukka 2016.** Suomen kansallismuseo. Ikkuna menneeseen ja tulevaan. (Museoviraston julkaisuja 7.) Helsinki: Museovirasto.
- Tammemäe, Sten-Erik 2020.** Suomen ja Viron tieteellisen yhteistyön muodot maailmansotien välisenä aikana. – *Faravid. Historian ja arkeologian tutkimuksen aikakauskirja*, nr 49, lk 85–110.
- Tammemäe, Sten-Erik 2025.** Teadussild üle Soome lahe. Eesti-Soome teadussuhted 1918–1940. (Dissertationes historiae Universitatis Tartuenss 61.) Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Valkeapää, Leena Elina 2020.** Saman taiteen lapset. Suomen Muinaismuistoyhdistyksen taidehistorialliset tutkimusretket 1871–1902. (Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja 124.) Toim Tuukka Talvio. Helsinki: Suomen Muinaismuistoyhdistys.
- Valonen, Niilo 1968.** T. I. Itkonen (in memoriam). – *Virittäjä*, kd 72, nr 3, lk 293–295.
- Viitaniemi, Ella 2019.** Muurarimestari Kustaa Stenman ja katumaton maailma. Pietismi, kirjoittaminen ja kokemusten siirtäminen länsiuomalaisella maaseudulla 1700-luvun jälkipuoliskolla. – *Eletty historia. Kokemus näkökulmana menneisyyteen.* Toim Johanna Annola, Ville Kivimäki, Antti Malinen. Tampere: Vastapaino, lk 75–112.
- Vilkuna, Janne 1998.** 75 vuotta museoiden hyväksi. Suomen museoliitto 1923–1998. (Suomen museoliiton julkaisuja 45.) [Helsinki:] Suomen museoliitto.
- Vilkuna, Kustaa 1935.** Ilmari Manninen (in memoriam). – *Virittäjä*, kd 39, nr 3, lk 393–395.
- Vilkuna, Kustaa 1937a.** † Ilmari Manninen. – *Anzeiger der Finnisch-Ugrischen Forschung*, kd 24, lk 54–57.
- [Vilkuna, Kustaa] 1937b.** Ilmari Mannisen muisto. – *Kotiseutu*, nr 1, lk 1–2.
- Õunapuu, Piret 2005.** Ilmari Manninen: Mapping the study of material culture. – *Studies in Estonian Folkloristics and Ethnology: A Reader and Reflexive History.* Toim Kristin Kuutma, Tiiu Jaago. Tartu: Tartu University Press, lk 305–315.
- Ä[yräpää], Aarne 1935.** Ilmari Manninen †. – Suomen Museo, kd 42, lk 1–4.

Ylikangas, Heikki (toim) 1993. Vaikea totuus. Vuosi 1918 ja kansallinen tiede. (Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 603.) Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
Ylioppilaat ja politiikka 1934. – Ilkka 11. IV, lk 1.

Ildikó Lehtinen (sünd 1948), PhD, Helsingin yliopiston kulttuurintutkimuksen osastolla soome-ugri etnoloogia dotsent (Unioninkatu 38, 00170 Helsinki, Finland), ildikolehtinen@gmail.com

In the shadow of Greater Finland: The framework of Ilmari Manninen's scholarly work in Finland

Keywords: Finno-Ugric ethnography, close reading, tacit knowledge, field, community of experience, community of memory, evaluation

The objective of this article is to examine Ilmari Manninen's position within Finnish ethnology on the basis of archival sources. The material consists mainly of Manninen's correspondence, and the methodological approach is a close re-reading of his scholarly work. Manninen spent six years in Estonia, where he adapted well to the university and museum life in Tartu. The opening of the Estonian National Museum was a milestone and a testament to the success of the working team. Manninen's return to Finnish ethnology was not self-evident. Although he maintained contact with Finland through A. M. Tallgren and Kaarle Krohn, he was regarded as an outsider by the Finnish National Museum and the University of Helsinki. By applying the historical research concept of the community of experience, this article situates Manninen within the field of Finnish ethnography. Manninen's life's work was evaluated in the context of his application for a professorship. His work in Estonia and his contribution as Head of the Ethnographic Department at the National Museum of Finland seem to have been acknowledged. However, his scholarly research on Estonian folk culture does not appear to have received the same level of recognition. Manninen's research focused on Estonia and Karelia. Albert Härmäläinen's research, on the other hand, concentrated on Western and Central Finland. This raises the question of whether it may have been a matter of a confrontation between East and West.

Ildikó Lehtinen (b. 1948), PhD, University of Helsinki, Department of Cultures, Docent in Finno-Ugric Ethnology (Unioninkatu 38, 00170 Helsinki, Finland), ildikolehtinen@gmail.com

Soome-ugri usuelu eesti etnograafide pilgu läbi

PIRET KOOSA

Varastest 1960. aastatest kuni 1990. aastate alguseni korraldas Eesti Rahva Muuseum (ERM) arvukalt ekspeditsioone teiste Nõukogude Liidus elavate soome-ugri rahvaste juurde. Nende retkede peamine eesmärk oli koguda sugulasrahvaste ainelist kultuuripärandit. Lisaks jäädvustati nähtut, kuuldot ja kogetut nii visuaalselt (joonised, fotod, filmid) kui ka sõnaliselt (etnograafilised kirjeldused, välitööpäevikud). Kogu see materjal võimaldab põnevat sissevaadet soome-ugri rahvaste ellu neil kümnenditel. Distsipliini ajaloo ja refleksiivse antropoloogia seisukohalt pakuvad samad allikad võimalust heita pilk eesti etnograafide tegevusele väiksemate soome-ugri rahvaste uurijatena, avades nende teoreetilisi vaateid ja meetoodikat, aga ka uurimise ja kogumistööd mõjutanud isiklikke hoiakuid ja motivatsiooni. Viimasest lähtudes käsitlengi välitööpäevikuid, milles kontakt välitöökeskkonnaga ja kohalike inimestega ning neist kokkupuuteist ajendatud mõtted ja reaktsioonid ilmnevad kõige vahetumalt. Täpsemalt on artikli eesmärk päevikusissekannete põhjal uurida, mida on nõukogude aja eesti etnograafid kirja pannud oma keelesugulaste usuelu kohta. Enamikul uuritavatest rahvastest on eestlastest erinev religioosne taust: õigeusk või animistlik omausk. Lisakihistuse religiooniga seonduva käsitlemisele andis nõukogude ametlik ateistlik ideoloogia. Mind huvitab, milliseid religioosset sfääri puudutavaid tähelepanekuid üldse tehti, millised nähtused ja mis põhjustel äramärkimist leidsid ning kuidas väljenduvad kirjapanekutes uurijate hoiakud.

Välitööpäevikud allikmaterjalina

Käesoleva artikli uurimisobjekt on ERM-i soome-ugri ekspeditsioonide kõige aktiivsema perioodi, 1970.–1980. aastate välitööpäevikud.¹ Ekspeditsiooni käiku kajastava välitööpäeviku pidamine oli kohustuslik, see tuli fondi üle anda sarnaselt muu retke käigus kogutud või loodud ainesega. Päevikud täitsid kahetist eesmärki. Ühelt poolt toimisid need praktilise info allikana edaspidi samasse piirkonda minejatele. Teisalt võib neid näha aruandena või ka kontrollivahendina, mille abil juhtkond sai ülevaate

¹ Teise maailmasõjaga katkenud soome-ugri välitöid taaslustati 1960. aastate alguses. Ekspeditsioonide hulk kasvas märgatavalt alates 1970. aastate keskpaigast, soome-ugri kogumisetekdel käimise intensiivseimaks perioodiks kujunes 1980. aastate teine pool. Soome-ugri välitööde korraldamise üldisest dünaamikast vt lähemalt Leete 1998, välitööde taaslustamisest vt Jääts 2019a. Publitseerituna on ilmunud 1960. aastate vepsa välitööde päevikud (Jääts 2019b) ja Aleksei Petersoni udmurdi välitööde päevikud 1970.–1980. aastatest (Peterson 2006).

välitöödel toimunud.² Ehkki päevikuid nõuti ja nende mõte oli ka kogutud materjali kontekstualiseerimine, ei käsitatud neid päriselt etnograafiliste andmete osana. (Pärdi 1995: 71)

Päevikud sisaldavad ülestähendusi sündmustest ja muljetest, mida ei peetud oluliseks või sobilikuks n-ö ametlikku etnograafilisse kirjeldusse lisada. Kirjapanekud hõlmavad näiteks varjamatult subjektiivseid kogemusi ja hinnanguid, emotsioone ning välitööde korralduslikku ja olulist külge. Seega on välitööpäevikud ainulaadne allikas saamaks aimu nõukogude perioodi uurijate-kogujate kogemustest ja mõtetest otsekontaktis soome-ugri rahvastega. ERM-i välitööpäevikutele iseseisva etnoloogilise uurimis- ja andmeallikana pööras esimesena tähelepanu Heiki Pärdi (1995). Hiljem on teisedki uurijad päevikute analüüsi kaudu valgustanud distsipliini ajalugu ja teadmisoormet, tuues esile etnograafilise uurimistöö erinevaid metodoloogilisi ja ideoloogilisi kihistusi (vt nt Karm 2006; Nõmmela 2007; Jääts 2019a; Leete, Koosa 2021).

Päeviku kirjutamise sisulised ega vormilised nõuded polnud kuigi täpselt sõnastatud, mistõttu iseloomustab neid võrreldes etnograafiliste kirjelduste või uurimuslike artiklitega oluliselt suurem konkreetsest kirjutajast sõltuv stiililine mitmekesisus. Leidub nii individuaalseid kui ka kollektiivselt³ kirjutatud päevikuid, nappe marsruudikirjeldusi ja neutraalsena mõjuvaid ülevaateid olustikust, aga ka pikemaid refleksiivseid mõtisklusi ja emotsionaalseid kommentaare. Ehkki see allikaliik erineb selgelt muust välitöödelt kaasa toodud ainesest ning mõiste *päevik* seondub intiimsesse ja privaatsesse sfääri kuuluvaga, ei saa neid dokumente päris isiklikuks pidada.

Võrreldes süstematiseeritud kirjeldustega etnograafilises arhiivis on päevikutele omane suurem fragmentaarsus, vahetus, emotsionaalsus, viimistlematus ja vastuolulisus. Pävikupidajad ei taotlenud nähtu ja kogetu edasiandmisel neutraalset, tasakaalustatud ja objektiivset stiili. Nii avavad päevikud etnograafilise kohtumise subjektiivset ja afektiivset tasandit ning osutavad uurijate tausta, hoiakute ja eesmärgi mõjule teadmise loomisel. Needsamad asjaolud – temaatiline hajusus ja süsteemsuse puudumine – raskendavad päevikute kasutamist uurimisallikana, kuivõrd huvipakkuvate teemade leidmine on küllalt ajamahukas.

Siin vaadeldavatest kümnenditest on ERM-i välitööpäevikute arhiivis (TA) ligi sada soome-ugri retkede päevikut. Autoritest on enim esindatud Aleksei Peterson ja Edgar Saar, arvukalt kirjapanekuid on veel Heiki Pärdilt, Jutta Reiol ja Heno Sarvelt. Mitu päevikut on mitmelt teiseltki muuseumitöötajalt, ühekordsete kirjutajatena lisanduvad välitööpraktikal viibinud tudengid. Alljärgnevas ei vaatle ma uurijaid eraldi, vaid käsitlen mind huvitava temaatika kajastusi üldistavalt. Individuaalsete päevikute puhul on küll võimalik autor allikate loendist kindlaks teha. Kahtlemata on taoline üldistamine mõneti meelevaldne, kuivõrd kirjutajate sugu, vanus, varasemad kogemused ja isikuomadused, aga ka huvifookus välitöödel erinevad, mõjutades nii

² On osutatud ka folkloristide päevikute rollile kogutud materjali autentsuse tagatisena, vt Saarlo 2018.

³ Ühispäevikuid täitsid erinevad välitöögrupi liikmed, sissekanded on sageli anonüümsed. Enamasti on kirjutaja käekirja ja kaudsete vihjete põhjal tuvastatav, kuid mitte alati.

suhetumist kuuldu-nähtuga kui ka kirjapanekute laadi. Samas on siin vaadeldavad kirjapanekud päevikutes liiga napid ja juhuslikud tegemaks põhjendatud eritlusi lähtuvalt kirjutaja isikust. Koos vaadatuna võimaldavad need siiski osutada mõnele üldisele tendentsile kohaliku usuelu kirjeldamisel etnograafide päevikutes hilisel nõukogude ajal.

Religioon ERM-i välitööde uurimisobjektina

Nõukogude etnograafide uurimisväli hõlmas peamiselt materiaalselt kultuuri. Seda vaatamata asjaolule, et juba 1960. aastate algul kõnelesid eriala juhtfiguurid Harri Moora ja Ants Viires vajadusest käsitleda kultuurinähtusi terviklikumalt, pöörates enam tähelepanu vaimsele kultuurile ning kommete ja uskumuste uurimisele (ERM A, f 1, n 1, s 80, l 60p–61p). ERM-i välitööde, eriti soome-ugri kogumisretkede põhisihiks jäi esemete kogumine. Selle kõrval oli etnograafidel enamasti ka kitsam uurimisala, mille kohta inimesi küsitledes andmeid koguti. Peamiselt vaatluste ja vestluste teel kogutud teabest koostati teemade kaupa ülevaade etnograafilisse arhiivi (EA). Klassikalised teemad olid rahvapärane arhitektuur, rahvariided, elatusalad ja söögimajandus. Nende kõrval on etnograafilisse arhiivi jäädvustatud inimelu kesksete sündmuste ehk sünni, abielu ja surmaga seonduvat kombestikku. Eriti sünni- ja matmiskombestiku käsitletud hõlmavad sageli ka usundilisi kombeid ja arusaamu. Vaimset kultuuri puudutavat ainet leidub pudemetena eespool nimetatud teemakäsitlustes (näiteks ikooninurga kohta võib andmeid leida ehitiste kirjeldustest) ja vahel teabekillukestena rubriigis „Varia”, mis samuti osutab seesuguse ainese kogumise juhuslikkusele.

Peaasjalikult ehitisi, rõivastust ja elatusalasid käsitleti ka mitmes ERM-is valminud etnograafilises filmis. Erandlik oli 1983. aastal suurema projekti planeerimata „kõrvalsaadusena” valminud film „Lõunaudmurtide religioosne kombestik 20. sajandi alguses”, milles pealkirjale vaatamata oli jäädvustatud kaasaegseid kombetalitusi. (Vt lähemalt Niglas, Toulouze 2010: 91–92; Karm 2013.) Filmi operaator oli Aado Lintrop ja teaduslikud juhendajad udmurdi etnograaf Serafima Lebedeva ja Aleksei Peterson. Viimane on ka oma päevikutes korduvalt kohalikku usuelu puudutavaid tähelepanekuid teinud, kuid nimetatud filmi saatetekst jäi tema ainsaks selle teema süsteemseks käsitluseks.

Religioon ja usundilised arusaamad iseseisva või keskse uurimisobjektina ei olnud niisiis etnograafide huviorbiidis. Mõned uurijad pöörasid sellele siiski sihipärasemat tähelepanu. 1970. aastate keskel hakkas hantide ja manside juures välitöödel käima Edgar Saar, kes vaadeldava perioodi ERM-i etnograafidest ainsana sõnastas oma eesmärgina uurida nende rahvaste uskumusi (ERM A, f 1, n 1, s 274a, l 94). EA-s leidub temalt karukultuse, kalmistute ja matmiskombestiku kirjeldusi. 1980. aastate teisest poolest tegelesid sünni- ja matusekombestiku uurimisega Marika Mikkor ja Mare Piho. Kõrvutades nimetatud uurijate välitööpäevikuid teiste omadega, ei ilmne siiski, et ülestähendus religioosse sfääri kohta oleks rohkem või sisuliselt teistsuguse nurga alt.

Kuivõrd usuelu ei olnud eraldiseisev uurimisobjekt, esinevad seda puudutavad tähelepanekud päevikutes ning jäädvustused muuski materjalis juhuslike kildudena. Religioosse sfääriga seonduvat mainitakse enamasti möödaminnes, osana vaadeldavast olmest või kohalikku eripära väljendavatest huviväärsustest: „Pildistasime pühasenurka, perenaist ja verandal kuivavaid sibulaid” (TA 859: 19). Ikooninurk ja kuivavad sibulad tähistavad ühtviisi etnograafilist olustikku. Siiski leidub just päevikutes temaatiliselt mitmekesisemat ja otsesõnu kaasaega peegeldavat ainet kohalikust usuelust, erinevalt EA-sse vormistatud kirjeldustest, mis kujutavad sageli pigem ebamäärast minevikku.⁴

Selle artikli küsimusepüstituse raames olen usuelu mõistnud võimalikult avaras tähenduses, hõlmates selle alla nii kohalike religioossed arusaamad ja tavad kui ka näiteks matus- ja kalmistukombestiku. Paljudes läbivaadatud päevikutes ei mainita religiooset sfääri aga üldse. Seda võib tõlgendada mitmeti: näiteks ei pruukinud etnograafid oma fookusest ja taustast tulenevalt selle valdkonna nähtusi huvipakkuvaks ega oluliseks pidada või ei osanud neid märgatagi.

Kohaliku usuelu kirjeldused välitööpäevikutes

Järgnevas vaatlen, kuidas on välitööpäevikutes kohalikku usuelu kirjeldatud. Pööran tähelepanu sellele, mis üldse on selles kontekstis äramärkimist leidnud ning millised teoreetilised, ideoloogilised ja isiklikud hoiakud esile tulevad.

Religioossed maamärgid nõukogude korra kontekstis

Üks sagedasemaid religiooniga seonduva mainimise põhjusi on kokkupuude (endiste) sakraalehitistega. Nõukogude ateistliku poliitika tingimustes oli suurem osa kirikuhoonetest kaotanud oma varasema tähenduse ja funktsiooni ning enamiku soome-ugri rahvaste aladel võis näha lagunevaid, lõhutud ja rüüstatud või uue otstarbe saanud kirikuid. Päevikutes on korduvalt ootamatu avameelsusega märgitud nõukogude võimu ja venestamise hävitavat mõju väikerahvastele, seostades seda otseselt kohaliku keele ja kultuuripärandi kadumisega. Usuelule viidatakse enamasti just tühjalt seisvate ja lagunevate või ka teisenenud kasutusviisiga kirikuhoonete kaudu, mis tähistavad kirjeldustes külaelu ja kultuuri hääbumist.

Mõnigi kord on kirikute saatus seotud kriitiliste märkustega nõukogude võimu kohta: „Nagu suurel Venemaal heaks kombeks, on siingi kirik muudetud räpasteks poollagunenud varemeiks” (TA 858: 30–31). Kuid mitte alati ei panda vastutust konkreetsetele poliitilistele jõududele: „Ees paistsid Soikino kiriku varemed (Kohalike elanike sõnutsi pidi see olema kõige kaunim kirik kogu Venemaal, kus viimati laulatatud veel suure sõja ajal). [...] Nägime ühtaegu ülevat, kuid ka kurba pilti.

⁴ Kõige täielikuma pildi välitöödel kogetust ja kogutust võimaldabki saada eri allikate (päevikute, etnograafilise arhiivi, visuaalse materjali) kombineerimine. Mõnikord avavad need samu olukordi erineva nurga alt, vahel aga võib ühest leida mõne kõneka infokillu, mida teistes pole üldse mainitud.

Loodus valmistus inimese kätega loodut kaduvuse ilu oma rüppe võtma.” (TA 825: 21–22) Kohalik vaade on siin esitatud sulgudes, justkui kõrvalisena, ning olulise-mana tõuseb esile kirjutaja meeleliigutust väljendav poeetiline kirjeldus, kunagise võimsa kiriku saatuse autoris tekitanud eksistentsiaalse äratundmise, lagunenud kirik esindab elu loomulikku teisenemist.

Ehkki religioonivastane poliitika polnud institutsionaalset usuelu ja kirikute saatust Eestis mõjutanud sama laastavalt kui mitmes idapoolses soome-ugri piirkonnas, polnud suletud või uue kasutusviisiga kirikud eesti etnograafidele enneolematu vaatepilt. Nii leidub päevikutes otsese hinnanguta olukirjeldusi, kus justkui mööda-minnes mainitakse hoone teisenenud otstarvet ja vormi: „[---] on ettepanek minna klubisse, mis paikneb endises kirikus. Kella 8 ajal õhtul algab igapäevane kino, me otsustasime minna tantsu vaatama. [---] Kirik on ära muudetud ümberehitustega, seetõttu ei saa arugi end[ist] arhitektuuri sisemiselt poolelt, väliselt küll.” (TA 679: 20–21)

Seevastu on tegutsevat kirikut kohati tajutud millegi erakordsena: „Možga asu-las [---] on kirik näha. See on mõneti silmale sündmus, sest kirikutest on üksikuid järele jäänud. Pidavat olema veel tegutsev kirik.” (TA 719: 53) Sellest märkusest aimub ka turistlikku, kirikut vaatamisväärsusena mõtestavat pilku, mis tuleb mõnel juhul veelgi enam esile: „[---] käisime vaatamas Volgamaa ainukest puukirikut – церковь Святого Николая Угодника –, mis on ehitatud 1900 a. kaupmehe Skvortsovi päranduseks. [---] Korralikult restaureeritud, oleks see kirik kindlasti haruldane vaatamisväärsus.” (TA 869: 29) Sakraalehitiste mõtestamine esmajoones kultuuriväärtusliku objektina jätab kõrvale nende intiimsema, maa-ilmavaatelse tähenduse inimeste elus. Seesugust raamistust võidi kasutada strateegilise lähenemisviisina, mis aitas ametliku ideoloogia kontekstis kõneleda nende alalhoidmise eest:

Serafima⁵ palus minul kõnelda [rajoonikomitees] selle eest, et Kuzebajevo kuala⁶ metsas saaks kaitse alla võetud või et seda ära ei lõhutaks. Ma võtangi sõna selles suunas, et kuala Udmurdimaal on sama tähtsusega, mis mujal kirik, mida hoitakse kui kultuuriväärtust. [---] Kult[uuri]osak[onna] juhataja aga märgib, et kuidas sele-tada inimestele, et enne võideldi religiooniga, kuid teeme ettepaneku kuala säilitada. Ütlen, et egas seda enam ei kasutatagi vanaks otstarbeks, vaid nüüd tuleb lihtsalt säi-litada. (TA 750: 72–73)

Laiemaid ühiskondlikke protsesse peegeldavate tähelepanekutena ilmuvad 1980. aastate lõpul päevikutesse viited kirikute pühakodadena taastamise plaanidele: „Tut-vusime muuseumiga, mis asub linna peal laiali mitmes hoones. Etnograafiaosakonda ähvardavad usklikud tänavale ajada, kuna paari aasta eest anti neile endine kiriku-hoone, mida nüüd olevat plaanis uuesti kirikuks muuta.” (TA 858: 7) Eeltoodud näi- ted kajastavad kirikute (potentsiaalse) saatuse kaudu sotsiaalset reaalsust ja muu- tuvaid ühiskondlikke hoiakuid, kuid ei ava otseselt kirjutaja arvamust – viimasest

⁵ Serafima Lebedeva, udmurdi etnograaf.

⁶ Esivanemate austamisega seotud rituaalne koda.

tsitaadist võiks välja lugeda kerget pilget nii usklike pretensioonide kui ka etnograafide kimbatuses kohta. Järgnevas kommentaaris väljendatud emotsioon lähtub aga selgelt kiriku algse tähenduse väärtustamisest: „Kattilas oli vana kirik. Kunagi oli see olnud võimas õigeusu kirik, nüüd on seal kultuurimaja. Kuna ukсед olid valla, astusime sisse. Seati üles parajasti mingit loosungit, just endise altari kohale. Õnneks pole varem elus ette juhtunud sellist jubedust nägema, jääb ainult loota, et see ka viimaseks jääks.” (TA 742: 32) Hoone endist, religioosset sisu eirav, sellele teadlikult vastanduvat maailmamõtestamist esindav kasutusviis kannab vaatleja jaoks tugevat sümboolset sõnumit, uut ideoloogiat kajastava loosungi paigutus toob selle groteskselt esile.

Religioon kui tundmatu ala

Viimati osutatud tsitaat väljendab soome-ugri välitööpäevikute kontekstis keskmisest kõrgemat religioosset tundlikkust ja teadlikkust. Päevikusissekannete põhjal tuleb rohkem esile siiski see, et religiooni tajusid eesti etnograafid võõra, tundmatu sfäärina. Religiooni ja religioossust võõraks pidav hoiak avaldub ühelt poolt asjakohaste teadmiste vähesuses, aga selleski, et neid ei peeta kaasaegse elu ootuspäraseks või loomulikuks osaks: „Selles majas on ka diivanid, uued mööblitükid kuid ikooninurk on ikka olemas” (TA 776: 26). Moodsa sisustuse kõrval mõjub ikooninurk kohatuna. Sarnaselt ollakse imestunud selle üle, et ka noored inimesed usukombeid järgivad: „Pärast lõunat läksime kalmistule. Täna on surnuaiapäeva ja sellepärast oli siin palju rahvast, isegi noori ja väikesi lapsi.” (TA 838: 27–28)

Kokkupuuted religioosse sfääriga on selle võõruse tõttu põhjustanud ebamugavus- või ebakindlustunnet:

Kellelgi tuli mõte kalmistul ära käia. Kalmistu oli minu jaoks jälle üks uus ja huvitav, täiesti ennenägematu elamus.

Haudadel olid suured massiivsed, otse palgist tahutud ristid, mida ei andnud võrreldagi meie Eestimaa pisikeste sihvakate ristidega.

Igal ristil oli peremärk. Sellist ainulaadset kommet nägi Mokšingi⁷ esmakordselt.

Haudade juures olid lauad pinkidega. Inimesed käivad seal oma lähedasi sugulasi ja tuttavaid mälestamas. Saime ka ise ühe sellise „protseduuri” tunnistajaks. Üks vanaeit, kes, nagu selgus, pidi olema küla suurim usuhull, mälestas oma tuttavaid. Laual seisis pirukas, lisaks sibulaid ja komme. [...] Meid nähes oli tädikesel vastu minu ootusi ülimalt hea meel. Ta rõõmustas, et näeb ometi siin teisigi inimesi, pakkus meile pirukat ja kommi ning kukkus pikalt-laialt oma suguvõsast jutustama. (TA 838: 8–9)

Kohaliku naise jaoks loomulikke toiminguid kirjeldatakse kummalise protseduurina, samuti kajastub kirjutaja mõningane ärevus seoses eeldusega, et ilmselt

⁷ Nikolai Mokšin, ersa etnograaf.

oleks naine soovinud lähedasi mälestada omaette, võõrastest segamatult. Määratluse „usuhull” kasutamises võib ära tunda sarnasuse ateistliku diskursusega, milles religioossust käsitleti irratsionaalsena ja usklikke inimesi fanaatikutena. Samas on religiooni valdkonda tajutud paeluvana. Kirjelduses aimub ebakindluse ja võõristuse kõrval taas nähtut vaatamisväärsusena raamistav diskursus („ennenägematu elamus”, „ainulaadne komme”). Huvi religioosse vastu pole aga tingimata erialane või turistlik, vaid mõnel juhul ka isiklik. Järgnevas tsitaadis väljendub ilmekalt ekspeditsiooni liikmete erinev suhe religioosse sfääriga – kirjutajale on kaaslaste soov kirikusse minna arusaamatu, tema jaoks on esikohal selle ettevõtmise füüsilist pingutust nõudev külg:

Reet istus [...] selle tädikese [kellelt osteti esemeid] seltsis. Varsti tuli ta [...] ja teatas äkki, et läheb homme hommikul kirikusse. Seal olevat jumalateenistus. Et õigeks ajaks kohale jõuda, peab ta homme vähemalt kell 6 tõusma. Kirik asub vist ~ 5 km kaugusel. [...] [Võõrustaja tütar] Diana otsis Reedale valge tikitud rätiku (kirikus käiakse vist rättidega). [...] Täna ärkasin juba poole 10 paiku. Reet oligi hommikul kirikusse läinud. Vaeseke, sellise kuumusega peab üle 5 km kõmpima. (TA 842: 38–39)

Eelnevas väljavõttes muuseas tehtud märkus pea katmise vajalikkuse kohta rõhutab nii autori teadmatust kui ka ükskõiksust religiooniga seonduva suhtes.

Mõned etnograafid on nentinud asjakohaste teadmiste puudulikkust ja sellest tulenevaid raskusi välitöökeskkonnas orienteerumisel. Vahel võis see tähendada kõhklust huvipakkuva objekti äratundmisel:

Õige pea leidsin ohverdamiskoha taolisi paiku. Edasi – põdrakolju puuotsas... mingi kaevulaadne asi ohverdamiskoha juures... põdra peanahk ja jälle kolju puu otsas... tulease ohverdamiskoha juures... rätikuga kaetud männikänd. Pildistasin kõike, arusaamata nende asjade sisust, mis on pyha ja mis mitte ning kas yldse on tegemist ohverdamiskohtadega. (TA 678: 4)

Juhtus ka, et ei osatud arvestada käitumisreegleid, millest kohalikud juhendasid:

[...] meile pakuti ehtsat paastutoitu. Mage kuošu keedetakse veest, suhkrust, marjadest (mustikad olid) ja kruupidest. Hüva roog oli ja paastu järgi küll ei lõhnanud. Ärgitasime perenaist laulma, aga ta keeldus kindlalt. Alles õhtul kodus tuli meile pähe, et ta lihtsalt ei tohtinud ja meie palve oli kohatu. Jälle märk sellest, et me liiga vähe teame. (TA 753: 70)

Seesuguseid avameelselt omaenda teadmiste ja sisulise ettevalmistuse üle kriitiliselt mõtisklevaid ülestähendusi pole päevikutes kuigi palju. Taoliste kirjapanekute eelduseks võib pidada ühelt poolt uurija süvendatud huvi peale ainelise kultuuri muugi ainese kogumise vastu, teisalt aga tähelepanelikkust ja tundlikkust ümbritseva kultuurikeskkonna ja selles toimetavate inimeste suhtes – alati ei adutud

kohalike käitumisnormidega vastuollu sattumist või siis lihtsalt ei peetud nendega arvestamist oluliseks.⁸

Järgnevaski tsitaadis tuleb sündmuste kirjelduse kaudu esile ebakindlus, mida kogenematus ja teadmiste nappus võisid põhjustada:

Õhtul sõitsid 4 tudengit paadiga surnute mälestusmajakeste juurde. Kaks tudengit aga sõitsid nendele märkamatult järele. Kui 4 tudengit olid mälestusmajakeste juures, siis võtsid kaks tudengit ära nende paadist aerud. Kui 4 tudengit paadi juurde tagasi tulid, ehmatasid nad väga, aere ei olnud. Nad arvasid, et handid on nende aerud ära võtnud karistuseks, et nad käisid hantide pühapaigas. Aeruvargad jälgisid põõsastes oma hirmunud kaaslaste käitumist. Need hankisid mingid kaivad ja hakkasid sõudma. [...] Kui nad tagasi jõudsid, siis oli selle üle naeru palju. (TA 743: 26–27)

Küllalt kõnekalt põimuvad selles kirjelduses aukartus kohalike religioossete arusaamade ees ja sellel teemal naljatlemine (või isegi nende naeruvääristamine, kes kohalikke käitumisnorme ja uskumusi tõsiselt võtavad). Ollakse justkui teadlikud, et pühapaikades viibimine on kultuurikandjate jaoks seotud kindla reeglistiku ja piirangutega, kuid ei tajuta neid endile laienevana.

Surnuaiad ja võõras esteetika

Usuelust ongi välitööpäevikutes enim mainitud matmise, surnuaedade ja lahkunute mälestamisega seonduvat. Enamasti puudutavad kirjapanekud seda, kui võrd erinevad on kohalikud surnuaiad harjumuspärastest Eesti kalmistutest. Kirjeldustes kordub ikka ja jälle mõte, et maetud on „suvaliselt”, plaanipäratult: „[...] mina nägin sellist [surnuaeda] esmakordselt. Raudaed oli aias kinni, hauad korrapäratult, mingeid teid pole. Olime nagu labürindis, nägime lausa „disaini imesid”!” (TA 742: 13) Mainitakse värviliseks võõbatud piirdeaedu ja hauatähiseid, mida peetakse maitsetuks: „Edasi viis tee lähedalasuvale surnuaiale, kus ma kaua ringi ei kõndinud, kuna hõbedased ja sinised raudpiirded, roostevabad obeliskid ja muu butafooria hinged kosutust napilt pakkusid” (TA 825: 44). Eestlastele mõjus häirivalt ka see, et kalmud ning surnuaiad jätsid korrastamata mulje: „Hauad hoolitsemata, umbrohtunud, risid nagu veneusulistel ikka. Ju siin ei tunta üldse kalmistu eest hoolitsemise traditsiooni.” (TA 842: 58)

Õigeusutraditsioonide järgimine sidus kohaliku kalmistukultuuri eesti etnograafide silmis vene kultuuriruumiga. Teinekord küll aduti, et „õigeusu” kõnekeelne

⁸ Näiteks 1981. aasta Udmurdimaa välitöödel peatus ekspeditsioonigrupp kohaliku kooli internaadis ja sai kasutada sealset sööklad. Kooli majandusdirektor pidas grupi liikmete nappi rõivastust ebasobivaks, ekspeditsiooni juht ei pidanud aga tema märkust tõsiseltvõetavaks: „Tal olevat mulle ainult üks pretensioon: miks meie inimesed käivad kooliplatsil ja isegi sööklas lühikestes pükstes ja supelkostüümides. Seda ei võivat olla. [...] Mina nendest „pretensioonidest” välja ei teinud ja lasku minu pärast kasvõi palja taguotsaga ringi – isegi huvitavam oleks.” (TA 756: 82–83) Traditsioonilises udmurdi kultuuris on keha paljastamine reglementeeritud: napp rõivastus toidulauas või koolis kui laste viibimise paigas on sobimatu (vt Orlov 1999). Täna nende viidete eest Svetlana Karmi.

võrdsustamine „venega” pole kohane: „Käisime ka küla kalmistul. Tüüpiline õigeusu kalmistu. Hauad hoolitsemata, rohi kuni rinnuni, sinised ~~vene kiriku~~ õigeusu ristid.” (TA 869: 21)

Järgnev näide ilmestab hästi, kuidas positiivse hinnangu andmist mõjutas ühelt poolt vaatepildi tuttavlikkus (kalmistut ümbritsev kiviaed), teisalt arhailisusele viitavad tunnused (kiviring ümber kalmu) – just vanapärasus oli see, mida peeti etnograafiliselt väärtuslikuks:

See oli esmane surnuaed minu nägemises Vepsamaale, kus aiaks oli kiviaed. See jättis soodsa mulje. Oli varem olnud ka korralik värav, kuid see oli lääbakil. Ka seestpoolt jättis surnuaed keskmise mulje. Oli vanemaid haudu kus puu peal kasvas. Oli uuemaid viisnurga tähistamisega. Kõndisime ja vaatlesime seda puhkepaika. Huvi-pakkuv oli ka, et haudu piiras kiviring, s. t. kalmu ümber olid pandud killukivid. (TA 776: 31)

Ehkki ka kommet, et surnuaial ei käida olulise põhjusega ning matmispaikadel lastakse ümbritseva loodusega kokku sulada, võiks mõtestada arhailise lähenemisviisi püsimise ja traditsioonilise mõtteviisi väljendusena, ei käsitleta seda sageli nii. Enamasti piirduvad kalmistuid puudutavad kommentaarid päevikutes vaatlusmuljetega, kultuurikandjate endi arusaamu ei avata. Teatud tavade ja tegutsemisviisi paigutamine kohalikku maailmavaatelisse raamistusse teeb selle mõistetavamaks, aidates möönda kultuurilise Teise käitumise loogikat, kuid ei suuda täielikult hajutada harjumuspärasest erineva võõristust tekitavat mõju:

Suure huviga läheme vaatama ka surnuaeda, esimest paganlikku surnuaeda oma elus. Minu ja kaaslaste imestuseks pole siin midagi vaadata. Ainult aed ümber on uus, muidu harilik metsatukk, haudu aimab ainult suure rohu sees. [...] Nagu selgub, siin pole kombeks käia haudadel ka mälestamas, ei kordagi. Kui on maetud, põletatakse surnu riided ja sinnapaika jäetakse. Mälestamine toimub kas kualas kodus või siis suures kualas või siis viid metsa tema jaoks kondid, hobuse või lehma omad, et seal ilmas oleks midagi ka võtta. Ihu loetakse lõpetanuks haua kinniajamisega, hingega tegeletakse ikka veel edasi. Nõnda siis väline külg surnuaiaist jättis üsna toore mulje. Kuid igal ajal on oma seletus ja põhjendus. Tundub, et sellisel lähenemisviisil oli oma kogemus ja õigsus. (TA 750: 27–29)

Kalmistute ja surnute mälestamise kohta tehtud tähelepanekutes tulevad esile eestlaste ja idapoolsete soomeugrilaste erinevad arusaamad lahkunud lähedaste eest hoolitsemisest, aga ka lahknevad esteetilised eelistused. Protestantliku kultuuritaustaga eestlaste ettekujutuses väljendab hoolt ja tähelepanu rohitud-riisunud hauaplats, mida on kaunistatud lõike- või püsililledega, andes märku regulaarsest külastamisest. Ilusaks peetakse korrapärasest planeeringut ja tagasihoidliku välimusega hauatähiseid, maitsetuks aga erksate värvide kasutamist ja individuaalset loominguilisust hauaplatsi kujundamisel.

Etnograafiline huvi, inimlik empaatia ja emotsioonid

Nagu näha, ei sisalda päevikud kaugeltki vaid kiretuid ja neutraalsust taotlevaid kommentaare välitöödel kogetust. Kokkupuuted kohalike religioossete arusaamade ja kommetega on tekitanud erilaadseid, kohati vastakaidki tundmusi ja mõtteid. Seejuures pole harv, et vastandlikke vaatepunkte ja arvamusi esitatakse põimunult. Kõige selgemini joonistub välja kirjutajate hoiak kindla eesmärgiga uurija ja kogujana. Paralleelselt ilmneb üldinimlik, mõistmist ja samastumist väljendav diskursus. Nii võidakse väga intiimsetegi sündmustega vastamisi sattudes tunda küll empaatiat, kuid mõtestada seda esmajoonel võimalusena etnograafilist teavet hankida: „Päev on eriline veel selle poolest, et täna maetakse siit külast vanainimest [---]. Meie püüame sellest matusest osa võtta. [---] Minul pole õnnestunud ühtki vepsa matust näha, lihtsalt ei ole (vist õnneks) keegi surnud ekspeditsiooni ajal. See on hea, aga tahaks ka kord siiski osaleda selles, vepslaste ärasaatmisest siit teda ümbritsevast sopesest ilmast.” (TA 776: 42–43)

Tsitaadis sulgudesse paigutatud kõhklus näib osutavat kirjutaja eneseanalüüsile: kellegi surma küll ei soovita, kuid uurijana nähakse selles „õnnelikku” juhus. Vepsa naise matmise jälgimine kutsub vaatlejas esile ka filosoofilist laadi mõtisklusi selle väikese soome-ugri rahvakillu käekäigu üle, mis omakorda rõhutab osavõtlikku suhtumist: „Järsku tõus ja [kirstu vedanud] traktor ei vea enam kelku üles. Jamamist rohkem kui tund. [---] Nii on see vepslaste elu. Ka matmine ja viimane teekond on keeruline ja kehv, on raske ja vaevaline. Egas ta ole teisene olnud kogu eluaeg.” (TA 776: 48)

Järgnevas tsitaadis tuleb aga esile huvitav vastuolu, mida peegeldavad mõned teisedki päevikusissekanded. Ühelt poolt tahetakse leida ja kogeda midagi kodusest erinevat, teisalt võidakse inimeste suhtumise ja arusaamade erinevust tajuda häirivana:

Lahta külas saime kohe esimese maja juures perenaisega mõnusale jutuotsale, millele koheselt järgnes kutse teed jooma. [---] püüdsime lõpuks juttu suunata ka matusekommetele [---], kuid selle koha pealt jooksis jutt kiiresti liiva [---]. Selle mamma juures sai lõplikult selgeks, et matusekommete uurimine on meie võimaluste juures ajaraiskamine, siin ümbruses vähemalt. Kurb, kuid tõsi. Saaremaal välitöid läbi viies ei osanud selliste raskuste peale üldse tullagi, idapoolsete rahvaste püüd suunata oma tundeid hädameelsuse rõõbastele lööb ka siin välja ning surma ei võeta mitte kui elu paratamatust vaid kui mingit käsitamatu traagikat või ülekohtu. Püüa siis sellest rääkida. (TA 806: 18–19)

Noor uurija väljendab selles tsitaadis pettumust, et inimesed pole valmis tema silmis asjalikuks, teaduslikule küsimusepüstitusele vastavaks suhtluseks. Selle asemel et püüda kohalikku konteksti ning mõtte ja väljendusviisi mõista, teeb uurija etteheiteid talle irratsionaalsena näiva meelelaadi pärast, mida seejuures omistab idapoolsetele rahvastele üldisemalt. Nii loob kirjutaja pildi kohalikest kui „teistest”, kelle maailmapilt vastandub eestlaste modernsele, „mõistuspärasemale” ellusuhtumisele.

Tundmatu või lõpuni mõistetamatu võib olla ka ligitõmbav. Sellegipoolest võib mõnes pühapaigas viibimine või rituaalis osalemine olla mõjus: „Salehardist umbes kilomeetri või paari kaugusel on hantide püha koht. Selle koha juures küsis [eestlasi paadiga handi küladesse sõidutav] Leonti, et kas mul peent raha on. Võtsin rahakotist 20-ne kopikalise ja ohverdasin vette, et kõik hästi läheks nagu Leonti ütles. Oli kuidagi ülev tunne pärast ohverdamist.” (TA 722: 7)

Ka järgneva tsitaadi alguses väljendatud müstilisus näib viitavat kirjutaja mõneti positiivsele elamusele, kuid tugevamalt tuleb esile kummastus, mida kombetalitus tekitab:

Kirikus viibisime jumalateenistuse lõpuni ja ka ristimise ajal. Tseremoonia tundus müstiline. Muuseas viskas papp ka meile pintsliga vett silme vahele. [---] Huvitav oli õigeusklike põlvitamine, käed sirgelt külgedel, laup vastu põrandat, tagumik püsti. Minule tundus see naljakas. Õhk oli kirikus viirukist umbne, aegajalt käisime õues end toibutamas. [---] Ristimise alguseks olid lapsed ülimalt väsinud ja tüdinud ning kippusid nutma, mille eest nad oma vanematelt tutistada ja laksu said. Kogu kirik oli laste nuttu täis, hale hakkas. [---] Mitmed meist said vene õigeusu kiriku külastamisest peavalu (mitte, et meil kristluse vastu midagi oleks). (TA 852: 37–39)

Kirjeldusest jääb kõlama, et asjaosaliste käitumine on oma iseäralikkuses huvipakkuv, aga mõjub ühtlasi koomiliselt või isegi naeruväärselt. Rituaalne keskkond tekitab nii vaimset kui ka füüsilist ebamugavust mitte ainult uurijates, vaid ka (vastu oma tahtmist) rituaali kaasatud lastes. Sarnases anekdootlikus võtmes võinuks kiriklike rituaale kujutada ka mõni ateismilektor. Tsitaadi lõpus tehtud täpsustust, et ebameeldivale kogemusele (kirikus käimisest saadi peavalu) vaatamata pole kellelgi neist midagi kristluse vastu, võib mitmeti tõlgendada. Võib-olla oli selle lisanduse eesmärk end selgelt taandada ametlikult endiselt käibivast ateistlikust ideoloogiast, aga seda võib mõista ka kaudse viitena luterluse kui eestlastele kultuuriliselt tuttava kristluse vormi eelistamisele.

Välitööde religioosne kontekst

Vastupidiselt eesti uurijatele, kelle kirjeldustes ilmneb religioosne maailmakäsitus pigem millegi võõrana, moodustasid religioosse tagapõhjaga arusaamad ja käitumisviisid sageli idapoolsete soomeugrilaste eluolu loomuliku osa. Ehkki välitööl käijate siht oli eelkõige esemeid koguda, leidub päevikutes küllalt tähelepanekuid, mis ilmestavad religioosse kombestiku püsimist ja elujõulisust vaatamata ametlikule religioonivastasele ideoloogiale:

Jaramori küla lähedal nägin ohverdamiskohta. See on kivipost, mis on ümbritsetud puutaraga. Kivipostil oli näha ohvreid: kaks kahe kop[ikaline], üks viie kop[ikaline] ja üks 15 kopikaline ja vahaküünla juppe. Kiviposti ja puutara vahel oli mitu traati mille üks ots oli seotud kiviposti, teine ots puutara külge. Traatide külge oli seotud ohvriteks üle kümne käterätiku. Samuti oli traatide külge seotud riidetükke. (TA 635: 16–17)

Tihti osutavad esmapilgul märkamatuks jäävad pisiviited religioossuse lahutamatu kohalolule inimeste igapäevaelus. Mõnel juhul võisid märgid usuelust olla aga nõnda tavalised, et päevikus tuuakse välja hoopis nende puudumine: „Soldatkinite elamine oli igati kaasaegne, mitte millegi poolest eriline, valitses puhtus. Siiski, erinevus teistest mordva kodudest oli. Puudus ikooninurk, seinal oli aga Lenini pilt.” (TA 849/1: 83)

Päevikusissekanded annavad teada sellestki, et kohalik usuelu ja religioossed arusaamad on vahel kogumistegevust otseselt mõjutanud. Usuliste arusaamade järgimine, aga mõnikord ka neist eemaldumine, võis ainese kogumise edukust nii toetada kui ka takistada. Huvitav näide on kirjeldus sellest, kuidas muuseumitöötajate huvi osta vanu etnograafilisi esemeid ja kohalike soov järgida religioosset kombestikku osutus vastastikku kasulikuks: „Pärastlõunane kogumisretk annab veel tugevat lisa kogutule. [...] Oma osa on siin läheneval kirikupühäl – mõnedki tahavad peetripäeval oma vanemate heaks kirikule annetusi teha [...]” (TA 798/1: 21–22) Kui etnograafide eesmärgi täitmist soodustas välitööde sattumine pühadeks valmistumise aega, siis etnograafiline kogumistegevus omakorda toetas kohalikke inimesi nende esivanemate ees olevate kohustuste täitmisel.

Välitööde käigus polnud vaatelejaks üksnes etnograafid, ka nemad ise sattusid uuritavate hindava pilgu alla. Päevikusissekanded annavad märku sellest, et kohalikud tundsid huvi uurijate religioosse tausta ja hoiakute vastu: „Üritasin küsida rahvameditsiini kohta, see on aga üsna võimatu, keeleoskusest jääb puudu. Pealegi on nad väga usklikud ja ei taha paljut rääkida. Esimene asi mida nad küsivad on see, et milline kirik meil on ja kas me risti kaelas kanname. Kõige enam imestavad nad selle üle, et meil kodus ikoone pole.” (TA 862: 36) Kui eestlaste kirjanekutest kajab mõnigi kord vastu võõristav suhtumine õigeusu traditsioonidesse, siis selle näite kaudu ilmneb ersade⁹ vaade, kus selgitust vajab hoopis see, et Eestis õigeusu tavasid ei järgita. Võib siiski arvata, et sedalaadi otsesõnalised arutelud tõusid esile alles 1980. aastate lõpus.

Kui usundiline oskusteave oli osa elavast traditsioonist, võidi seda asjasse pühendamata võõraste eest varjata, nagu kinnitab eelnev tsitaat. Küsija või koguja isiklike omaduste (päritolu, soo, vanuse, keeleoskuse vms) rollile päevikutes enamasti tähelepanu ei pöörata, kuid aeg-ajalt tõuseb see teema esile just ainesele ligipääsu takerdumise tõttu. Intiimsemat laadi religioossed arusaamad polnud tingimata midagi, mida oleks võõra, kogukonnavälise inimesega jagatud, nagu üks uurija kaudselt nendib: „Hiljuti on muuseumisse tööle asunud handi neiu [...], kes rääkis, et hakkab Tjumeni ülikoolis kaugõppe teel õppima ajalugu ning spetsialiseerub etnograafiale. Ergutasin teda sellele teele asumast, sest temal kui handil on kergem hantide elu-olu ja uskumusi uurida.” (TA 748: 5)

Ligipääsu kultuuriliselt tundlikumatele teemadele ei pärssinud vaid võõra staatus ja suhteliselt lühiajaline viibimine ühes kohas. Mitmel puhul nendivad etnograafid, et süvitsiminevat vestlust takistas ühise keele puudumine – mõnes piirkonnas oli

⁹ Ersade ja mokšade aladel käinute ekspeditsioonipäevikud on ERM-i arhiivis tähistatud märksõnaga „Mordva”. Ka päevikutes kõneldakse sageli mordvalastest, täpsustamata, kas mõeldakse ersasid või mokšasid. Taustaandmete põhjal olen ise selle eristuse teinud.

vanema põlvkonna vene keele oskus veel 1970. ja 1980. aastatel tagasihoidlik või olematu. Välitööpäevikuis leidub arvukalt märkusi selle kohta, et sageli ärgitasid noored oma vanemaid muuseumitöötajatele esemeid loovutama. Vahel mainitakse noorte huvi endisaegsest elust jutustamise vastu, mille kohta etnograafid eakatelte pärisid. Kuid mitte alati ei olnud nooremate pereliikmete tõlgina kasutamine tulemuslik – põlvkondlikult erinevad vaated kombestikule võisid põhjustada peresisesid lahk-arvamusi.¹⁰

Kui soome-ugri rahvaste uurimisega tegelenud keeleteadlaste ja folkloristide töös oli kesksel kohal kohaliku keele oskamine ja selles suhtlemine, siis etnograafid seda enamasti ei osanud ega pidanud ka esmatähtsaks. Kuigi mitmel puhul nenditakse, et keeleoskuse puudumine teeb töö keerulisemaks, ja tajutakse selle vajadust, oli keelel esemekogumisel pigem toetav roll. Ometi võis see oluliselt mõjutada kontakti loomist ja seeläbi ka inimese valmisolekut esemeist loobuda (vt ka Siragusa, Arukask 2017: 83–84).

Religioon autentsuse märgina

Käsitleva perioodi kogumispraktikaid suunasid spetsiifilised arusaamad rahva-kultuuri olemusest, selle väärtusest ja autentsusest. Väärtusliku ja autentsena, tõelist rahvuslikku omapära väljendavana käsitleti võimalikult vana, kaasajast ja võõr-mõjudest „rikkumata” kultuuripärandit: „Viibime Tatari ANSV-s Grõzi rajooni Varklet-Bodja külas, kus on hästisäilinud rahvuslik omapära. Siinsete elanike esi-vanemad olevat siia põgenenud ristimise eest. Nad säilitasid paganausulised kombed veel kuni viimase ajani.” (TA 604: 3–4)

Religioosses kontekstis on etnograafiliselt huvipakkuvana nähtud eelkõige rahva-usundilisi või animistlikke arusaamu ja kombeid: „Kuulsime, et siinpool kandis osatakse veel vanadest pruukidest lugu pidada, et need mõne vanakese puhul ise-enesestmõistetavad ja koguni vältimatud on. Hilkkoa ainukene päriselanik ei astuvat näiteks iial üle sõbrannagi uksepaku, kui ei soovi tervist ja õnnistust majavaimudele ning haldjatele.” (TA 806: 24)

Arhailiseks peetud nähtuste ja arusaamade vahendusel arvati aimu saavat soome-ugri rahvaste muistsest minevikust ja ühistest juurtest. Järgnev kirjeldus animistlike joontega põlisusu traditsioone järgivas külas ja selle pühapaikades viibimisest annab ilmekalt edasi iseloomulikke ootusi (küla ei erinegi teistest) ja eeldusi (udmurdi kaasaegne kombestik laiendatakse esindama ka eestlaste muistset maailmataju):

See küla on huvitav, sest siin pole tuntud ristiusku – некрещенные – nii nimetavad nad seda vene keeles. Nõnda siis, esimene viibimine nn paganlikus külas! Aga küla,

¹⁰ Näiteks on hantide juures raseduse ja sünnitusega seotud kombestikku uurinud Edith Salu kirjeldanud, kuidas naise rituaalse ebapuhtusega seotud tavadest kõnelemine polnud probleemiks traditsiooni kandjale, küll aga ei soovinud seda vahendada neid arusaamu igandiks pidanud pereliige: „Põhjus oli selles, et mitme kombe täitmine oli minia jaoks probleemiks. Tema ei tahtvat neid järgida, kuid ämm nõudvat. Seepärast [...] mõningaid küsimusi ei tõlkinud ning samuti mõnesid vastuseid pikemalt ei vahendanud. Nii piirduski mõnel korral vanaperenaise pika vastuse edasi andmine kommentaariga, et uskumatu.” (EA 233: 497–498)

nagu küla ikka. [...] Kuid huvipakkuvad on siin luude riputamise koht, ohverdamise koht ja „meeste palvela”. [...] Õnnestunud päev oma muljeterohkusega. Eriti uudsete muljete poolest. Mitte alati (vaid kord) näed ju puudele rippuvaid loomade pealuusäareluu segu – mälestuseks esivanematele. [...] Vaatlen neid ja mõtisklen ilma elu ümber. Olen tunnistajaks meie varemast mõtlemiskultuurist, maailmatunnetamisest. [...] Kõik on muidu harilik, mets, loodus üldse, ainult inimese teguviis siin on meile mõneti mõistmatu, arusaamatu. [...] oleme püüdnud jäädvustada väga olulisi momente udmurtide minevikust, kuid mitte ainult udmurtide minevikust. (TA 750: 20–22, 27–29)

Selline kogumis- ja kirjeldamisviis kajastab elavat kultuuripraktikat soomeugri minevikku esindava pärandina. Inimeste kaasaegset elu mõtestatakse sissevaatena hoopis kaugemas aega. Tähelepanu all pole seega mitte niivõrd vahetult kogetud tegelikkus, kuivõrd kujutletud minevik, millesse see pilguheitu paistab võimaldavat.

Samalaadset suhtumist võisid väljendada ka kohalikud. Uurijate huvi ja nii teaduslikud kui ka laiemalt ühiskonnas käibivad arusaamad võivad mõjutada kultuurikandjate hoiakuid omaenda kultuuri suhtes, nii et võetakse üle etnograafilises või ka (vene/nõukogude) koloniaalses diskursuses kasutusel olevad kategooriad ja kirjeldusviisid (vrd Toulouze, Niglas 2025: 182). Ka järgnevas näites on kohalik etnograaf see, kes eestlastele udmurdi nn paganlikku küla esinduslikult „etnograafilise” ja ürgsena esitleb: „Miša ei jõua ära kiita küla n-ö mahajäämust, ajaloolisust” (TA 750: 29). Silmatorkav on sedapuhku kirjutaja lisatud täpsustus „n-ö”, mis näib kriitikana kaasaegse külaelu sellisel viisil kujutamise suhtes. Animistlike traditsioonide järgimine annab külale etnograafi silmis siiski erilise väärtuse: „Väliselt ei ole küla erinev teistest udmurdi küladest. Sisuliselt küll on.” (TA 750: 29)

Spetsiifiline vaade animistlikule traditsioonile väljendub ka selles, et animistlike kommetega seotud esemeid on peetud iseäranis hinnatavaks täienduseks muuseumikogudele ning mitmel puhul on see erilise töövõiduna esile toodud: „Sain muuseumile osta peibutusparte ja ohverdusvaiba. Viimane on üks väärtuslikum ese mida olen muuseumile hankinud.” (TA 743: 18)

Kokkuvõte

Aastakümnete pikkune religioonivastane poliitika jättis religioossuse väljendustele ühiskondlikul tasandil küll vähe võimalusi, kuid privaatsfääris ja eriti maapiirkondades need püsisid, nagu osutavad vaadeldud välitööpäevikudki. 1980. aastate teiseks pooleks oli ühiskondlik olukord, sealhulgas ideoloogiline surve religioonile, märkimisväärselt teisenenud. Kuivõrd religioosset temaatikat on välitöödel käijad kajastanud juhuslikult, ei tule need muutused päevikutes kuigi selgelt esile. Ei saa ka öelda, et sel ajal leiduks päevikutes oluliselt rohkem tähelepanekuid usuga seonduva kohta. 1980. aastate lõpu päevikutes annavad ühiskondlikest muutustest aimu peamiselt kirikute taastamise plaane puudutavad märkused. Ehkki päevikutes leidub

põnevat teavet kohalike religioossete arusaamade ja toimingute kohta, kõnelevad need tähelepanekud enamgi kirjutajatest endist.

Artiklis vaadeldud kirjeldused hõlmavad eri rahvaid, kuid neid ühendab eestlastest erinev religioosne taust. Ühelt poolt on tähelepanekutes tunda teistsugususe võõristust ja mõistmatust. Teisalt just seda teistsugusust otsitigi ning tuttavlikust erinevad, põlised ja mõistatuslikuna tajutud maailma mõtestamise viisid mõjusid ligitõmbavalt.

Usuellu puutuv jõudis päevikutesse üldise kultuurilise olustiku osana. Kalmistud, rituaalid ja pühapaigad pälvisid tähelepanu kohaliku eripära tõttu või siis, kui need pakkusid visuaalset ja emotsionaalset elamust. Välitööpäevikute kaudu saavad tajutavaks uurijate emotsionaalsed vastused ekspeditsioonil kohatule ja kogetule: aukartus, ülevus, ebamugavustunne, ebakindlus, nõutus, lõbustatus, imestus, imetus, pahameel. Taolised afektiivsed reaktsioonid on lahutamatult seotud tõlgenduste ja tähenduste kujunemisega, toimides nende loomise vahendi ja paigana. Emotsioonid, mille kaudu uurijad oma kirjapanekutes nähtut või kogetut otsesõnu väljendavad või mida võib nende kommentaaridest kaudselt välja lugeda, annavad edasi nii teisesuse kui ka läheduse tunnetamist. Kirjelduste emotsionaalsele foonile keskendumine aitab seega juhtida tähelepanu mittemõistmise hetkedele ja olukordadele välitöödel, osutades raskustele, aga ka katsetele mõista endale võõrast mõtte- ja tunnetusviisi. Kogetut kirjeldava sõnavara kaudu toimub ühtlasi teisestamine, mis võib olla nii positiivsete kui ka negatiivsete tähendusvarjunditega. Idapoolsete soome-ugri kultuuride teistsugusust ühtaegu imetletakse ja võõristatakse.

Eesti etnograafide tähelepanekuid soome-ugri kogukondade vaimse elu kohta kujundasid nii ühiskondlik kui ka erialane raamistik. Ühelt poolt tuleb päevikute kaudu esile kriitiline suhtumine nõukogude võimu, teisalt annavad ükskõiksus ja teadmatus religioosse sfääri suhtes, teatud väljendusviisid ja religiooni käsitlemine millegi minevikulisena märku ateistliku ideoloogia mõjust. Nõukogude etnograafiat iseloomustasid ajalooline perspektiiv ja usk kultuurinähtuste retrospektiivse rekonstrueerimise võimalusse, n-ö päästeetnograafilised taotlused ja teisalt vähene huvi kaasaja olme ja sotsiaalsete protsesside vastu iseseisva uurimisfookusena. (Vt Dragadze 1978: 63–64) Ehkki paistab, et eesti etnograafid elasid inimlikult kaasa oma keelesugulaste igapäevasele käekäigule, kajastuvad nendegi uurimis- ja kogumistegevuses nimetatud hoiakud. Nii võib ka soomeugrilaste usuelu kajastamisel jälgida, kuidas mõne kombe puhul kõnetab etnograafe eelkõige tajutud ürgsus, aga mitte selle sotsiaalne tähendus kaasajas.¹¹ Ajastuomaste kogumis- ja tõlgendusviiside raames mõtestati vernakulaarset religioossust esindavaid nähtusi museaalse kultuuripärandina.

Isikliku empaatiavõime, suhtlusoskuse ja meelelaadi kõrval võib tegelike suhtlusalukordade kujunemise taustal näha ajastuomase välitöö sisulist ja korralduslikku olemust. Esemekogumisele keskendunud ekspeditsioonide eesmärk oli mõne nädala

¹¹ Pärast Eesti taasiseseisvumist teoreetilised ja metodoloogilised lähtekohad teisesid, nagu ka käsitletavate teemade ring (Metslaid, Jääts 2018: 131–132; Leete jt 2008: 31–34). Alates 1990. aastatest on mitmed uurijad tegelenud just kaasaegse religioosse elu ilmingutega (hiljuti nt Leete, Koosa 2022, 2023; Toulouze 2024; Toulouze, Vallikivi 2024; Arukask, Saar 2024; Vallikivi 2024).

jooksul läbi käia võimalikult palju külasid ja majapidamisi. Seetõttu oli keeruline mõne konkreetse paiga ja selle inimeste eluolusse põhjalikumalt sisse elada ning kohalikega lähedast ja usalduslikku kontakti saavutada.

Institutsionaalsele survele keskenduda välitööde kvantitatiivsele küljele on mitmel puhul ka päevikutes kriitiliselt osutatud: muuseumitöötajatele seatud eesmärk oli võimalikult kiirelt võimalikult palju materjali kätte saada. On ootuspärane, et isiklikult või kultuuriliselt tundlikumatele teemadele oli neis tingimustes keeruline ligi pääseda.

Üldistusi ja järeldusi saab analüüsitud materjali põhjal teha reservatsioonidega, kuivõrd päevikutes sisalduv on küllalt juhuslik ja katkendlik. Päevikukirjutajate eesmärk ei olnud nähtust ja kogetust täielikku ega sidusat kirjeldust anda ning enamikule autoritest ei pakkunud religiooniga seonduv ka erilist huvi. Kirjapanekuid on ajendanud pigem hetkeemotsioonid, neid on mõjutanud kirjutaja isikupärane väljendusviis, tundlikkus ja märkamisoskus, aga ka kirjutamiseks olnud aeg ja teised asjaolud. Kirjapanekute sisu ja laadi on kahtlemata mõjutanud ajastuomane teaduslik ja ühiskondlik diskursus ning kirjutaja elukogemus ja uurijaküpsus. Ilmselt suhtusid nii mõnedki toonaste sissekannete autorid praegu oma kirjapanekutesse ise samuti kriitiliselt (vrd Lintrop 2022: 67).

Vaadeldud materjali põhjal saab väita, et soomeugrilaste usuelu puudutavad tähelepanekud ja muljed eesti uurijate ja kogujate välitööpäevikutes kajastavad suhtumist idapoolsetesse keelesugulastesse. Usuelu ja religioosseid arusaamu kirjeldavate ja kommenteerivate sissekannete lähilugemine võimaldab näha, et kohalikke kombeid ei käsitletud üksnes etnograafilise andmestikuna. Vaadeldavaid nähtusi mõtestati (vahel ehk isegi eelkõige) autentsuse ja kultuurilise väärtuse puudumise või olemasolu, kuid ühtlasi ka teisesuse märgina. Samuti laseb see materjal jälgida, kuidas soome-ugri suguluse ideel põhinev tunnetuslik lähedus põimub võõristuse ja teisesuse tundega. Kohtumiste kirjeldusi vormisid nii meelelised kogemused, emotsionaalsed reaktsioonid kui ka tõlgenduste ebakindlus. Soome-ugri usuelu kajastused toimivad päevikuis peeglina, mille kaudu tulevad nähtavale etnograafide teadmiste loomise viisid ja ideoloogilised eeldused.

Artikli valmimist on toetanud Eesti Teadusagentuuri uurimisprojekt „Soome-ugri rahvad Venemaal: etnilisuse ja religioossuse vastasmõjude analüüs” (PRG1584).

ARHIIVIALLIKAD

Eesti Rahva Muuseumi (ERM) arhiiv

A f 1, n 1, s 80 = Teadusnõukogu koosolekute protokollid 29.12.1953–28.12.1965.

A f 1, n 1, s 274a = Elatusalade ja rahvakunsti osakonna protokolliraamat 26.03.1970–28.12.1976.

Eesti Rahva Muuseumi etnograafiline arhiiv (EA)

EA 233 = Edith Salu 1988. Teatmeid hantidest, lk 429–548.

Eesti Rahva Muuseumi topograafiline arhiiv (TA)

- TA 604 = Kalju Konsin 1971. Udmurdi välitööde päevik.
 TA 635 = Edgar Saar 1973. Mari välitööde päevik.
 TA 678 = Heno Sarv 1975. Handi ja mansi välitööde päevik.
 TA 679 = Aleksei Peterson 1976. Komi välitööde päevik.
 TA 719 = Aleksei Peterson 1978. Udmurdi välitööde päevik.
 TA 722 = Edgar Saar 1978. Handi ja mansi välitööde päevik.
 TA 742 = Katrin Liias, Reet Piiri, Heiki Pärdi 1979. Vadja välitööde päevik.
 TA 743 = Edgar Saar 1979. Handi ja mansi välitööde päevik.
 TA 748 = Edgar Saar 1980. Handi välitööde päevik.
 TA 750 = Aleksei Peterson 1980. Udmurdi välitööde päevik.
 TA 753 = Kalju Kütt, Juta Reio 1980. Karjala välitööde päevik.
 TA 756 = Aleksei Peterson 1981. Udmurdi välitööde päevik.
 TA 776 = Aleksei Peterson 1983. Vepsa välitööde päevik.
 TA 798/1 = Heno Sarv 1984. Mokša välitööde päevik.
 TA 806 = Jaak Kadarik, Uuno Ojala, Eve Paavel, Juta Reio, Raul Salumäe 1985. Karjala välitööde päevik.
 TA 825 = Aado Lintrop, Uuno Ojala, Heiki Pärdi, Iivi Riivits, Ellen Hõim, Tiit Jalakas, Kai Ruga 1986. Isuri välitööde päevik. [Kolm viimast nime on küll kirjastanud päeviku tiitellehel, kuid sissekandeid on teinud neist vaid üks või kaks.]
 TA 838 = Tiia Peedumäe 1987. Ersi ja mokša välitööde päevik.
 TA 842 = Tiia Peedumäe 1988. Mari välitööde päevik.
 TA 849/1 = Marika Mikkor 1988. Ersi välitööde päevik.
 TA 852 = Terje Alop, Marika Mikkor, Marika Piho, Juta Reio, Reet Rast 1988. Isuri välitööde päevik.
 TA 858 = Terje Alop, Aldo Luud, Heiki Pärdi, Eve Randoja, Anneli Säre 1989. Komi välitööde päevik.
 TA 859 = Marika Mikkor, Mare Piho 1989. Isuri välitööde päevik.
 TA 862 = Riin Alatalu, Marika Mikkor 1989. Ersi välitööde päevik.
 TA 869 = Tiia Peedumäe 1990. Mari välitööde päevik.

KIRJANDUS

- Arukask, Madis; Saar, Eva 2024.** A near-death experience narrated by a Vepsian woman. – *Journal of Ethnology and Folkloristics*, kd 18, nr 1, lk 113–128.
<https://doi.org/10.2478/jef-2024-0008>
- Dragadze, Tamara 1978.** Anthropological field work in the USSR. – *Journal of Anthropological Society of Oxford*, kd 9, nr 1, lk 61–70.
- Jääts, Indrek 2019a.** Soome-ugri suuna taassünd Eesti etnograafias. Uurimisretked vepsa küladesse aastail 1962–1969. – *Ekspeditsioonid läänemeresoome muinasmaale. Eesti etnograafide vepsa välitööde päevikud (1962–1969)*. Koost I. Jääts. Tartu: Eesti Rahva Muuseum, lk 15–53.
- Jääts, Indrek (koost) 2019b.** Ekspeditsioonid läänemeresoome muinasmaale. Eesti etnograafide vepsa välitööde päevikud (1962–1969). Tartu: Eesti Rahva Muuseum.

- Karm, Svetlana 2006.** Eesti etnoloogid Udmurtias. Eesti Rahva Muuseumi 1971.–1991. aasta udmurdi ekspeditsioonide päevikute analüüs. – Eesti Rahva Muuseumi aastaraamat XLIX. Tartu: Eesti Rahva Muuseum, lk 157–194.
- Karm 2013** = Светлана Карм, Аудиовизуальное документирование удмуртских религиозных обрядов в советское время. – Ежегодник финно-угорских исследований, № 1, с. 78–86.
- Leete, Art 1998.** Soome-ugri kultuuride etnoloogilise talletamise tänapäevaseid probleeme Eesti Rahva Muuseumis. – Eesti Rahva Muuseumi aastaraamat XLII. Tartu: Eesti Rahva Muuseum, lk 11–33.
- Leete, Art; Koosa, Piret 2021.** Metafoorid, millega me töötame: kogumismetoodika kajastused Eesti Rahva Muuseumi soome-ugri ekspeditsioonipäevikutes aastatel 1975–1989. – Eesti Rahva Muuseumi aastaraamat, kd 63, nr 1, lk 15–43.
<https://doi.org/10.33302/ermar-2020-002>
- Leete, Art; Koosa, Piret 2022.** Spiritual power, witchcraft and protestants: Conflicting approaches to religious belonging and practice in the Komi countryside. – Numen, kd 69, nr 5–6, lk 517–541. <https://doi.org/10.1163/15685276-12341666>
- Leete, Art; Koosa, Piret 2023.** Routine and authority: The return of the Russian Orthodox Church to Komi rural communities. – Sibirica, kd 22, nr 2, lk 1–29.
<https://doi.org/10.3167/sib.2023.220201>
- Leete, Art; Tedre, Ülo; Valk, Ülo; Viires, Ants 2008.** Uurimisluгу. – Eesti rahvakultuur. Koost, toim A. Viires, Elle Vunder. Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus, lk 15–39.
- Lintrop, Aado 2022.** Soome-ugri reisid. Tartu: EKM Teaduskirjastus.
- Metslaid, Marleen; Jäätis, Indrek 2018.** Eesti etnograafia ja eesti rahvuslus. – Keel ja Kirjandus, nr 1–2, lk 118–135. <https://doi.org/10.54013/kk723a13>
- Niglas, Liivo; Toulouze, Eva 2010.** Reconstructing the past and the present: The ethnographical films made by the Estonian National Museum (1961–1989). – Journal of Ethnology and Folkloristics, kd 4, nr 2, lk 77–96.
- Nõmmela, Marleen 2007.** Etnograafiks kujunemine: Gustav Ränga välitööpraktika 1920. aastatel. (Studia ethnologica et folkloristica Tartuensia 10.) Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Orlov 1999** = Павел Анатольевич Орлов, Феномен „одетости” в традиционной культуре удмуртов. – Вестник Удмуртского университета, № 7, с. 69–76.
- Peterson, Aleksei 2006.** Udmurdi päevikud. Удмуртъёс дорын чаклам-гожъямъёс. Koost ja toim Svetlana Karm. Tartu: Eesti Rahva Muuseum.
- Pärdi, Heiki 1995.** Eesti etnoloogide aukartus elu ees. Välitööpäevikud kultuuriuurimise allikana. – Allikad ja uurimused. Sources and Research. (Pro Ethnologia 3. Eesti Rahva Muuseumi üllitised. Publications of Estonian National Museum.) Toim H. Pärdi, Toivo Sikka, Ivi Tammaru. Tartu: Eesti Rahva Muuseum, lk 67–86.
- Saarlo, Liina 2018.** Evaded politics: Self-censorship in Estonian folkloristic fieldwork diaries in the 1950s. – Laboratorium för folk och kultur, nr 3. <https://bragelaboratorium.com/2018/12/18/evaded-politics-self-censorship-in-estonian-folkloristic-fieldwork-diaries-in-the-1950s/>
- Siragusa, Laura; Arukask, Madis 2017.** Reflecting the „field”: Two Vepsian villages and three researchers. – Sibirica, kd 16, nr 1, lk 75–105. <https://doi.org/10.3167/sib.2017.160104>

Toulouse, Eva 2024. Udmurt religious practice today: Between native traditions and world religions. – *Journal of Ethnology and Folkloristics*, kd 18, nr 1, lk 31–57.
<https://doi.org/10.2478/jef-2024-0004>

Toulouse, Eva; Niglas, Liivo 2025. Native spirituality in (re)constructed personhood: Observing and filming Yuri Vella. – *Yuri Vella (1948–2013) and the Forest Nenets*. Toim E. Toulouse. Tartu: Tartu University, Department of Ethnology, ELM Scholarly Press, lk 170–210.

Toulouse, Eva; Vallikivi, Laur 2024. Preface to the special issue: Living animisms and monotheisms in the Finno-Ugric world. – *Journal of Ethnology and Folkloristics*, kd 18, nr 1, lk 16–19. <https://doi.org/10.2478/jef-2024-0002>

Vallikivi, Laur 2024. Words and Silences: Nenets Reindeer Herders and Russian Evangelical Missionaries in the Post-Soviet Arctic. Bloomington: Indiana University Press.

Piret Koosa (sünd 1984), PhD, Eesti Rahva Muuseumi teadur (Muuseumi tee 2, 60532 Tartu), piret.koosa@erm.ee

Finno-Ugric religious life through the eyes of Estonian ethnographers

Keywords: history of ethnology, Estonian National Museum, Finno-Ugric peoples, fieldwork diaries, religion

From the 1960s to the 1990s, the Estonian National Museum organized numerous field expeditions to other Finno-Ugric peoples within the Soviet Union. The primary aim of these trips was to collect objects of material heritage. During the expeditions, ethnographers produced photographs, drawings, and occasionally video recordings, as well as written ethnographic descriptions and field diaries. These materials provide valuable insights into the lives of Finno-Ugric peoples during this period. They also enable us to better understand Estonian ethnographers' perspectives on their smaller kindred peoples, including their motivations for collecting, as well as the similarities and differences they perceived between themselves and the locals. One interesting topic that ethnographers occasionally address concerns local spiritual and religious practices and beliefs. Most of the peoples visited by the ethnographers had religious backgrounds – either Russian Orthodox or traditional animist – that differed from those of most Estonians. Another layer was added by the officially atheist Soviet framework. In this paper, I examine the fragmentary references to religion found in the ethnographers' accounts, focusing on the contexts in which these comments appear and on how the researchers' positionality is reflected in their observations.

Piret Koosa (b. 1984), PhD, Estonian National Museum, Researcher (Muuseumi tee 2, 60532 Tartu), piret.koosa@erm.ee

Esimesed teadmised kaovad

Komi välitööde kogemus teeleidmisest,
ilmast ja asjade korrast

ART LEETE

„Hommikune sadu on külaline, pärastlõunane jääb kauaks,” kõneles komi sõber minu esimesel välitööretkel Komimaale 1996. aasta suvel. Just see tähelepanek ajendas mind käesolevat artiklit alustama. Hakkasin mõtlema sellele, mis on saanud teadmistest, mis ma sain oma esimestel komi välitöödel.

Komidega seotud etnograafilise esmakogemuse ajaks olin kuus aastat käinud Siberis hantide juures rändamas. Ma ei olnud enam etnograafina puhas leht, kes võtab valimatult vastu kõike. Seega kardan, et osa teadmistest, mida komid mulle pakkusid, voolas lihtsalt maha. Võib-olla olin ka liiga ettevaatlik, kahtlustav, tajudes ainult juttude ähmast külge, samal ajal suutmata märgata õpetuseiva.

Obi ugri ja komi maailmad ei ole väga erinevad, ehkki eksisteerib pikk ja rikkalik kirjeldamis- ja uurimistraditsioon, milles rõhutatakse just põhjapoolsete izvakomide ja nende väikeste soome-ugri naabrite teravat vastasseisu ebaausa kauplemise ja põhjapõdrakarjade ülevõtmise tõttu (Latkin 1853: 106–107, 120; Castrén 1860: 146–147; Jermilov 1888: 77–79; Abramov 1914: 13–14). Üks mu komi sõpradest käib vahel üle Uuralite Siberi poolel. Ta kasutab sealseid mansi jahionne, suhtleb mansi küttidega kaudselt, sest metsaseadus on sama mõlemal pool mägesid ja nad saavad üksteisest aru, olemata iialgi kohtunud (Aleksi,¹ VM 2003). Ometi on komi etnograafid elavalt kirjeldanud ajaloolisi konflikte või isegi komi ja mansi küttide vahelisi jahisõdu (Iljina, Uljašev 2009: 118–120).

Minu pimedus selle kultuurikonflikti suhtes tuleneb asjaolust, et olen põhiliselt uurinud komi jahimehi, kelle elu kuigivõrd ei erinegi hantide ja manside omast. Küttimisest elatuvaid mehi on praeguseks komide seas vähe, intensiivse jahipidamise piirkondadeski ainult 3–4% (kui uskuda mu sõbra hinnangut, aga tema ongi kõige parem allikas, sest ametlikku statistikat selle kohta ei ole). Samal ajal on majanduslik allakäik suunanud komisid tagasi pöörduma jahipraktika juurde (Artjom, VM 1999; Iljina, Uljašev 2009: 100), kuid jahipidamise tõusu määra on keeruline hinnata.

Käesoleva artikli eesmärk on käsitleda komi jahimeeste teadmisi ümbritsevast keskkonnast eeskätt teeleidmise viiside, vähemal määral ka ilmaolude tundmise põhjal. Järgnev analüütiline vaatlus lähtub mu esimeste komi välitööde kogemusest. Autoetnograafiline vaade on sarnane kultuurisisesega, sest on kohati pime nagu „kalal, kes püüab vaadelda vett” (Ginkel 1998: 257). See kehtib ainult vaate-nurga kohta ega puuduta vaadeldavat sisu, mille osas võib etnograafi tabada aga topeltpimedus. Kui arvame, et oleme saavutanud teatud osavuse taseme, võib see

¹ Välitööde materjalidele osutan pseudonüüme kasutades.

meid hoopis pimestada. Seetõttu ongi hea vanade märkmete juurde pöörduda, et mõista esimesi samme, kui etnograafilise vilumuse mõte ei saanud veel pähe tulla. Samal ajal kätkeb teadlase ja uuritava kogukonna läheduse kasvamine ohtu, et kultuurilised eripärad muutuvad vaatleja jaoks häguseks, põliselanikest sõpradele sõna andmine aga suurendab võimalust, et lugejad ei saa autori positsioonist aru (vrd Clifford 1983: 139–142; Strathern 1987: 18–19). Vanade välitööde märkmete ütlugemine on parim viis esimeste kogemuste ja mõtete teaduslikuks taaskasutamiseks ehk „sekundaarseks kvalitatiivseks uurimistööks” (vt Heaton 2008).

Esimesed teadmised tundusid omal ajal harmoonilisemad kui hiljem, kogemuste kuhjades. Alguses näis, et komi tavad ja mitteametlik metsaõigus reguleerivad kõike täiuslikult. Hiljem nägin, et komide eluski on moodsad probleemid, millega vanad tavaõiguslikud vahendid alati toime ei tule.

Jahimeeste teeleidmine oli üks mu esimesi komi uurimistemasid, ent põhjalikumalt ma ei olegi sellest kirjutanud (põgusat ülevaadet vt Leete 1997), ehkki sissejuhatuseks tundus see tähendusrikas. Põliselanike elu võib avada ükskõik milliste nähtuste kaudu ning teeleidmine, olgugi see nende jaoks loomulik oskus, võib olla selleks sobiv võti.

Teekonna märgistamine

Teeleidmist ei ole komi jahinduse etnograafilistes käsitlustes vaadeldud erilise tegevusena, ometi on seda aeg-ajalt mainitud (nt Belitser 1958; Konakov 1983). Komide jaoks on see enesestmõistetav toiming, mitte eraldi oskus. Orienteerumine seostub kõigi teiste jahilkäigu külgedega. Teeleidmise vilumus ja liikumise tähistamise viisid olid esimesed asjad, mille kohta hakkasin komi jahimeestelt uurima.

Teehoidmise oskuse iseloomulikem osa on puutüvedele kirvega märkide raiumine. Komi jahimehed teevad tavaliselt lihtsaid märke, raiudes puudel umbes paarikümne sentimeetri pikkuselt koore maha, nii et paljas tüvi natuke välja paistaks. Sarnased võtted on levinud Põhja-Siberi jahimeeste seas iidsest ajast ja väga laial alal ega ole piirkondlikult eripärased (vrd Rudenko 1929: 15; Horošihh 1950; Tšernetsov 1987: 264; Zaplatin 1992: 58). Sellest, et komidel kehtis niisugune tava juba ammu, annavad märku andmed XIX sajandist (ega varasemast olegi erilisi etnograafilisi tähelepanekuid komide kohta). Omaaegne vallaametnik Klavdi Popov kirjutab komide eluolu ülevaates, kuidas komi jahimehed metsas märkide abil suunda hoidsid:

Jahirajaks nimetatakse seal ühele jahimehele tuntud teed või õigemini suunda, millist pidi on rajatud tema lõksude süsteem. Esimese lõksu lähisteile puule või kännule teeb ta oma salamärgi, mis näitab, millises suunas tuleb minna, et jõuda järgmise lõksu juurde. Siin kordab ta sama tegevust. Neid märke järgides, mööda meelevaldselt ja katkendlikku joont, käib ta läbi kõik oma püüinised ja jõuab lõpuks samasse kohta, kust läbivaatust alustas. (Popov 1874: 76)

Popov eksib, arvates, et komide jahirajad on meelevaldsed. Kütid vaatavad siiski hoolega, kuhu nad lõkse asetavad, ja püüavad leida kohti, mis on saakloomadele või -lindudele hästi näha ning eemal toiduallikatest (näiteks ei tohiks laanepüüsilmuste lähistel olla pihlakaid, mis meelitaksid linde rohkem kui peibutisega püünis). Kui lähtuda praeguse aja kogemusest, siis tundub Popovi kirjeldus komi jahiradadest liiga süstemaatiline.

Veera Belitser (1958: 72) väidab, et jahirajad olid vaevumärgatavad ja neid võis ära tunda ainult puudele tehtud täkete järgi. Jahirajad võivad tunduda märkamatud kõrvaltvaataja või eemalseisja jaoks ning märgid hädavajalikud. Komi jahimehed aga ei vaja puudele tehtud märke iga püünise juurde (kuigi Popov seda väidab) ega arva, et jahirada on tähelepandamatu. Jahimehed suudavad metsas kohti ja objekte väga hästi meelde jätta. Jahiraja kulgemises on oma loogika.

Kui kogenud küttidele ei ole märgid vajalikudki, siis alustavad jahimehed peavad enda jaoks raja rohkemate sälkudega tähistama. Samuti on märke vaja uue jahiraja tegemisel, kui isegi kogenud kütt ei saa toetuda mälule ega paikkonna tundmisele. 1996. aastal õnnestus mul jälgida, kuidas komi jahimees õpetas algajale uue raja tähistamist. Siis jälgiti küll, et iga märgi juurest oleks järgmine näha. Hiljem kommenteeris mu sõber, et algaja jahimees raius tüvedele suured laigud, mis tulenes just kogenematuses ja kartusest, et väikesed märgid ei paista välja ning tal võib hiljem tekkida raskusi raja leidmisega (Artjom, VM 1996).

Samas selgitasid jahimehed, et kõik kütid teevad uute jahiradade äärsetele puudele täkkeid ja leiavad tee nende järgi. Hiljem, kui püünisterida on mitu korda läbi käidud, tekib pidev rada ja siis ei ole puumärke enam vaja. Kui rada pidevalt ei kasutata, on vaja iga kahe-kolme aasta järel märke uuendada. Uued täkkes on kaugele näha, sest need on heledad. Mõnikord jäetakse raiutud kooretükk otsapidi tüve külge rippuma, sest see suurendab heleda laigu pinda ja tagab, et märk oleks kaugevalt näha. (Artjom ja Aleksei, VM 1996)

Üks kogenud jahimees seostas puudele raiutavaid märke jahionni leidmisega: „Kus lõksud on, seal on täkkes ka. Kui täkkes juurde sattusid, sealt viib kindlasti jahionni. Kindlasti viib.” (Timofei, VM 1996) Üldiselt peaks jahimees aimama, kuidas onni jõuda. Aga sügisel on metsas pime ja võib juhtuda, et jahimees jääb ööbima mõnekümne meetri kaugusele onnist, sest ei suuda seda leida. Pimedas ei aita puumärgid, sest kui valgust on vähe, ei paista need silma, isegi kui sälgud on värsked. Eksimise võimalus on ilmsem juhul, kui jahimees otsib teise küti onni ja maastik ei ole tuttav.

Täketes uuendamine või lisamine on vajalik siis, kui maastik ajapikku muutub. Puud võivad saada kannatada tormide tõttu või metsatööde käigus:

Tegin täkkes sellepärast, et seal oli vana rada. Seda oli põhimõtteliselt küll näha, aga ma tegin mõnest kohast üleminekud teisiti, kui see rada läks. Ja et mitte eksida, tuli teha, uuendada. Ma ei teinud mõnest kohast samamoodi nagu varem. Seal, kust rada läks, oli mets maha raiutud või olid puud maha murdunud. Aga mina tegin nii, et rada läheks põhiliselt metsa mööda. (Artjom, VM 1996)

Venemaa põhjaaladel ei ole maa ega mets kunagi olnud eraomandis ning jahialad kuuluvad komidele tavaõiguse alusel. Tsaariajal andis riik maa talupoegadele kogukondlikuks kasutamiseks (Konakov 1983: 166). Nõukogude ajal pidid kütid jahiala jahindusorganisatsiooni kaudu rentima (Reegliid 1990: 7–8). Mu komi sõbra väitel vältisid nad tollal jahialade vormistamist, jahionnidki olid registreerimata. Sama kehtib siiani. „Meil on nii, vanamoodi,” ütles sõber hiljuti. Ametlikult ei saa kütid praegugi neid metsi omaks pidada ning seetõttu juhtub, et raielood jagatakse välja metsale, mis kuulub tavaõiguse alusel komi jahimeestele. See toob kaasa vajaduse jahiradu ümber teha. Selline riigi seaduse ja komi tavaõiguse pingeline koosteksisteerimine on kestnud sajandeid ning tänapäeva jahimehed on sellest teadlikud. Kui XVII–XIX sajandil seisis komid vastu riigi ja õigeusu kiriku katsetele metsa-alasid kasutusele võtta (Konakov 1983: 170), siis tänapäeval mainitakse seda konflikti pigem möödamindes. Samal ajal on mu komi sõber teadlik sellest, et vanasti oli komi jahimeestel rohkem kuraasi võitluses metsa eest ning riigi ametnikega sõditi kartmatult.

Täkkeid peavad komi jahimehed eriti oluliseks käänakutel, kuhu raiutakse puutüvele kahes suunas laigud, et oleks näha, kuidas rada selle puu juures pöörab. Teise võimalusena märgitakse jahiraja käänak puutüvelt äraloigatud tükiga, mille kütid asetavad samasse värskelt raiutud täkkesse risti. Lisaks võidakse tähistada rajast eemal asuvaid lõkse: „Ma tähistan sedasi, kui lõks pole kohe raja ääres, vaid veidi kõrval, ütleme, et kümme meetrit. Et ma teaksin, et ei unustaks. Hiljem pole see põhimõtteliselt enam vajalik. Hiljem püüan ma hoopis vastupidi, mitte märgistada.” (Artjom, VM 1996)

Jahimehed kinnitasid, et kui korra läbi metsa minna, siis on järgmisel korral juba rada näha, isegi kui see on märgistamata. Seega on esimene kord kõige olulisem, siis jäetakse kõik meelde ja hiljem peab kütil tee selge olema. Täpse „topograafilise mälu” kujundamine on oluline etapp noorte komi jahimeeste õpetamisel (Konakov 1983: 230).

Teeleidmise kõrval on märkide tegemisel olnud teinegi oluline funktsioon. Vanast ajast on jahiradade märgistamine olnud tähtis tavaõigusliku omandi kinnistamiseks, mida selgitab komi etnoloog Dmitri Konakov:

Uutele jahialadele omandiõiguse saamiseks oli komide jaoks piisav, kui rajati hõlvamata alale jahionn (бõп кепка) ja märgiti omanikumärgiga (пач) jahirajad. Sellest hetkest tunnistati kogu jahiradadega kaetud metsaala küti omaks. Ta omandas ainuõiguse karusloomade ning teiste jahiloomade ja -lindude küttimiseks oma jahialal ning kalapüügiks veekogudest, mis tema territooriumil asusid. Mitteametlik õigus jahialale, mille jahimees sai pärast jahiradade rajamist, muutus vaieldamatuks seaduseks teiste küttide jaoks. Ainult jahimees ja tema pereliikmed võisid sellel jahialal küttida, teistele oli see keelatud. (Konakov 1983: 167)

Omandiõiguse kinnitamise vajadust on seoses jahiraja äärde tehtavate sugukonnamärkidega maininud ka teised teadlased (Belitser 1958: 72; Sorokin 1999: 88). Puudele tehtud märkidega omandiõiguse kinnitamine toimub komi jahimeeste

kogukonnas siiani. Tänapäeval ei pea olema märgid erilised, sugukonnamärgi kasutamine, millele Konakov osutab, ei ole vajalik. Piisab, kui raiutakse lihtsad sälgud, mis kinnitavad võõrale, et jahirada ja -ala on juba kellegi oma, ning omaniku tuvasutamine ei olegi oluline. Raja omaniku väljaselgitamine võib osutuda vajalikuks juhul, kui jahiala omandamisest või kasutamisest huvitatu näeb, et märgid on küll olemas, aga need on vanad ning rada on aastaid kasutamata. Omanikuga saaks ta läbi rääkida raja kasutamise või omandiõiguse ülemineku teemal. Osa minu küsitletud jahimeestest teadsid oma sugukonna märke, aga ma ei ole näinud, et neid kasutataks jahiradade tähistamiseks. See pole siiski välistatud, sest jahimehi on palju ning küsitlus toimus väikeses küttide ringis. Tänapäeval on jahiraja märkimise tagasihoidliku stiili põhjus vajadus pigem varjata kutsumata võõraste eest jahiraja olemasolu.

Jahiala tavaõiguslik omand võib püsida aastakümneid ja isegi sajandeid. Puumärgid ei pruugi kaua püsida, ehkki on erandeid. Näiteks kirjutab Oleg Uljašev juhtumist, kui jahiraja üle toimunud vaidlus lahendati puudel säilinud aastatetaguste sugukonnamärkide põhjal (Iljina, Uljašev 2009: 117; Siikala, Ulyashev 2011: 210–211). Jahialal võib olla ka teisi varasema inimtegevuse jälgi. Lisaks jahionnile võivad raja pikaajagset kuuluvust kinnitada näiteks saja-aastane sammasait või juhuslikult säilinud söögilaud, millele on aastanumber ja omaniku initsiaalid sisse lõigatud (VM 2003).

Jahiradadel on erinevad nimetused, sõltuvalt küttemisviisist või lõksude liigist. Metslindude ja väikeste loomade püünistega raja nimetus on *tšös tui* (*чѐс туй* 'püüniste rada'), puidust konstruktsiooniga lõöklõksudega rada karpide ja näriliste püüdmiseks *nalk tui* (*нальк туй* 'lõksude rada'), silmustega rada on *letš tui* (*лѣч туй* 'paelte rada') (Belitser 1958: 72; Sorokin 1999: 88; Lipin 2008: 27, 44; Kalinin 2011: 83). Jahiala omandiõiguse või raja tähistamise viiside ja põhimõtete seisukohast ei ole nimetuste mitmekesisusel mingit tähtsust. Küll võib see jaotus mängida rolli teeleidmisel. Kui on teada, kuidas rajad omavahel ja jahionni suhtes asetsevad, on asukoha ja teekonna määramine kergem.

Jahimeeste märgiraiumise stiil võib olla individuaalne, nagu ka püüniste üleseadmise viis. Seega võivad jahimehed tähistada rada pisut erinevalt ning nüansse teab vaid raja omanik. Kütid püüavad mitte üleliia uurida, kui suuri särke ja millisele kõrgusele teised jahimehed on harjunud tegema (Artjom, VM 1996). See on osa üldisest hoiakust, et ei ole hea teiste tegevusi ja harjumusi liiga palju jälgida, see on justkui tabu. Selle alla kuuluvad muu hulgas keelud küsida teise jahimehe plaanide ja eriti saagi kohta (Sidorov 1926: 30; Konakov 1983: 192–194, 201–203; Iljina, Uljašev 2009: 104–105; VM 1996).

Jahiraja tähistamise põhimõte kehtib praegugi, see on komi jahimeeste seas laialt levinud tava. Ent võrreldes varasemaga on oluliselt kasvanud varguse oht, mida tähistatud rada soodustab: „Metsas püütakse jahiraja äärde puudele märke mitte teha, et võõrad lõkse ei leiaks. Võõraid on viimasel ajal palju tulnud. Kui jahirada leitakse, hakatakse käima.” (Artjom, VM 1996)

Külainimesed üldiselt teavad, et kui metsas on tehtud täkked, siis keegi peab jahti ja tal on seal oma rada. See aga suunab jahimehi tegema võõrastele märkamatuks jäävaid radu ning püüniste tähistusi (kui tähistamist ei saa vältida). See on justkui

vastastikune mäng, millega kütid püüavad ära petta vargaid, kelle teadmised jahipidamisest jäävad siiski pealiskaudsemaks päris jahimeeste omadest: „Eriti muidugi tähistada ei püüa. Eriti seal, kus palju rahvast käib. Väikesel jahialal, seal külale kõige lähemal, seal ei tähistanud ma üldse. Ma teadsin, kuidas umbes rada läheb. Ja sealt võeti just kõige vähem ära.” (Artjom, VM 1996)

Probleem võorastega, kes hakkasid komi jahimeeste radadelt saaki varastama või kohalike jahialadel püssiga jahil käima, teravnes 1950. aastatel, kui Komimaale saabus palju tööstustöölisi ja vangid hakkasid laagritest vabanema (Iljina, Uljašev 2009: 117–118). Tänapäevaks on saagi varastamine kujunenud üldiseks harjumuseks.

Peale puutüvedele tehtavate märkide kasutavad komi kütid üksteisele sõnumite edastamiseks metsas muid olukorrast lähtuvaid käepäraseid vahendeid, mis võivad olla juhuslikud. Talvel kahekesi jahil olles antakse paarilisele oma liikumisest teada lumele tehtud nooltega või kirjutatakse üksteise jaoks lumele sõnumeid. Teekonna märkimiseks murtakse oksi, mis võib kütile võõras paigas vajalikuks osutuda. Jahimeeste hinnangul võivad okste murdmisega teed tähistada eeskätt kogenematud jahilised. Nagu eespool kirjas, püüavad kogenud kütid jätta tuttavas metsas liikumisest võimalikult vähe jälgi ja märke. (Aleksei ja Artjom, VM 1996)

Okste murdmiseks on vahel muu praktiline põhjus, aga selle kõrvalsaadus on teekonna märgistamine: „Juhtub nii, et kui kuhugi lähed, kui on vihm, et mitte märjaks saada, murrad oksi kahelt poolt mineku suunas, et oksad ei segaks. Aga pärast on näha, et sinna peab minema.” (Artjom, VM 1996) See näitab, et teekonna märkimine ei pruugi olla esmatähtis, ent igasugused tegevused toovad metsas ühtlasi kaasa võimaluse liikumist jälgida.

Teekonna tähistamiseks ja eksimise vältimiseks kasutatakse igasuguseid lihtsaid viise, mis on kindlas olukorras võimalikud. Juhuslikke ning isegi kentsakaid liikumise tähistamise viise omistavad kütid aga eeskätt marjulistele ja seenelistele: „On selliseid, kes tulevad asulatest, kes mitte midagi ei mõista. Need riputavad ajalehe või midagi. Lähevad marjule ja riputavad ajalehe. Nad ei orienteeru.” (Aleksei, VM 1996)

Ajalehte võib jahimeeste arust marjulistele märgina asendada tühi purk või muu ese, mis inimesel juhtumisi kaasas on. Samuti täheldasid kütid, et metsas kogenematud marjulised teevad vahel takkeid puudele, et nad oskaksid metsast välja tulla. Kui jahimehed püüavad puutüvedele sälkusid raiuda võimalikult hõredalt, siis marjulistele on iseloomulik tihedalt tähistatud teekonna kujundamine, et kindlalt eksimist vältida. Ka okste murdmist pidasid kütid eeskätt marjuliste ja seeneliste teetähistusvõtteks. (Artjom ja Aleksei, VM 1996)

Komi jahimeeste arvates on neile kohane hoiduda episoodilistest teekonna tähistamise viisidest, mida on peetud anomaalseks ning omaseks juhuslikult metsa sattunule. Näiteks arvasid jahimehed isegi aastakümnetepikkuse kogemusega marjuliste kohta, et nad ei suuda metsas üldse teed leida, sest mets ei ole nende „stiimia” (Artjom ja Aleksei, VM 1996). Liiga silmatorkavad märgid ei meeldi jahimeestele, ent teenivad metsas liikujat vastavalt vajadusele ja vilumusele.

Puudele märkide tegemine ja muude vahenditega oma teekonna või raja tähistamine ning sellega teistele küttidele sõnumite edastamine on Komimaal tavaline.

See oskuste ja teadmiste kompleks on traditsiooniline, osalt ka improvisatsiooniline, seda määral, mis jätab sõnumid mõistetavaks sellele, kelle jaoks need on mõeldud. Võrreldes looduse märkide lugemisega on aga puudele tehtavate märkide kasutamine komi jahimeestele sekundaarne teeleidmise viis.

Metsa märgid

Komi jahimehed eelistavad märkidest ja muul moel liikumise tähistamisest hoiduda, olgugi et märkimise võimalustest ollakse teadlikud ja neid võtteid ikkagi kasutatakse. Kuna küttidele kuuluvaid jahiradu kasutati ainult sügisel jahihooajal (Belitsers 1958: 74–75; Konakov 1983: 93; Iljina, Uljašev 2009: 108–109; Siikala, Ulyashev 2011: 210), siis ei olnud puumärkide tegemine muul ajal, pärast metsa „avanemist”, teistes piirkondades küttimisel tihti peale mõttekas. Metsas tee leidmiseks on eeskätt oluline tunda keskkonda, kus jahti peetakse. Etnograafid on ammu tähele pannud komide head orienteerumisoskust: näiteks suudavad nad teed leida taevakehade, okste tiheduse ja kalde järgi (vt Balov 2010 [1840]: 13; Abramov 1914: 80; Konakov 1983: 230).

Komi jahimehed hindasid väga kompassi, mis on eriti vajalik sombuse ilmaga. Ilmakaari saab aga määrata ka mitmel muul moel. Näiteks on üldiselt teada, et puude oksad on lõuna ja kagu poolt pikemad ja sipelgad teevad oma pesad puutüvede lõunaküljele, kus pesad sulavad kevadel kiiremini üles ning oksad pakuvad vihma eest paremat kaitset. Samuti kasvab sammal ainult puutüve põhjapoolsel küljel. (Artjom ja Aleksei, VM 1996; vrd Konakov 1983: 230; Iljina, Uljašev 2009: 108) Looduse märkide järgi suuna määramine on iidne oskus, mida kirjanduses märgitakse vaid möödaminnes. Mõnevõrra üllatavalt esitab Popov üksikasjalikke tähelepanekuid:

Jahimehed oskavad leida tee suunda erinevate märkide järgi. Näiteks määravad nad nii päeval kui ka öösel ilmakaari puukoore järgi, mis on põhjaküljel paksem, karedam ja pragulisem. Samuti teevad nad seda okste ja okaste abil (viimasel juhul on kõige parem jälgida lehiseid), millest esimesed on lõuna pool pikemad ja rohkemate okastega, mis on alati pööratud lõuna poole. (Popov 1874: 74)

Lisaks staatilistele objektidele saab metsas suunda määrata loomajälgede järgi, ehkki selle võimalused on piiratud nii hooaja kui ka loomaliikide valikuga. „Jälgede järgi saab orienteeruda, kui põtradel on ränne. Ütleme, et sügisel rändavad nad meil lõunast põhja. Siis orienteerud põdrajälgede järgi.” (Aleksei, VM 1996) Loomajälgede kasutamine suuna määramisel on siiski vähetähtis võimalus, millega jahimehed tavaliselt ei arvesta. Loomade käitumise tundmine võib aga keerulises olukorras hõlbustada adekvaatse otsuse langetamist.

Komi metsas on võimalik oma asupaika ja liikumissuunda määrata ka metsasihtidevaheliste kvartalite numeratsiooni järgi, mis kasvab ida suunas: „Jõudsid puu juurde, siin on metsasihtide ristumiskoht. Puul on neli numbrit, erinevate kvartalite

omad. Nende järgi võib orienteeruda.” (Timofei, VM 1996) Nende kvartalite abil saab mõõta vahemaid. Metsa rajatud kvartalite pikem külg oli varem kaheksa, lühem neli kilomeetrit, hiljem lõigati kvartalid väiksemaks, mõõtudega neli korda kaks kilomeetrit. 1990. aastateks oli osa kvartaleid lõigatud veel väiksemaks, mõõtudega kilomeeter korda kaks. Seega olid metsad kohati päris tihedalt neid kvartaleid täis. Metsasihtide süsteem muudab arusaama puutumatus loodusest vaieldavaks. Samal ajal on kaugemad piirkonnad nende sihtidega palju hõredamalt kaetud. Seal tuleb jahimeestel teed leida ikkagi keskkonna tundmise põhjal.

Paradoksaalselt soodustavad sihid saagivaraste tegevust. Jahirajad lõikuvad tihti-peale metsasihtidega. Kui varas liigub mööda sihti, ristub tema tee tõenäoliselt mitme rajaga ning ta saab väheste vaevaga võõrastest püünistest saagi ära võtta. Lisaks annab siht vargale ettekäände öelda, et sattus lõksude peale kogemata.

Jahirajad võivad olla samuti orientiirid, mitte ainult liikumiskeskond. Radade kulgemise loogika aitab leida jahionni ning hoiduda metsas ekslemast: „Kui raja leiad, siis ei eksi sa kuhugi. Kõik rajad lähevad jahionni juurde kokku. Kui rajad hargnevad, siis seal jahionni ei ole. Jahimehe rajad koonduvad alati onni juurde.” (Timofei, VM 1996) See näitab, et jahimeeste käitumine tekitab iseenesest orientiire erilise pingutuseta. Loomarajad võivad tekitada segadust, eriti paikades, kus jahirada kasutatakse harvem. Aga kes seda teab, ei tohiks eksida.

Maastiku tundmine oli komi küttide seas kõrgelt hinnatud oskus. Konakov (1983: 126, 204) kirjutab, et komi jahiertelli pealikud olid head maastiku eripärade ja eri paikade tundjad. Jahiertelli juht ei pidanud olema osavaim kütt, rajaleidmise oskus oli pealikuks saamisel olulisem. Seetõttu olid kütiartellide pealikeks tavaliselt vanemad mehed.

Teeleidmise ja tähistamise olulisuse iseloomulik ja tähelepanuväärne näide on komide suhtumine Siberi trakti. Ühendustee komide juurest Lääne-Siberisse oli piirkonna põliselanikele ammu tuntud (Jermilov 1888: 27–31). Komi kütiartellid kasutasid Uurali taha talviste jahialadele viivaid pikki radu, mida kohati tähistati märkidega. Nendel kütiradadel võis olla tegija nimi:

Komi jahimeeste rada Uuralite taha läks mööda Ilõtši, Podtšeremi, Štšugori ja Usa jõgede orgusid. Paljudes kohtades õgendasid nad teed puudele tehtud täketega tähistatud radadega, mis läksid otse läbi taiga. Ilõtši jõel algas selline rada Sar-ju suudmest ja viis Uk-ju vasaku lisajõe suudmeni. Jahimeeste seas oli see rada tuntud nimega „nizpas” (soobli märk). 1887. aastal rajatud kuulus Siberi trakt, mis viis Petšoorajõelt Štšugori külast Obi jõele Ljapini külla, tehti kohalike elanike sõnul „Vas’ka pasi” nimelise raja peale. (Konakov 1983: 122)

Tänapäevalgi käivad komi jahimehed vahel Uuralite taga, ent regulaarne artellidega toimunud talvine jahipidamine Siberis kadus kolhooside loomise tagajärjel, kui pikaajalist küladest eemal viibimist enam ei soovitud. Seetõttu ei ole tänapäeval levinud teadmised kodust kaugete piirkondade ja jahiradade kohta. Vanasti võis komi jahimeeste maastikutundmine ulatuda nende kodupiirkonnast sadade kilomeetrite kaugusele. Tõenäoliselt ei olnud selline teadmine üldine, vaid pigem

artelli pealikele omane, mida kaudselt kinnitab etnograafiline kirjandus. Jahiradade tundmise olulisuse mõistmiseks tuleb arvestada sellega, et need olid sajandeid jõgede kõrval ainsad kaugemaid piirkondi ühendavad liikumisteed (Žakov 2016: 21).

Üleüldist vahemaade määratlemise viisi on tihti kirjeldatud mõnevõrra ebamäärasena, mis on vastuolus teeidmise oskuse süstemaatilise muljega, mille võib jätta puumärkide või lehiseokaste paindumisviisi üle mõtisklemine. Komi kaupmees Vassili Latkin (1853: 17) märkis 1830. aastatel kirjutatud reisipäevikus, et „verstad on siin kuidagi väga pikad”. Umbes samal ajal täheldas Eestist pärit polaaruurija Alexander von Schrenk (1855: 20), et komide ja neenetsite viis vahemaid määrata „on täiesti kasutu”, sest põliselanike väljapakutud teekonna pikkused võisid tegelikkusest erineda kaks korda. Need ligi kahesaja aasta vanused muljed on võrreldavad mu enda kogemusega. 1990. aastatel hantide juures rännates võis kurikuulsatest „handi kilomeetritest” (mis võivad tähistada ükskõik millist vahemaad) lausa kultuurielamuse saada ning see oli esimene handi fenomen, millega Siberi välitöödel kokku puutusin (Leete, Torop 2020: 116–118). Teekonna pikkuse näivalt ebamäärane arvestamine on olnud läbi aja üldine nii Põhja-Venemaa Euroopa-osa kui ka Lääne-Siberi põlisrahvaste seas (manside kohta vt Ostroumov 1904: 20).

Kui mõnele teadlasele ja rännumehele tundus põliselanike ruumi mõõtmise viis suvaline, siis teised tunnistasid vähemalt komide puhul püüdlust süsteemse lähene-mise poole. Mitmed autorid kirjutavad *tšomkos(t)*’idest (*чомкос*, kus *чом* on ’õnn’ ja *кос* ’vahemaa’), mis ulatuvad viiest kuni kümne kilomeetrini. *Tšomkost*’idest kir-jutas esimesena Taani diplomaat Isbrand Ides, kelle Peeter I saatis 1692. aastal Vene saatkonna koosseisus Hiina. Idese väitel sarnanes *tšomkost* saksa miiliga (mille pikkus varieerus tollal killustunud Saksa riikides ühest kuni üheteistkümne kilomeetrini; Konakov 1983: 219). Nikolai Jermilov peab komi *tšomkost*’idega maamõõdu viisi juhuslikuks, ent tunnistas selles korrapära ilminguid: „Jõgesid ei mõõdetata verstades, seetõttu määrab rahvas kaugusi mingite väliste tunnuste järgi, näiteks mingi jõe või oja suudmest kaldaäärsete küngasteni, või kui selliseid loomulikke tunnuseid ei ole, siis mingist ladvata kuusest kõvera kaseni” (Jermilov 1888: 24).

Latkin peab *tšomkost*’e kahtlaselt venivateks: „Vahel on need *tšomkos*’id nii pikad, et jõuad vaevu ära oodata määratud koha, kus algab uus *tšomkos*. Need kohad mää-ratakse mingi jõesuudme, puudesalu või künka järgi.” (Latkin 1853: 10) Need ise-äralikud „komi verstad” on jutuks ka hilisemates etnograafilistes uurimustes. Veera Belitser (1958: 72) tõlgendab *tšomkost*’i jahionnidevahelise kaugusena, Konakov (1983: 242, 219) aga vahemaana puhkepeatuste vahel, mille pikkus sõltub teekonna raskusest. Põhjapoolsetel ja Uuralite lähistel hõreda metsa ja kõrgemate küngastega aladel võivad *tšomkost*’id hea nähtavuse tõttu hästi toimida.

Vahemaade määramisest loodusobjektide järgi rääkisid ka mu komi sõbrad meie esimesel kohtumisel. Nad arvasid, et küngaste järgi võib ju teekonda määratleda, aga siis peab kõrgem koht olema hästi näha. Metsasel alal mu sõprade elukohas lõuna-poolses Kulömdini rajoonis ei paista lauged maastikuvormid kaugele. Samuti võib asukohta määrata soode, järvede, ojade ja jõgede järgi, aga selleks peab eelnevalt teadma, kuidas eri paigad üksteise suhtes asetsevad. (Artjom, VM 1996)

Vahemaade mõõtmise viis loodusobjektide iseärasuste, jahionnide ja peatuspaikade järgi ehmatas oma näivas ebamäärasuses varasemaid etnograafe, ent ilmes-
tab komi kütikultuuri sarnasust neenetsite, hantide ja manside maamõõtmise viisi-
dega.

Eksimine

Teeleidmise oskus on vajalik eksimise vältimiseks. Ent kirjeldatud *tšomkost'*ide, verstade ja kilomeetrite ebamäärasus, metsaradade kehv eristumine, sombune ilm ja paikkonna vähene tundmine võivad takistada suuna määramist. Leidub muidki asjaolusid, mis põhjustavad vahel isegi kogenud jahimehe metsas eksimise.

Komi jahimehed usuvad, et kui vihastada metsavaimu kas vandesõnade kasutamise või mõne looma või linnu asjatu tapmisega, siis „sulgeb” vaim metsa küti jaoks. Edaspidi jahimees enam metsa minna ei saa, sest eksib mõne sammu järel kohe ära (Iljina, Uljašev 2009: 108; Iljina jt 2015: 252, 255). Komide uskumuste kohaselt võisid jahimehed tee kaotada ka tujuka metsavaimu vempude tõttu. Õige suuna said jahimehed leida, kui olid riided (näiteks kotade sisetallad) ümber pööranud või lihtsalt oodanud ühe koha peal, kuni metsavaim eksitamisest tüdis. (Iljina jt 2015: 253)

Jahimehed on mulle korduvalt kinnitanud, et tuttavas paigas suudavad nad alati tee leida, samal ajal on nad tunnistanud, et eksiminegi on võimalik. Nagu eespool osutatud, aitavad loomajäljed teed leida, ent teatud juhtudel võivad need hoopis eksiteele viia. Sellised juhtumid on kergemad tekkima hilissügisel jahil, kui jahiradadel püünistega küttimine on lõppenud ja enam ei kehti tavaõiguslikud territoriaalsed piirangud. Sel ajal võivad jahimehed liikuda igal pool ning saagi jälitamise käigus võidakse kaotada arusaam oma asupaigast, eriti võõramas piirkonnas: „Kui looma jälitad, siis sa ei vaata ringi. Lähed ainult mööda jälgi ja loomulikult vaatad vähe ringi, et kuhu lähed. Sa ei jälgi ümbruskonda. Nii võib muidugi kuhugi eksida.” (Artjom, VM 1996)

Harva võib juhtuda, et väärtusliku saagi lootuses jälitatakse looma päevade kaupa (Konakov 1983: 128–129). Mu sõber jutustas, kuidas nad vennaga teismelistena mitu päeva üht rebast taga ajasid. Nad vahetasid üksteist välja ning kurnasid rebast. Väsinud loom hakkas tegema ringe, kui püüdis kasutada suuskadel küttide tehtud rada (nii püsis loom teda jälitava jahimehe selja taga). (Artjom, VM 1999) Selline tiirutamine võib segada jahimehe suunataju.

Timofei: „Mõnikord kõnnid ringi ja ei usu isegi kompassi. Juhtub nii, et lähed, teed ringi, peas on segadus. Hea, kui koer on, sest sa ei suuda ise suunda hoida, pöörad ära.”

Artjom: „Tuttavas kohas võib ära eksida. Mul oli ükskord nii, et eksisin ära. Koht on tuttav, aga iga kord teen ringi ja naasen ühte ja samasse kohta. Ja ma ei suuda aru saada. Mõtlen, et nüüd lähen ja tulen kohe välja kuhu vaja, ei istu maha ega mõtle järgi.”

Timofei: „Tõepoolest juhtub nii. Sa ei saa aru, kuhu lähed ja miks.” (VM 1996)

Mõni päev hiljem meenutas mu komi sõber ilmselt sama eksimise episoodi, kujutades seda pisut rohkema kui inimliku kogemusena. Ta rääkis taas sellest, et eksis metsas ära, tegi kolm ringi tuttavas kohas ja jõudis aina samasse paika välja. See juhtus kahe tee ristumiskoha lähedal. Aga kummagi teeni ta ei jõudnud. Siis istus ta maha, tegi suitsu ning sai aru, kus ta asub. Sõber arutles otsesõnu selle üle, et eksitaja on olemas. Ta tegi seda küll poolmuigamisi, seega ei saa kindlalt järeldada, et mulle kirjeldati jahiga seotud maagiliste teadmiste rakendamist. Pisut hiljem tehtud intervjuus eitas sõber igasugust tuttavas kohas eksimise võimalust, hoolimata asjaolust, et ta oli sellest paaril korral jutustanud. (Artjom, VM 1996)

Nagu hilisem kogemus kinnitas, räägivad komi jahimehed vahel muiates või naerdes tõsisel asju (Leete, Lipin 2015), seega ei tähenda kerglases stiilis jutt seda, et kirjeldatud ei võeta tõsiselt. Esitatud näidetest on ilmne seegi, et metsavaimuga seotud uskumused ei olnud küttidele tundmatud. Jahimehed selgitasid eksimise võimalust küll peas valitseva segadusega, aga huvitaval moel mainisid mõlemad teeleidmise võtteid, mis on pärimuses seotud komi usundiliste kujutelmadega. Etnograafiliste käsitluste kohaselt pidasid komi jahimehed koeri immuunseteks metsavaimu vastu (Konakov 1983: 186–187, 205; Iljina jt 2015: 187). Ja nagu eespool mainitud, oli peatumine komi jahimeeste seas tuntud võte eksitava metsavaimu mõju alt pääsemiseks (Iljina jt 2015: 253). Samal ajal ei väitnud kumbki kütt, et nende tegemistesse sekkus metsavaim. Koer on võimeline metsaonni või kodu leidma kogemuse põhjal ning jahimehe psühholoogiline tõrge teeleidmisel ei pea olema müstiline.

Komi jahimehed on vanasti uskunud, et jahimehi võib metsas eksima panna konkureeriva jahiartelli nõiast pealik, lihtsalt vaenutsev kütt või üksik nõid-kütt (Sidorov 1997 [1928]: 43–45; Iljina, Uljašev 2009: 115). Aleksei Sidorovi (1997 [1928]) andmestik näitabki, et eksimisel võib komide jaoks olla usundiga seotud selgitusi. Mu tuttavad jahimehed ei ole küll otsesõnu väitnud, et tänapäeval oleks eksimine seotud nõiduse või mitteinimlike olendite tegevusega.

Esimestel komi välitöödel jäi mulle mulje, et jahimehed rõhutavad väga seda, et kui maastik on tuntud, siis ei ole eksimine võimalik: „Sa tead ju kohta. Üks kord lähed mööda, jätad kõik meelde. On vaja üks kord läbi minna ja kõik” (Aleksei, VM 1996); „[---] kui juba paikkonda tead, siis ei ole seal võimalik eksida” (Artjom, VM 1996). Seega on vilumus teeleidmise põhiline tagatis.

Oma hilisemast kogemusest võin kinnitada, et metsas ei jõua puudele tehtud märke ega rada pidevalt jälgida. Kui püüdsin seda teha, väsisin vaimselt, tähelepanu hakkas hajuma ja liikusin aeglasemalt kui vaja, et jõuda õhtuks jahionni tagasi. Vajaliku tempo hoidmiseks pidingi liikuma, nagu komide jutust ilmneb, lihtsalt „teadmise” järgi, mis toimus natuke justkui loves, automaatselt. Seejuures jäi erilise meelesisundi piir lihtsa tähelepanematusesega õhukeseks, sest mul puudus kogemus. Samas oli mul võimalik kasutada üldist teadmist sellest, kuidas komidel teeleidmine käib. Tuli ette sedagi, et eksisin rajalt, kus käisin esimest korda elus. Viimane asjaolu ei takistanud komi sõbra väimehel mind sellele rajale üksipäini saatmast, andes mulle küll mõningaid juhiseid, näiteks selle kohta, millal peaksin jõudma lõkkeplatsile. Tee ülesleidmisel tuli siiski kasuks see, et olin küttidega sellest korduvalt vestelnud ja teadsin, kuidas rajale tagasi saada.

Lähtudes sellest, et Siberis räägitakse võimalusest määrata suunda tuule järgi (põhjapoolsetes metsatundra- või tundrapiirkondades puhuvad püsivad tuuled), uurisin oma esimestel välitöödel komi jahimeestelt samuti, mida nad tuulest arvavad. Selline küsimus näis neile üllatava ja kohatuna:

Ma ei tea, ainult kui inimene hommikul väljudes pani tähele, kustpoolt tuul puhub, siis ta veel võib kuidagi selle järgi vaadata, teades, et tuul puhus just sellest suunast. Aga tuul võib päeva jooksul mitu korda muutuda. Oleneb, milline ilm on. Seepärast on tuul kahtlane vahend suuna määramiseks. (Artjom, VM 1996)

Vastus kajastab ikkagi seda, et ilmaolud on komi jahimeeste jaoks oluline teema. Sombuse ilmaga on raskem teed leida, aga peamine on teadmiste ja kogemuste roll, mis peaksid võimaldama orienteerumist igasugustes oludes. Hilisematel aastatel on ilm jäänud ometi läbivaks teemaks, mille üle mu sõber arutleb. See paneb mind arvama, et ilma ja mu välitööde kogemuse vahel on tunnetuslik seos.

Ilm

Etnoloogias on teadmise põhjendamine kogemusega tavaline võte. See võimaldab induktiivselt mõtestada empiiriliste andmete mitmekesisust ja liikuda teoreetilise sidususe poole (Leete, Torop 2020: 131). Aga kuidas haakuvad metsakogemus ja teaduslik teadmine? Olles lugenud üht mu artiklit komi küttidest, ütles komi sõber: „Sul on seal kõik õige, aga meie mõtleme teisiti. Me räägime nendest asjadest rohkem möödaminnes.” (Leete 2020: i; vt ka Leete 2018: 5) Mulle näib, et ebamääraselt kõneldu mõistmise üks võimalusi on kuulata seda, kuidas komid kõnelevad ilmast.

Komi vanasõna ütleb: „Kui jätsid midagi pilve alla, eks sealt siis otsigi” (Plessovski 1983: 60). See mõttekild peegeldab ilma ja looduse märkide jälgimise kogemust ja seda, kui kerge on tee kaotada. Praegustes sõjaaja oludes on kaduma minemas tunne, et mul on kokkupuude komi jahimeeste kogemusega, kuna meie suhtlemiskanali on jäänud telefonikõned ja siis vestleme peamiselt ilmast. Näiteks rääkis mu sõber sügisel, et nad olid 12 päeva Kuk-ju jõel jahiretkel, seal oli lumi, mis oli küttimise jaoks soodne. Enne seda oli ilm olnud nārune ja kõik, mis püünistesse sattus, roiskus ja tuli minema visata. Saak läks hukka kiiremini, kui jahimehed jõudsid laanepüüsil-museid tühjendada. Teisel korral, juunis, kõndis mu sõber tänaval, lund sadas ja ta oli õnnelik, sest toomingad öitsesid. Sõber ütles, et kui toomingad öitsevad, läheb alati külmaks. Lumi on märk asjade korra püsimisest, isegi kui sajab juunikuus, mis Komimaal ei olegi imelik asi.

Esimeste komi välitööde ajal kuulsin tähelepanekut: „Kui sadu algab vaikselt, siis see kestab kaua” (Aleksei, VM 1996). Komidel on teinegi vanasõna, mis ühendab tähelepaneku ilma kohta ja inimliku äkilisuse: „Äikesevihm ei kesta kaua” (Plessovski 1983: 20). Ilm on mu komi sõprade jaoks tähtsam kui majanduse allakäik või sõja eskaleerimine. Ilm annab märku sellest, kas oleme sõjast palju suurema problee-

miga silmitsi või on lootust, et püsib „asjade kord” (mu sõbra vend, samuti jahimees, iseloomustab niimoodi normaalset ilma). Ilmale ja keskkonnale võib omistada ka üldise kultuurilise tähenduse. Näiteks väitis komi filosoof Kallistrat Žakov 1901. aastal, et loodusnähtuste seletamine võimaldab komidel mõista oma kohta maailmas, elu mõtet ja eesmärki (Žakov 2016: 19). Mu sõbrad küll ilmselt ei nõustuks sellise sügavamõttelisusega, ent ilmast kõneldes peetakse siiski silmas ka muud.

Mul torkas pähe mõte viia sinse uurimuse jaoks läbi eksperiment. Helistasin komi sõbrale, et vaadata, mida ta räägib, kui ma ei suuna teda kuidagi. Jumalalema kaitsmise püha (14. oktoobri) paiku lõpeb komidel sügisene jahihooaeg ja seega tundus oktoobri lõpp paras aeg suhtlemiseks, kui muljed jahiretkest on veel värsked.

Sõber oligi hiljuti metsast naasnud. Ta kõneles, et nad arvasid, et tuleb külm, aga seni oli ilm olnud soe ja nad ei saanud uazikuga metsateelt läbi, maapind oli pehme. Jõgi oli madal, veetase ei olnud suvest saadik tõusnud, ehkki vihma oli sadanud. 17. oktoobril sadas maha esimene lumi. Hommikul tuli kuiva lund, päeval hakkas sadama lõrtsi ja siis sulas kõik. Ilm oli sombune, udune, päikest ei olnud näha. Nii oli raske metsas käia. „Ootame lund,” ütles sõber.

Paar nädalat hiljem helistas ta mulle ise ja teatas, et vahepeal oligi maha sadanud korralik lumi. Kütid pidid metsa sõitma, aga siis hakkas jälle vihma sadama. „Peaks olema talv,” kurtis sõber. „Täna sulas teine lumi. Loodame, et lõpuks langeb ka normaalne.” Kokkuvõttes nentis sõber: „Selline on jahimeeste saatus. Räägitakse, et vahel täis, vahel tühi [vn *mo zycmo*, *mo nycmo*]. Täna oled rikas, homme kerjus, kehvik. Juhtub. Ma mõtlen, et hantidel on samamoodi. Kord on ja kord ei ole.”

Ilmaolude ja metsas teeidmise seos on komi jahimeeste jaoks õrn, ehkki mõnel juhul on see selgelt olemas. Kui asjade kord läheb käest, ilm on pikalt liiga soe, siis kasvavad puuoksad, võsa ja puhmad kiiremini ning jahirada on raskem märgata ja liikumine aeglasem. Kui ilm on tormine, tekib tuulemurdu ja jahiraja puhastamine võtab aega. Igasuguste anomaaliatega muutub tee leidmine raskemaks. Kõnelused ilmaoludest annavad aga vähemalt mulle muu hulgas vihjeid asjade üldisest arengust komide juures.

Etnograafiliste välitööde kogemuse mõju teaduslikule teadmisele sõltub eeskätt kogemuse mõtestamise viisist. Jahimeeste arutlused ilma üle on ebamäärased või krüptilised, ent annavad võtme kütikogemuse mõistmiseks laias plaanis. Oluline on märgata pisasju, järjekindlus ja kirk, millega ilma üle arutletakse. Teeidmine on konkreetne ja selge, ilm üldine ja kontrollimatu, jahirajad tavalised ja ilm eriline. Teadmisele annavad mõlemad midagi, aga eri viisil.

Kokkuvõte

Esimene kohtumine ei ole varjatult tähenduslik ja meelde jääb ainult etnograafile. Varasügisel helistasin sõbrale ja ta rääkis äsjasest juhtumist, kui ta oli koos väimehega Parma küla lähistel metsas: „Ühel hetkel ma ütlesin, et me oleme siin juba olnud, kõik tuleb kuidagi tuttav ette. Väimees vastas: „Loomulikult tuleb tuttav ette. Olime siin

Ardiga üheksakümne kuuendal aastal.”” Seega mu komi sõber justkui ei mäletanud, aga korraga muutus meie esimene kohtumine talle tähendusrikkaks. See juhtum kinnitab sedagi, et kohtade unustamine ei ole komi jahimeestele võõras.

Kuigi komi jahimeeste teeleidmise oskused ja metsaga seotud teadmised on mitmekesised ning kütid kinnitavad tihti, et metsas eksimine on võimatu, tunnistavad nad samal ajal, et seda siiski juhtub. Iga jutuajamine on olnud isesugune ning jahimeestel torkavad pähe eri näited ja põhjendused. Seega on ootuspärane, et sama inimene kõneleb eri päevadel ise asju ning esitab esmapilgul vastukäivaid selgitusi. Selle ilmnemiseks ei olegi vaja pikaajalist kokkupuudet – niisugused nüansid tulid esile mu esimesel välitööretkel. Samal ajal võimaldavad näivalt vastuolulised teated üldistusi, sidus teadmine on tajutav.

Minu vestlustes komi jahimeestega on ilm ja jaht peamised teemad praegugi, mil etnograafilised välitööd Komimaal on võimatud Venemaa sõja tõttu Ukraina vastu. Käimasolev sõda on oluliselt kitsendanud uurimismeetodeid. Tavaline suhtleminegi komidega on keerukas, rääkimata andmete või arvamuste kogumisest. Jahimeestega kontakti hoidmisel on telefonikõned osutunud üllatavalt produktiivseks viisiks.

Nagu ilmneb, on metsas orienteerumisel komi küttidele abiks puukoor, oksad ja okkad, sammal, sipelgapesad ja loomajäljed. Kasutada saab ka metsasihtide ristumispunktides puudele või postidele märgitud kvartalinumbreid ning jahiradade asetust. Teeleidmise oskus oli oluline jahiartelli pealikuks saamisel ja kaugetele, isegi üle Uuralite Siberisse ulatuvatele jahialadele suundumisel.

Komi jahimehed teevad puudele märke eeskätt selleks, et hoida õiget suunda ja tähistada jahiala omandiõigust. Metsas tee leidmiseks tuntakse muu hulgas looduse märke. Tänapäeval püütakse jahiradade tähistamisest hoiduda, et raskendada salaküttide tegutsemist. Peamiselt peaksid kütid komide arust suutma orienteeruda mälu ja kogemuse järgi. Märkide ja looduse jälgimine on oluline uues kohas või eksimise puhul. Eksimise põhjustena nimetati kogenematust ja segadust, mis vahel küti peas tekib. Ilmaolude tundmist ei seostatud eksimise vältimisega, seda nähti pigem keskkonna üldise seisundi hindamise viisina.

Eksimise usundiline taust jäi komi küttide jutus mõnevõrra hämaraks. Usundiliste ideede järgimine näib komi jahimeeste seas implitsiitne ja selle kohta on keeruleine otse küsida. Võimalik, et metsas tegutsevaid mitteinimlikke jõude usutakse, kuid see tuleb esile juhuslikes seostes ja vastuolulises väljenduslaadis. Etnograafilise kirjanduse põhjal on metsaelu mütoloogiline kontekst rikkalik ja see veenab, et kütid teavad sellest midagi.

Ilmast ja selle ennustamatusest kõnelemisel tuleb esile komi jahimeeste jaoks oluline tasakaalu otsing, mingi kõike läbistava, üldise regulaarsuse ja rahu seisundi vajalikkuse tajumine. Teeleidmise oskusest kõnelemine on ilma teemaga võrreldes lihtne ja selge. Teeleidmise lood on üksikasjades rikkalikumad, ent maailma mõistmise seisukohalt kergemini haaratavad kui ilmast arusaamine.

Mu esimesed teadmised välitöödelt kehtivad ja samal ajal ei kehti ka. 1996. aastal Komimaal jahimeestega kõneledes tekkinud arusaam, et ma mõistan midagi, millest nad räägivad, ei tundu mulle praegugi vale. Lisandunud on küll keerulisemaid

tasandeid, aga tagantjärele näib, et jahimehed säästsid mind alguses lugudest, kus tõe ja vale eristamine on suurem väljakutse. Oma tavalisuses kipuvad aga esimesena kuulnud jutud unustusehõlma vajuma ja hilisemate kogemuste alla mattuma.

Me ei unusta esimesi teadmisi päriselt, need kaotavad küll oma esialgse tähtsuse, tühistatakse, maetakse järgneva etnograafiliste tundmuste, aimduste ja kogemuste voo alla. Kui hakata otsima, leiab hilisemate teadmiste valguses nüansse, mis kohe meelde ei jäänud ja mis seega ei mänginud oma võimalikku osa uurimustes, mida olen nüüd juba kolmkümmend aastat komide kohta kirjutanud. Ilm ja tee on liiga ilmsed, selleks et kergesti meelde jääda kui midagi tähendusrikast, millest oleks hea mõelda.

Artikli valmimist on toetanud Eesti Teadusagentuur uurimisprojekt „Soome-ugri rahvad Venemaal: etnilisuse ja religioossuse vastasmõjude analüüs“ (PRG1584).

KÄSIKIRJALISED ALLIKAD

VM 1996, 1999, 2003 = Autori välitööde materjalid Komi Vabariigist Kulömdini rajoonist 1996., 1999. ja 2003. aastast.

KIRJANDUS

Abramov 1914 = Константин Егорович Абрамов, В зырянском краю. Москва: С. Курнин и К^о.

Balov 2010 [1840] = Евгений Александрович Балов, Охота за белкой и другими пушными зверями в Устьсысольском, Яренском и Сольвычегодском уездах. – Зыряне и зырянский край в литературных документах XIX века. Сост. Валентина Лимерова. Сыктывкар: Издательство Кола, с. 13–17.

Belitser 1958 = Вера Николаевна Белицер, Очерки по этнографии народов коми XIX – начало XX в. (Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Новая серия 45.) Москва: Издательство Академии Наук СССР.

Castrén 1860 = Путешествие Александра Кастрена по Лапландии, северной России и Сибири (1838–1844, 1845–1849). Магазин земледения и путешествий. Географический сборник Николая Фролова. Т. 6. Собрание старых и новых путешествий. Ч. 2. Москва: Типография Александра Семена.

Clifford, James 1983. On ethnographic authority. – Representations, kd 2, lk 118–146. <https://doi.org/10.2307/2928386>

Ginkel, Rob van 1998. The repatriation of anthropology: Some observations on endo-ethnography. – Anthropology & Medicine, kd 5, nr 3, lk 251–267. <https://doi.org/10.1080/13648470.1998.9964562>

Heaton, Janet 2008. Secondary analysis of qualitative data: An overview. – Historical Social Research, kd 33, nr 3, lk 33–45. <https://doi.org/10.12759/hsr.33.2008.3.33-45>

Horošihh 1950 = Павел Павлович Хороших, Путевые знаки эвенков-охотников (Из материалов по этнографии эвенков р. Нижней Тунгуски). – Краткие сообщения Института этнографии имени Н. Н. Миклухо-Маклая, вып. 10, с. 57–59.

- Iljina, Irina; Konakov, Nikolai; Limerov, Pavel; Šabajev, Juri; Šarapov, Valeri; Uljašev, Oleg; Vlassov, Andrei 2015.** Komi mütoloogia. (Sator 15.) Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus.
- Iljina, Uljašev 2009** = Ирина Васильевна Ильина, Олег Иванович Уляшев, Мужчина и женщина в традиционной культуре коми. Сыктывкар: Институт языка, литературы и истории Коми научного центра УрО РАН.
- Jermilov 1888** = Николай Евграфович Ермилов, Поездка на Печору. Путевые заметки. Архангельск: Губернская типография.
- Kalinin 2011** = Николай Степанович Калинин, Удора: из века в век. Сыктывкар: Издательство Кола.
- Konakov 1983** = Николай Дмитриевич Конаков, Коми охотники и рыболовы во второй половине XIX – начале XX в. Культура промыслового населения таежной зоны Европейского Северо-Востока. Москва: Наука.
- Latkin 1853** = Дневник Василия Николаевича Латкина, во время путешествия на Печору, в 1840 и 1843 годах. Часть первая. Записки Императорского Русского географического общества. Книжка VII. Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии Наук.
- Leete, Art 1997.** Komi jahimeeste märgid. – Maa ja ilm. (Pro Folkloristica 5.) Toim Mall Hiie-mäe, Janika Oras. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk 55–61.
- Leete, Art 2018.** Bricolage and the ethnographic field. – Journal of Ethnology and Folkloristics, kd 12, nr 2, lk 3–7. <https://doi.org/10.2478/jef-2018-0007>
- Leete, Art 2020.** Ethnographic knowledge and the magic of uncertainty. – Journal of Ethnology and Folkloristics, kd 14, nr 1, lk i–vi. <https://doi.org/10.2478/jef-2020-0001>
- Leete, Art; Lipin, Vladimir 2015.** The concept of truth in the Komi hunting stories. – Acta Borealia, kd 32, nr 1, lk 68–84. <https://doi.org/10.1080/08003831.2015.1014265>
- Leete, Art; Torop, Peeter 2020.** Cultural theory and the ethnographic field: Methodological views. – Interdisciplinary Approaches to Culture Theory. (Approaches to Culture Theory 8.) Toim Anu Kannike, Katre Pärn, Monika Tasa. Tartu: University of Tartu Press, lk 114–135.
- Lipin 2008** = Владимир Борисович Липин, Словник по традиционной материальной культуре коми. Сыктывкар: Национальный музей Республики Коми.
- Ostroumov 1904** = Иван Григорьевич Остроумов, Вогулы-манси. Историко-этнографический очерк. Пермь: Типогр. газ, Пермский край.
- Plessovski 1983** = Федор Васильевич Плесовский, Коми шусьӧгъяс да кывйӧзъяс. Коми пословицы и поговорки. Сыктывкар: Коми книжное издательство.
- Popov 1874** = Клавдий Попов, Зыряне и Зырянский край. Москва: Типография С. П. Архипова.
- Reeglid 1990** = Правила охоты и спортивного рыболовства в Коми АССР. Сыктывкар: Коми республиканское общество охотников и рыболовов.
- Rudenko 1929** = Сергей Руденко, Графическое искусство остяков и вогулов. – Материалы по этнографии, т. 4, вып. 2, с. 13–40.
- Schrenk 1855** = Александр И. Шренк, Путешествие к Северо-Востоку европейской России через тундры самоедов к северным Уральским горам, предпринятое по

- высочайшему повелению в 1837 году Александром Шренком. Санкт-Петербург: Типография Григория Трусова.
- Sidorov 1926** = Алексей Сидоров, Пережитки культа промысловых животных у охотников-коми. – Коми му – Зырянский край, № 5, с. 29–33.
- Sidorov 1997 [1928]** = Алексей Семенович Сидоров, Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Материалы по психологии колдовства. Санкт-Петербург: Алетейя.
- Siikala, Anna-Leena; Ulyashev, Oleg 2011.** Hidden Rituals and Public Performances: Traditions and Belonging among the Post-Soviet Khanty, Komi and Udmurts. (Studia Fennica Folkloristica 19.) Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
<https://doi.org/10.21435/sff.19>
- Sorokin 1999** = Питирим Сорокин, Этнографические этюды. Сборник этнографических статей. Сыктывкар: Коми книжное издательство.
- Strathern, Marilyn 1987.** The limits of autoanthropology. – Anthropology at Home. (ASA Monographs 25.) Toim Anthony Jackson. London–New York: Tavistock Publications, lk 16–37.
- Zaplatin 1992** = Михаил Заплатин, Тапсватпаул: зимние дни. – Югра. Ханты-Мансийск, № 9, с. 56–61.
- Žakov 2016** = Каллистрат Жаков, Мифы Зырянского Севера. Сыктывкар: Арт.
- Tšernetsov 1987** = Валерий Чернецов, Источники по этнографии Западной Сибири. Ред. Надежда Васильевна Лукина, Ольга Михайловна Рындина. Томск: Издательство Томского университета.

Art Leete (snd 1969), PhD, Tartu Ülikooli kultuuriteaduste instituudi etnoloogia professor (Ülikooli 16, 51003 Tartu), art.leete@ut.ee

First knowledge is lost: Komi fieldwork experience of wayfinding, weather, and the order of things

Keywords: Komi, hunter, forest, wayfinding, weather, ethnography

This article reflects on the first ethnographic field data collected by the author in 1996 among Komi hunters. The topics covered during the first encounter between the author and his field partners involved discussions on the practices of wayfinding. These conversations also encompassed weather conditions and broader questions concerning how Komi hunters see the world around them. The article combines a discussion of ethnographic field observations with data from scholarly literature and an autoethnographic analysis of the author's own forest experience and the construction of ethnological knowledge.

As people deeply accustomed to the forest environment, the Komi hunters demonstrated both general knowledge and detailed expertise related to wayfinding. The author's field partners discussed various natural cues used for orienting oneself in the forest, as well as the system of signs employed for marking their path. The hunt-

ers often emphasized that leaving minimal tracks in the forest was essential in order to prevent poachers from finding their traps and snares. Furthermore, the hunters considered deliberate marking of routes as unnecessary, given that they can memorize the forest environment quite easily. Another issue often discussed by the hunters involved weather patterns, which they preferred to remain stable over the years.

The Komi hunters' knowledge of their environment and wayfinding skills appeared both specific and broadly applicable, allowing insight into both the particular competencies of the hunters and their more expansive views of the surrounding world. An ethnographer's capacity to fully comprehend this knowledge remains limited, however, as practical skills and experience always lag far behind the hunters' talent.

Art Leete (b. 1969), PhD, University of Tartu, Institute of Cultural Research, Professor of Ethnology (Ülikooli 16, 51003 Tartu), art.leete@ut.ee

Vepslastest tehtud filmid ning vepsa kultuuriline enesekuvand filmides

MADIS ARUKASK

Vepslaste olukord XXI sajandil

Väikerahvad on läbi aegade olnud pigem kirjeldatavad kui kirjeldajad. Kultuurilise enesekirjelduse olemasolu, selle võimalikkuse tajumine ning selle võimaluse kasutamine kõnelevad ulatuslikumast rahvuslikust eneseteadlikkusest ja agentsusest, võimest ja soovist enda kujutamisel kaasa rääkida, olla ise loodava pildi autor ja kontrollija. „Enesekirjelduse staadiumi läbinud süsteem on muutunud: ta omistab endale selged piirid ja tunduvalt suurema ühtlustatuseastme. Kuid enesekirjeldust saab üksnes teoreetiliselt eristada talle eelnenud seisundist. Tegelikkuses mõjutavad need tasandid teineteist pidevalt.” (Lotman 2001: 195) Sellesarnases üleminekuolukorras on ka paljud Venemaal elavad soome-ugri väikerahvad.

Eneseteadvuse tõusu võib XXI sajandil näha paljude maailma rahvaste juures. Kultuuriline enesekirjeldus ning selle eri vormides (kirjanduses, kujutavas kunstis, teaduslikus uurimistegevuses jne) esitamine näitab võimet vastu seista postkoloniaalsetele ilmingutele taandada (põlis)rahvaste mis tahes eneseväljendus primitiivse madalkultuuri tasemele, kusagile evolutsionistliku arengumudeli alumistele astmetele. Paraku pole ka tänapäeva „arenenud” maailm seesugustest üleolevatest hoiakutest vaba.

Kultuuriline eneseteadvus ning selle uurimine ja väljendamine nii sise- kui ka välisringile loob eelduse mis tahes kultuurilise omastamise ennetamiseks ja vältimiseks või vähemalt probleemi teadvustamiseks (Jackson 2021; Noyes 2009). Halvustav stereotüüpiseerimine võib kaasneda ka lihtsustatud kultuurilise eneseväljendusega. Rahvaste enesekuvand võib kõikuda laialt skaalal: ennast võidakse tahtmatult näha kolonisaatori pilgu läbi. Moderniseerumiskatsetustega kaasnev enesekolonisatsioon (Hennoste 2003: 88–89) võib olla korraga püüdlik ja ebalev, mõneti justkui möödapääsmatu, pidurdav faas enne kultuurilist emantsipatsiooni, misjärel enesekuvand võib vabaneda rahvuslikust valehäbit.

Venemaa väikerahvaste tee iseseisva subjektsuseni rahvusena on olnud keeruline. XX sajandi repressioonide, assimilatsiooni ja etnilise alavääristamise kaudu on XXI sajandiks küll valdavalt saavutatud oma olemasolu õigustatus teadus- ja kultuurielus. Eksistents ja edasikestmine poliitilises mõttes on aga endiselt suuremate või väiksemate tõkete taga. Suur hulk Venemaa Föderatsiooni väljasuremisohus olevaid rahvaid (sealhulgas väikesed soome-ugri rahvad) on saanud Venemaa põhjaalade, Siberi ja Kaug-Ida väikesearvulise põlisrahva staatuse, vepslased näiteks aastast 2006 (Rasporjaženije 2006). Teoorias annab see eelise kohalikus elukorralduses, tegelikult on aga käidud vaid pool teekonnast.

Päriselus võib ette tulla takistusi. Näiteks ei luba Venemaa Föderatsiooni seadused ladina kirjaviisile viidates anda karjala keelele Karjala Vabariigis riigikeele staatust. Kohalikud karjala, vepsa ja ingerisoomed aktivistid on selle nimel võitlust pidanud juba 30 aastat, kuid siiani tulutult. Olukord, kus poliitiline väide tõrjub kõrvale teadusliku argumentatsiooni (Karelski jazõk 2017) ning surub rahvuslikkuse keskmise tegevuslikku kultuuriellu ning hobiharidusse, on efektiivselt viis väikerahva assimileerimise soodustada. Sellise rahvuspoliitika tulemusel on läänemeresoomed rahvad Venemaal XXI sajandil keeleliselt ja kultuuriliselt hääbumas.

Venemaa väikerahvaste rahvuskultuurilise edenemise XX–XXI sajandil saab jagada kahte perioodi. Esimene tõus, õigemini küll eeldused selleks, leidsid aset XX sajandi neljandal kümnendil, põlisrahvaste edutamise poliitika (vn *коренизация*) perioodil (Strogaļštšikova 2016: 91–101; ka Liber 1991). Noor nõukogude võim, mis oli oma nõrka seljatagust kindlustanud nii sõjakommunismi terrori kui ka väikerahvaste poolehoidu võitmisega, oli 1920-ndate lõpuks jõudnud üleüldise kollektiviseerimise lävele. Eelnenud NEP-i¹ aegne areng nulliti – see periood oli aga andnud maapiirkondades elavatele läänemeresoomed rahvastele võimaluse välja murda traditsioonilisest külakogukondlikust eluviisist individualistlikku tootmisse, seeläbi aga ka eraalgatusse nii majanduslikus kui ka rahvusliku arengu mõttes. NEP-i lõpp 1928. aastal pani eraomandiga juba harjuma hakanud kogukondi Loode-Venemaal kollektiviseerimise eest põgenema: vepslased siirdusid sügavamatesse metsamassiividesse Venemaa Euroopa-osast kuni Kemerovo oblastini Edela-Siberis (Strogaļštšikova 2016: 90).

Põlisrahvaste edutamise poliitika oli Nõukogude riigi ideoloogiline samm, mis liitis hariduslikud eesmärgid ja poliitilise propaganda rahvuskeelse kultuuriruumiga. Kirjaoskus ja (nõukogulik) haritus pidid kasvama rahvuskeelse hariduse ja kultuurielu kaudu. See eeldas aga omakeelse koolisüsteemi, õpikute ja õpetajate olemasolu, seega kirjakeelte loomist, õpetajate koolitamist, haridusliku ja propagandakirjanduse olemasolu. Toonases Leningradi oblastis elanud vepslaste näitel tähendas see, et 1935/1936. õppeaastaks õppis 53 vepsa algkoolis 2533 ning seitsmes mittetäielikus keskkoolis 554 õpilast (Strogaļštšikova 2016: 97). Sellesse arvestusse ei kuulu Karjala ANSV vepsa elanikkond, kuna sealseks hariduskeeleks sai soome keel. NSV Liidus elas tollal üldse üle 30 000 vepslase. Vepsa päritolu õpetajaid koolitati kahes pedagoogilises tehnikumis, mis asusid Domožirovos ja Lodeinoje Poljes (vps *Põud*). Aastatel 1931–1935 said ettevalmistuse ka 166 vepsa rahvusest kultuuri- ja propaganda-töötajat (Strogaļštšikova 2016: 95–96).

Kirjaoskus ja omakeelne algharidus, aga ka administratiiv- ja ühiskondlik elu rahvuspiirkondades oleks olnud rahvusliku emantsipeerumise eeldus. Selle lühikesee lootustandva perioodi 1930-ndatel lõpetas pööre stalinistlikus rahvuspoliitikas ning Suur terror, mis tõi kaasa nii rahvuskeelse hariduse kaotamise, otsese venestuse alguse, rahvusintelligentsi tegevuse allasurumise või selle esindajate hävitamise fabritseeritud süüdistuste alusel, repressioonid edukama elanikkonna kallal jms. Kollektiviseerimise eest põgenemine ja repressioonid rahvuslikel ja ideoloogilistel

¹ NEP (vn *новая экономическая политика*) oli uus majanduspoliitika.

põhjustel on teemad, millega Venemaal sai avalikult tegelema asuda alles 1990. aastatel. Pole kindel, kas see on võimalik praegu, kui Venemaa vajab uut käiku oma „kuulsusrikka mineviku” narratiivis, seda nii sõjas kui ka üldlises venekeelse ja -meelse riigirahvuse ülesehitustöös (vrd Tiškov 2011).

Nõukogude Liidu võit Teises maailmasõjas, aga ka sõjaga kaasnenud inimkaotused ja elanikkonna ümberasustamine põlistelt aladelt tagalapiirkondadesse ning probleemid kodupaikadesse naasmisega sõja lõppedes andsid XX sajandi teisel poolel venestusele hoogu. Läänemeresoome rahvastele tähendab see venestunud põlvkondi, aastakümneid, kui mittevenelaseks olemine oli häbiasi, kui kadus keel ja iseendast lugupidamine oma rahvuse esindajana (vepslaste assimileerimise kohta vt ka Jääts 2023). 1930-ndate lootusrikas periood osutus kokkuvõttes liiga lühikeseks, et sellest oleks jäänud püsiv jälg vepslaste rahvuslikku eneseteadvusse.

Rahvusliku arengu või selle lootuse teine etapp jääb perestroika aega 1980-ndate lõpus ning sellele järgnenud kümnenditesse. Vepsa rahvuslik ärkamine oli Venemaa väikerahvaste seas üks hoogsamaid. 15. juunil 1987 leidis aset esimene vepsa rahvuskongress, kus seati eesmärgiks taastada kirjakeel ja omakeelne haridus, luua rahvuslikud administratiivpiirkonnad ja käivitada neis isemajandamine (Strogaļštšikova 2016: 122–124). Selles osas saatis suurem edu kirjakultuuriga seotud projekte – trükiste väljaandmist ja rahvusteaduslikke uuringuid.

Toona lootusrikkalt alanud protsessid on praeguseks suuremas osas liiva jooksnud. Venemaal, kus ressursse kontrollib keskvõim ettevõtetele antavate tegevuslubade või ohjes hoitavate oligarhide püramiidsüsteemi kaudu, pole mõeldav, et kohalikud rikkused saaksid mingilgi kujul kuuluda põlisrahva kogukondadele või teenida olulisel määral nende huve. Vepsamaa metsavarudest ja vääriskivimitest (nt diabaas, kvartsiit) saadav tulu voolab piirkonnast välja, täidab kellegi teise taskuid või toidab sõjamasinat. Riiklikest eelarvevahenditest rahvuskultuurilistele tegevustele jagatav pisku on samuti omamoodi kontrollimehhanism rahvusideoloogilise mõtlemise suunamiseks või selle summutamiseks.

Käesolevas artiklis on vaatluse all vepsa XXI sajandi rahvusliku kultuurielu üks vähem vaadeldud tahke – filmikunst. Siiani on kajastatud ennekõike vepsa kirjasõna-põhist kultuuri (Ogrõzko 2011; Ernits 2013; Zaitseva 2021), samuti üldiseid ajaloolisi ja ühiskondlikke protsesse (nt Kurs 2001; Strogaļštšikova 2008, 2016). Vaatlen, milliste vahendite ja kujundikeele abil käsitlevad vepslaste endi või neist tehtud filmid rahvuskultuuri. Kus asuvad rõhuasetused visuaalkunstis ja mis on põhilised viljeldavad allžanrid? Kas vepsa filmikunstist kajab vastu üldistav sõnum eelnevalt kirjeldatud (lähi)ajaloolist ja praegust konteksti arvesse võttes?

Etnograafilised filmid vepslastest XX ja XXI sajandil

Enne vepslaste osalusel valminud filmide juurde asumist käsitlen neist tehtud filme. Eelkõige saab siin kõnelda eesti etnograafide tööst vepsa külades alates 1960. aastatest. Toonase Eesti NSV Riikliku Etnograafiamuuseumi direktor Aleksei Petersson algatas ulatuslikuma soome-ugri materjali kogumise Venemaale korraldatud

ekspeditsioonidel (Jääts 2018). Oluline roll visuaalantropoloogilise filmitegemise alustamisel oli ka muuseumi toonasel fotograafil Toivo Pedakul. Muuseumile muretsesi kaasaegne filmimistehnika ja lisaks tavapärasele joonistamisele ja fotografeerimisele hakati välitöödel huvipakkuvaid tegevusi üles võtma. Selle idee sai Peterson 1959. aastal Soome kolleegidelt (Intervjuu 2011). Etnograafilise filmi tegemine tähendas toona põhilikku teaduslikku ettevalmistustööd, stsenaariumi koostamist, aga ka filmis osalejate oskuste eelkontrolli ühe või teise töövõtte jäädvustamiseks (vrd Peterson 1983: 33–34). Etnograafiline film pidi olema pigem uurimisdokument kui -tulemus. Petersoni (1973, 1983: 34) nägemuses oli etnograafilise filmi põhiväärtuseks ajaloolise tõe, „historismi” esitamine, erinevalt samal ajal läänes juba tekkima hakanud n-ö vaatleva kino põhimõtetest, mis ei teeskle kaamera kohalolu puudumist, filmitegija isiklikku subjektsust jm (vrd Young 1995 [1975]; Grimshaw, Ravetz 2009).

Etnograafiamuuseumi vepsa välitööd keskendusid esemete kogumisele lõunaning keskvepsa külastutes. Audiovisuaalselt salvestati unikaalseid tegevusi, mis igapäevapraktikast juba kadumas olid, kuid mida elanikkond veel valdas. Nii valmisid filmid vepslaste varasemast traditsioonilisest eluviisist („Vepslased 20. sajandi algul”, filmitud alates aastast 1966, valmis 1981) ja ühepuupaadi tegemisest („Ühest puutüvest õonestatud vene tegemine”, filmitud aastal 1967, valmis 1980; vt Eesti etnograafiline film III).

Hilisematel kümnenditel on audiovisuaalne salvestamine välitöödel koos tehnika arenguga üha enam hoogu saanud. Koos järkjärgulise digiteerimisega, mis sai alguse 1990. aastatel, on filmimine saanud tänapäeva Eestis ekspeditsioonitegevuse lahutamatuks osaks. Ometigi ei tähenda selline jäädvustamine veel valmisfilmide tegemist. Välitöödel salvestamisel ei olegi sageli eesmärki valmisfilmina avalikkuse ette jõuda. Sellel on ennekõike arhiveeriv eesmärk. Tänapäeval on antropoloogilisele filmitegemisele lisandunud uurimiseetikaga seotud problematika, mis kultuuriliselt unikaalse, tundliku ja huvitava materjali talletamise ja avalikkusele esitamise üha keerulisemaks teeb.

Peale professionaalide (Eesti Rahva Muuseumi, Eesti Kirjandusmuuseumi töötajate) on vepslasi XX sajandi viimastel kümnenditel filminud ka asjaarmastajad. Küllaltki hoomamatu ja läbiuurimata teema on nõukogude ajal turismi ja matkamisega tegelnud inimeste koduarhiivid. Loode-Venemaa ja Karjala paigad olid suurepäraseks suusa-, süsta-, ratta- või automatkade sihtkohad. Lisaks fotoaparaatidele olid toona levinud 8- ja 16-millimeetrised filmikaamerad, peale retkedel osalejate seikluste ja loodusvaadete jäid kaamerasilma ette ka kohalikud inimesed, nende tegevused ja elupaigad. Nii näiteks on Pärnu matkaklubi selleaegsetest rühmajuhtidest vepsa aladel filminud Avo Vaan ja Arno Sults, samuti Eesti Matkaliidu pikaajaline president Guido Leibur, kuid kindlasti leidub eraarhiivides päris huvitavat materjali teistelgi toonastel harrastus- või (pool)professionaalsetel matkajatel. Hobifilmimine ei ole kadunud ka XXI sajandil, olukorras, kus salvestamine on saanud tehniliselt kättesaadavaks kõigile.

Ka Eesti etnoloogid, folkloristid ja teised huvilised on vepslastest sel sajandil filme teinud. Laiema publiku ette on jõudnud neist kaks. 2006. aastal valmis ETV-s Taisto

Raudalainen ja Madis Arukase pooltunnine etnograafiline film „Elavalt maetud”. Film on üles võetud 2005. aastal Karjala Vabariigis, põhjavepsa asuala D’äšarve (Jašezero) külas ja see portreeterib küla viimast põliselanikku Maria Anissimovat. Näidatakse tema animistlikku uskumusmaailma, itkemist mehe haul ja vaateid iga-päeva elule.

Vähem kättesaadav on Eesti Kunstiakadeemia 2006. aasta tudengiekspeditsiooni käigus kesk- ja lõunavepsa külastutes salvestatud materjalist valminud pooltunnine film „Vepsa naised, mehed ja töö” (2007, autor Fideelia-Signe Roots). Filmi fookuses on traditsiooniline tööjaotus ja soorollidega seotud arusaamad vepsa külates. Indrek Jäätsi ja Maido Selgmäe autorluses valmis ligi tunniajane film „Läbi vepslaste maa: 50 aastat hiljem” (Eesti Rahva Muuseum, 2016). Filmitegijad läbisid 2015. aasta suvel paari päeva jooksul jalgsi sarnase teekonna lõunavepsa külastutest Ojati-äärsete keskvepsa külastuteni, kus 1965. aastal olid liikunud Aleksei Peterson, Ants Viires ja Evi Tihemets. Filmis avaneb poolsajandi jooksul süvenenud olukord – väljasurevad külad, assimilatsioon. Kohalike inimeste minevikumälestusi aitavad filmis elustada omaaegsed ekspeditsioonifotod.

Mitmete vepsa-uurijate videotalletusi välitöödelt leidub Eesti Rahvaluule Arhiivis, Eesti Rahva Muuseumis, Tartu Ülikooli eesti murrete ja sugulaskeelte arhiivis. Küllap jõuab mingi osa nendestki ükskord avalikkuse ette. Vepslasi on salvestanud ka Soome, Vene ja muude maade uurijad ja asjahuvilised. Mainigem siin näiteks soome ajakirjaniku ja hõimuhuvilise Hannu Hyttineni Vologda oblasti Pžare külastus üles võetud filmi „Metsäkylien kansa” („Metsakülade rahvas”, 1998).

Nüüdseks juba üsna hoomamatul hulgal on Venemaal eri filmistuudiod või üksikettevõtjad loonud vepslastest filme ja populaarses formaadis telesaateid, mis on avalikkusele kättesaadavad internetikeskkondades, eelkõige YouTube’is. Sisestades seal kas või venekeelse märksõna *вепсы* (‘vepslased’), leiab kümneid viimaste aasta(kümne)te jooksul erinevates vepsa piirkondades tehtud filme või saateid, mis tutvustavad venekeelsele vaatajale vepslaste ajalugu, kultuuri ja elu tänapäeval. Harilikult kuni tunniajased videod võivad kuuluda teleajakirjanduslikesse sarjadesse Venemaa väikerahvastest, nagu „Уникальная Россия” („Ainulaadne Venemaa”), „Коренные народы сегодня” („Põlisrahvad täna”), „Малые народы России” („Venemaa väikerahvad”), „Национальность ru” („Rahvus ru”), „Россия, любовь моя!” („Venemaa, mu arm!”), ning on sageli tempokad ülevaated metsavööndi suhteliselt vähetuntud põliskasukatest. Olles neid juba mõnevõrra vaadanud, hakkavad seal korduma paigad, inimesed ja teemad, kuid Venemaa suurust arvestades võib see silma torgata vaid teemaga kursis olevale vaatajale.

Saated püüavad sageli tähelepanu iseloomulike pealkirjadega, rõhudes salapärale, animismile, metsakeskkonnale või muinasjutulikkusele: „Лесные духи вепсов” („Vepslaste metsavaimud”), „Сказки вепского леса” („Vepsa metsamuinasjutud”), „Колдуны вместо врачей. Запрещённый язык. Параллельный мир в 350 км от Питера” („Nõiad arstide asemel. Keelatud keel. Paralleelmaailm 350 km kaugusel Piiterist”). Neis kajastub ennekõike internetiajastu soov varustada huvilist kättesaadava infoga, kõita tähelepanu ja rikastada teadmisi. Vepslasi, kes neis venekeelsetes saadetes sageli ise sõna saavad, kajastatakse nii põliselanike kui

ka ekspertidena. Põliselanike rustikaalset, looduslähedast, aga tihti ka nõukogulikult halli elukeskkonda ei kujutata enam alavääristavalt. See on tänapäeva Venemaa tege-likkus, mida pole mõtet kaaskodanike eest varjata. Vepslased on siin unikaalse rahvuse esindajad, ajalootuultes ellu jäänud kangelased, mitte alaarenenud mittevene barbarid, nagu neid võidi kujutada poole sajandi eest.

Loomulikult on selliste audiovisuaalsete teoste hulk kasvanud alates video-ajastust, eriti seoses digitaalsete salvestusvõimalustega viimase paarikümne aasta jooksul. Väikerahvaste eluolu ja kultuurilise mitmekesisuse demonstreerimine on ideoloogiliselt oluline ka nüüd. Enamgi veel, väikerahvaste olemasolu esiletoomine on postkoloniaalsete suurriikide (Venemaa, Hiina, USA jt) reaalpoliitiline reaktsioon paljukultuurilisel ajastul. Ukraina sõda asetab Venemaa väikerahvad olulise kahurilihana uude väärtustatavasse rolli „kodumaa kaitsel”, suurendades niiviisi keskvoimule kasulikult nende nähtavust ja „vajalikkust”.

See erineb varasemast nõukogulikust tavast kujutada väikerahvaid üksnes etnograafiliste objektidena (vepslastest vt näiteks „Киножурнал Советская Карелия Апрель № 4”, 1968 / „Kinožurnaal Nõukogude Karjala Aprill nr 4”, 1968) või siis mingis (post)nõukogulikus võtmes (nagu omaaegses telesaates „Клуб путешественников. Земля вепсов”, 1989 / „Filmimatkade klubi. Vepslaste maa”, 1989). Viimases on unikaalsed kaadrid perestroikaegsest esimesest vepsa kongressist 1987. aasta suvel Järvede külastus, kuhu kogunes kümneid oma keele ja kultuuri saatuse pärast mures olevaid vepsa haritlasi, aga ka asjahuvilisi Eestist.

Teise pilk vepslastele

Vaadates üle paari viimase aastakümne jooksul nii Eestis kui ka mujal vepslastest tehtud filme ja muid materjale, tekib paratamatult küsimus nende sõnumi ja neis väljenduva mõtteviisi kohta. Siinkohal on kõne all kaks vaatenurka. Väljastpoolt tulnud uurija, ajakirjanik või filmimees peab looma isikliku ettekujutuse uuritavast või kajastatavast rahvast ning nende problemaatikast. Ajakirjanduslike formaatide puhul (nagu Venemaa telesaated) on see suhe põgusam, kuigi mitte ilmtingimata pealiskaudne. Tegijad on üldjuhul professionaalid ning nende töödes on tunda etnograafilist närvi.

Teleajakirjanduse, kuid ka etnograafilise filmi eesmärk on ennekõike kultuuri tutvustada, heal juhul ka tõstatatud probleemidele kaasa mõtlema suunata. Probleeme aga on tänapäeva vepsa kultuuris ja elukeskkonnas küllaga: hääbuv keel ja rahvaarvu langus, ajaloo pained, keskkonnaprobleemid jm. Kõik see vaatab vastu Venemaa telesaadetest. Neist kumab läbi kaastunne, ehkki tavaliselt ei võta venekeelne ajakirjanik nõukogude koloniaalmineviku suhtes avalikult kritiseerivat hoia-kut, vaid on pigem „üldistavalt sotsiaalne”.

Eesti või soome autorite filmid on tehtud enamasti teistsuguselt, hõimurahva positsioonilt. Kui film portreerib üksikisikut (nagu „Elavalt maetud”), tuleb ühiskonna- või keskkonnakriitika, ajalooline traagika esile isiklikumalt ja terava-
malt, vähemate filtritega. Vepslastest tehtud filmide ja saadete puhul torkabki silma

inimeste lähema ja ulatuslikuma portreeterimise vähesus. Inimesed saavad sõna palju, kuid ei avane tegelike isiksustena. Ka kõige teravamad väljaütlemised ei loo inimesest kuigivõrd head pilti, kui see jääb filmis vaid mõneminutiliseks episoodiks teiste samasuguste voos.

Väikerahvaste kultuurilisi esitusi iseloomustab justkui kohustuslik üldistuslikkus, mis ei keskendu rahva isikupärale. Väikerahva esindaja nagu ei väariks isiklikku süvenemist, sest muu näib asjakohasem. See muudab väikerahva kultuuri eba-isikuliseks objektiks, isegi kui võimusuhted ei ole enam (post)koloniaalsed, vaid kõik toimub XXI sajandil „kõige parema tahtmise juures”, kaasamõtlevalt, kaastundlikult. Õnneks on teiste soome-ugri rahvaste esindajatest siiski isikufilme tehtud, näiteks Liivo Niglase „Armastuse maa” (2016) ja Renato Borrayo Serrano „Ivanna elu” (2021), mõlemad on portreed neenetsitest.

Siinkohal on huvitav kajastada vepslaste endi reaktsioone neile filmidele ja saadetele. Vaadata filmi oma rahvusest, „sinust endast”, on kahtlemata midagi muud kui näha kellegi teise kohta tehtud linateost. Võimalik, et sarnane kogemus on kõigil väikerahva liikmetel mingil kujul olemas, selle puudumine või nähtuse teadvustamatus kõneleb aga ka enesepositsioneerimist või identiteedist üleüldisel kultuuriväljal.

Oma rahvuse kannatuste ja assimilatsiooni nägemine filmides ei tekita kelleski positiivseid tundeid. Paraku ei aita sellised linateosed olukorda muuta. Väljastpoolt tulnud filmitegijate esituses näidatakse väikerahva kultuuri tihti väljakujunenud stereotüüpide kaudu – ning selles pole isegi rahvaste esindajatele palju uut. Vastupidi, nad võivad tunda end hoopis enam surve all olevatena. Selline tahtmatu surve – „miks te ise olete lasknud asjadel nii kaugele minna” – on suurte või paremas olukorras olevate rahvaste esindajatele üldjuhul tundmatu.

Eesti filmitegijate tehtud väheseid vepsa filme vaadanud vepslased on väljendanud nõrka protesti: kas seda kõike – lagunevad külad, vananev elanikkond, maha jäetus – on vaja niimoodi näidata? Selles võib ära tunda soovi näha tegelikkust teisiti, nii nagu seda on aastakümnete jooksul kujutatud nõukogulike arusaamade järgi: valitud ilukaadrite, pealiskaudse positiivsuse ja optimismi kaudu. Kardinaalselt erinevatel väärtushinnangutel on pikk aja- ja kultuurilooline taust ning neid pole võimalik kuigi kiiresti muuta ega kokku põimida.

Vaadates filmi väikerahva olukorrast või saatusest, ilmnevad nii erinevad kultuurilised kui ka esteetilised arusaamad. Tänapäeval ei saa isegi vene telereporteritele ette heita lausvõltsi tegelikkuse esitamist. Neil on mujalt tulnuten võimalik võtta infovahendaja roll, mis ei eelda süvahinnanguid, kuid sunnib arvestama asjaoluga, et käsitletav väikerahvas elab sellessamas riigis. Väikerahva esindaja on aga paratamatus eksistentsiaalses lõksus. Nähes ennast ja oma kultuuri teise poolt kujutatuna, ei ole taganeda kuhugi, iseäranis siis, kui kaamera ette on jäänud elu hallim pool.

Väljastpoolt Venemaad tulnud filmitegijal või uurijal on võimalus esitada väikerahva tegelikkust teisest rakursist. Samas ei ole vastutustundlikul autoril õigust võtta filmis dotseerivat positsiooni – muutuda ideoloogiliseks kriitikuks, sõita poliitiliste stamphoiakute turjal, minetada empaatia või muutuda kultuuriliseks omastajaks. Sellist suhtumist võis kogeda veel XX sajandi eesti etnograafias, mis kajastub välitööpäevikutesse talletatus (vrd Siragusa, Arukask 2017; Leete, Koosa 2021) või

etnograafiliste esemete hankimise võttestikus üldiselt. Õnneks on eesti või soome uurijate filmid pigem rikastanud visuaalantropoloogilist vaatenurka vepslastest.

Ühelgi eelkirjeldatud juhul pole põhjust öelda, et linasteoste adressaadid on esma-joones vepslased ise. Teaduses ja selle populariseerimises on tänapäeva auditooriumiks pigem rahvusvaheline kogukond, keda tuleb kõnetada *lingua franca's*, seda nii keelises kui ka kujundlikus mõttes.

Vepslaste filmid etnograafiast ja ajalooost

Vepsa rahvuslik filmilooming sai alguse XXI sajandil. Vaibunud oli 1990. aastate perestroikajärgne entusiasm, selgeks oli saanud Venemaa *de facto* inertsus rahvus-ning majandusküsimustes. Uuenenud keskvoim oli end kogunud ja „tõestanud” nii Tšetšeenia sõdades kui ka tahtes impeerium rahvusvaheliselt taas maksma panna. Venemaal oli aastatuhandevahetusel ja hiljemgi tunda liberalismi hõngu, jõudu kogus kujunev keskklass, toimus mitmeid uuendusi.

Muutuste võimalikkust 1990-ndatel tunnetas ka täisikka jõudnud vepslaste (või vepsa esivanematega) Petroskoi linnakeskkonda koondunud noortepõlvkond. Seda 1960–1970-ndatel sündinud põlvkonda iseloomustab teadlikkus oma etnilisest päritolust. Samal ajal ei olnud neile enamasti edasi antud esivanemate keelt – selle otsuse olid nende eest teinud nende (vana)vanemad, kes teadsid, mida tähendab mittevene väikerahva esindajaks olemise alandav kuvand Nõukogude Liidus.

Piirkond, kuhu on ulatunud lääne (ennekõike Soome) kultuurimõjud, on just Karjala Vabariigi kaguosas asetsev põhjavepsa asuala. Selles mõttes ei ole Soome riik ja rahvas olnud üksnes kultuurilised saajad (vrd karelianismi ajaloolise pärandiga soome kultuuriloos XIX–XX sajandil) või „omastajad” (nt Silvonen, Kallio 2023), vaid ka andjad ja mõjutajad positiivses, kuigi eri ajalooetappides vastuolulises mõttes. Demograafiliselt oli Karjala ANSV ning selle riiklik-administratiivne järglane XX sajandi lõpuks otsustavalt venestatud, ent nii piirkondlikus kui ka kultuurielus andis tooni erinevate karjala rahvusrühmade, lüüdilaste ja (põhja)vepslaste pärand. Sõjajärgsetel aastakümnetel oli iseäranis oluline Karjalasse põgenenud ingerisoomel elanikkonnaga kaasnenud positiivne kultuurimõju, kuni see vaibus 1990. aastate jooksul nende massilise lahkumisega Soome.

Vepsa noortepõlvkonna tegevuse väljundiks XXI sajandi alguses sai noorteorganisatsiooni Vepsän Vezad (Vepsa Võrsed) asutamine 2003. aastal. Seltsi toonase juhi Alevtina Soldatova² sõnul oli tegemist entusiastlike noorte inimestega, kellel vaadatamata teadlikkusele oma (esivanemate) päritolust ei olnud ühtset arusaama, kes nad õieti on, milles seisneb vepsa kultuur ning vepslaseks olemise tuum (vt ka Gongiš 2025: 40–41). Üheks iseenda otsingute väljundiks saigi etnograafilise filmi tegemine. Nii valmis 2005. aastal vepsakeelne etnograafiline rekonstruktsioon, vepsa pulmast kõnelev film „Vepsän sai” („Vepsa pulm”). Vahendid filmi tegemiseks hangiti ise, kir-

² Tema kirjanikunimi on Alevtina Gongiš.

jutati stsenaarium, otsiti võttekohad. Peale kaameramehe osalesid vaid vepsa päritolu inimesed. Talvised võtted toimusid 2004. aastal põhjavepsa piirkonnas, suvised 2005. aasta augustis keskvepsa külastutes Leningradi oblasti Podporožje rajoonis. Kaasati ka kohalikke külaelanikke.

Filmi käsikirja kallal töötasid vepsa päritolu lingvist Olga Žukova ja folklorist Irina Vinokurova. Kogu projekti sisuline vedamine oli Alevtina Soldatova õul: ta korraldas logistikat ja otsis vahendeid Soomest (nt filmi monteerimine Soome rahvusringhäälingus). Filmi esitleti mitmel pool vepsa asualadel. See sidus eri piirkondade vepsa kogukondi. Oma keele ja päritolu kohta käivad teadmised suuresti kaotanud vepsa noortele oli filmitegemise protsess oluline oma identiteedi alases diskussioonis.

Järgneva kümmekonna aasta jooksul valmis vepsa aktivistide eestvõttel neli-viis etnograafilist filmi: „Živatad vepsläižiden elos” („Loomad vepslaste elus”, 2008), „Vepsläižen kodin südäin” („Vepsa kodu südames”, 2012), „Sel’ktas vedes kala kokib” („Puhtas vees kala võtab”, 2014), „Paimnen torvut” („Karjusesarv”, 2015), „Vepsän man poig” („Vepsamaa poeg” – selle valmimise kohta pole lõplikku infot). Nagu pealkirjadest näha, jutustavad filmid loomade osast vepslaste elus, traditsioonilisest ehitusest ja sisustusest, kalapüügist, loomakasvatusest ja rahvapillidest. Need projektid käivitas Petroskoi vepsa seltsielu eestvedaja, kultuurikorraldaja ja ajakirjanik Larissa Smolina.

Vepsa külades filmimisele eelnes teaduslik uurimistöö ning sobivate võttekohtade ja vastavatel teemadel vepsa keeles kõnelejate leidmine (Magija vepsskogo kino 2016). Erinevalt esimesest, täielikult lavastuslikust filmist „Vepsän sai”, on hilisemad olnud uurimuslikumad, kuigi ka neis leidub lavastatud episoodi. Valminud filme on tiražeeritud DVD-del, nendega on käidud konkurssidel ja seal ka edu saavutatud. Need konkursid pole küll olnud kõige olulisemad rahvusvahelised visuaal-antropoloogia foorumid, kuid tegijate jaoks on väikegi eduelamus ja selle kogukonnas teatavaks saamine oluline. „Živatad vepsläižiden elos” saavutas esikoha 2014. aastal Eestis soome-ugri filmifestivalil (Esimese soome-ugri filmifestivali... 2014), „Paimnen torvut” pälvis laureaadistaatuse 20. rahvusvahelisel ökoloogiateemalisel telefestivalil Venemaal, kuhu oli esitatud üle 400 filmi mitmelt poolt maailmast (Film o vepsskih traditsijah 2016).

Vepsa kultuuriseltsi eestvedamisel loodud ajaloolis-etnograafiliste filmide sarjas valmis 2019. aastal Venemaa Föderatsiooni presidendi rahastu toel kuuest umbes veerandtunnisest vepsakeelsest filmist koosnev tsükkel „Vepsän man vägi” („Vepsamaa vägi”). Neis käsitletakse ajalugu, keelt, kirjandust, folkloori, rahvuskööki ja traditsioonilist käsitööd.

Eemalt vaadates tundub aga, et etnograafiliste (paiguti lausa rahvusromantiliste) filmide tegemine on end ammandanud. Kuigi vepsakeelsetes filmides on puudutatud näiteks ökoloogia teemat, on nende põhilaad siiski minevikulise etnograafia kujutamine. Nii nagu soomlastel ja eestlastel olid XIX sajandil modernse rahvuskultuuri ülesehitamisel olulisimaks ressursiks folkloor ja etnograafilised allikad, näib see XXI sajandil olevat ka vepslaste jaoks. Traditsiooniline rahvakultuur ei tarvitse pea 200 aastat hiljem, globaliseerumise ajastul avalikkust enam samal moel

kõnetada. Väikerahvaste ees seisab ülesanne: mille kaudu end nüüd leida ja väljendada.

Etnograafilised rekonstruktsioonid on Venemaal kõige turvalisem ja võimude soosituim rahvustunde väljendamise viis. Etteantud raamides püsimine tagab mingisugusegi riigipoolse rahalise toe, liigne isemõtlemine ning, veel hullem, koostöö ja finantseeringud välismaalt võivad kaasa tuua riigivastase välisagendi staatuse.

Peale etnograafiafilmide on vepsa kogukonna initsiatiivil ja osavõtul tehtud ka muid linatöid. 2012. aastal valmis Dmitri Gridinil portreefilm vepsa rahvuspoeedist Nikolai Abramovist (1961–2016) pealkirjaga „Молоко” („Piim”), mis on oluline materjal ootamatult lahkunud luuletajast. Mainida tuleb ka Podporožje linna vepsa juurtega ajakirjaniku Pjotr Vassiljevi – kes ühtlasi on oma rahva ajaloo uurija, luuletaja ja kirjanik, Venemaa kirjanike liidu liige – algatusel tehtud projekte, tihti koostöös eelmainitud Gridini ja Abramoviga.

Vassiljevi eestvõttel valmis 2017. aastal 18 minuti pikkune venekeelne dokumentaalfilm „Бенцкое rope” („Vepsa traagika”). Film on 1930. aastatel alanud repressioonidest keskvepsa Ojati jõe piirkonnas, mille käigus tegi punavõim kulakuks, riisus paljaks ja deporteeris umbes 200 vepsa peret. Vassiljevi film puudutab vepsa teemat hoopis teise nurga alt kui varem käsitletud filmid Vepsamaa n-ö etnograafilisest kuldajast. Sõna saavad kunagiste ohvrite lapsed ja lapselapsed, teiste seas vepsa rahvuspoeet Nikolai Abramov, kelle elusaatus oli iseloomulik traumaatilise minevikuga rühma järeltulijale. Film sai 2017. aastal esikoha dokumentaalžanris Peterburis toimunud rahvusvahelisel turismi- ja spordifilmide festivalil „Золотая вершина” („Kuldne tipp”, Dokumentaalnõi film 2017) ja on praeguseni YouTube’is kättesaadav.

Kuigi Venemaal alustati stalinistlikest repressioonidest, nende ohvritest ning nõukogude kuritegelikust režiimist kõnelemist juba perestroika ajal, on ühiskonnas pea 40 aastat nii võimu kuritegusid kritiseeritud kui ka sedasama võimu ülistatud. Need kaks diskursust on perekondades ja kogukondades hämmastavalt põimunud. Mõrvarid võivad ühtlasi olla kõige suuremad kangelased ning kõrvuti võivad asetseda erineva ideoloogilise sõnumiga monumendid. Minevikusündmustest pole suudetud õppida, pigem kõneleb see teadlikust mälukaotusest või oskusest argireaalsust endale sobivalt kohandada, mis on repressiivsüsteemis elavale inimesele paraku alati omane olnud. Praegu, kui Venemaal on suletud nõukogude võimu kuritegusid ja ohvrite saatust uurinud ühing Memorial (Vene kohus 2021) ning taas pannakse püsti peatimuka monumente, on kaalukauss ühte suunda tagasi kaldumas.

Vassiljevi eestvõttel tehtud töödest nimetagem veel 2018. aastal valminud vepsa metsaelule ja jahipidamisele pühendatud filmi „Сарозерская охота” („Sarjärve jaht”), kus etnograafiline sissevaade põimub vepsluse olemuse otsingutega.

Vepsa ajalooline mängufilm „Armastan”

Vepslaste kallal 1930-ndatel läbi viidud repressioonidest kõneleva dokumentaalfilmi juurest on hea liikuda temaatiliselt haakuva, teadaolevalt seni ainsa vepsa-teemalise mängufilmi juurde. Tõsi, tegemist on ajaliselt varasema, 2005. aastal

valmis saanud teosega. Filmi stsenaarium põhineb Pjotr Vassiljevi venekeelsel jutustusel „Блуждания любви” („Armastuse eksirännakud”, Vassiljev 2015). Filmi idee ja stsenaariumi kaasautor, kaamera- ja helimees ning monteerija on kohaliku erastudio Greenpicture omanik Dmitri Gridin. Ühe osatäitjana lõi filmis kaasa vepsa poet Nikolai Abramov. Et mängufilmi žanr pakub dokumentaalfilmiga võrreldes teistsuguseid, ehk ka vabamaid võimalusi oma rahvust ja selle lugu kujutada, vaadeldagem seda linateost natuke lähemalt.

Film „Armastan” räägib loo kohaliku tähtsusega Venemaa linnakese ajalehe peatoimetajast, kes asub avastama „kadunud maailma”: XX sajandi esimesel poolel kollektiviseerimise eest taigasse põgenenud salapärasest vepsa kogukonda, õieti nende järeltulijaid pea sada aastat hiljem. Filmi alguses avastab erru siirduv sõjaväelendur metsamassiivi kohal viimaseid teenistuselende tehes seni teadmata asustuse. Ta kõneleb sellest ajalehetoimetajale ning meestel tärkab hullumeelne idee korraldada metsa ekspeditsioon.

Ekspeditsiooni läbiviimiseks on vaja sõjaväesoomukit, aga ka muud varustust. Kõige selle hankimiseks pööratakse kohaliku ärimehe poole, kelle tingimus on, et kaasa peavad tulema nii tema kui ka ajalehe sekretärineiu, kellele uusvenelasest rikkur on silma visanud. Nii asutaksegi ühel sügispäeval viiekesi teele – ajakirjanik, lendur, ärimees, sekretärineiu ning soomukijuht. Peagi lähevad reisiseltskonna suhted keeruliseks: ärimees purjutab, ajab neiule ligi ja dikteerib oma nõudmisi. Korraga ollaksegi karvupidi koos ning samal ajal astub võsast välja püssiga „taiga isand”, kes paha ärimehe selja tagant maha kõmmutab. Autojuht pageb kabuhirmus metsa, kolm ülejäänut võtab saladuslik metsamees vangi ja konvoeerib asundusse – otsitavasse vepsa kogukonda.

Edasine on segu ajaloo- ja etnograafiatunnist, draamadest tegelaste vahel, isenesest idüllilise vangipõlve kitsaskohtadest ja koduigatsusest. Ükshaaval ja eri asjaoludel õnnestub kolmel „maadeavastajal” asundusest jalga lasta. Ajakirjanikul aitab põgeneda ta vepsa armastatu. Talvine teekond tagasi tsivilisatsiooni on kurnav ning mees pääseb napilt eluga. Ees ei oota teda aga midagi head: tema tööposti on hõivanud varem naasnud sekretärineiu, kodus naise ja tütre juures on uus jõuline jõmm, peategelane ise on aga surnuks kuulutatud ning kohalikul kalmistul asub isegi ta sümboolne haud.

Loo peategelane, idealistlik Odysseus, keda kodus aga truu Penelope ei oodanud, ongi töötu, kodutu, osatu, eikeegi. Kas tagasitee õilsate laaneelanike juurde on ainus väljapääs? Seda me teada ei saagi. Film lõpeb stseeniga iseenda haul palvetavast peategelasest. Teda kõnetab juhuslikult mööduv õigeusu papp, kes jutlustab talle usulistest väärtustest, mis on kõrgemad lihtnimlikest püüdlustest. Venekeelse filmi vepsakeelne pealkiri „Armastan” (niisamuti on see eesti keeles) peegeldab iga osatäitja armastust millegi vastu – olgu need väärtused siis idealistlikud, seotud rahvuse, vabaduse ja õigusega olla sina ise, või asised: raha, karjäär, omakasu.

Ehkki stsenaarium pole nõrk, vaid põnevusfilmile igati sobiv, ei ole teostus kuigi võrd tugev. Loo alguses näidatakse maanduvat hävituslennukit ja sõitma on pandud nõukaaegne soomustransportöör BTR, kuid see ei korva igalt poolt läbi paistvat madalat celarvet. Veelgi suuremaks probleemiks on tehnilise teostuse kitsaskohad

(tundub, et heli on salvestatud otse kaameramikrofoniga). Montaaž ja filmi tempo reedavad asjaarmastajalikkust, näitlejad on harrastajad (Vassiljev ise peasas, Abramov ning teisedki vepsa ühiskondlikus elus kaasalööjad), kelle diktsioon ja näitlejatöö jätkavad soovida. Film on niisiis siiras ja stiilipuhas amatöörprojekt.

Kuid me peaksime seekord nägema natuke äpardunud *action*-projektist kaugemale – kättesaadavate vahenditega tehtud film on väikerahva ajalooteadvuse ja eneseväljenduse viis. See on autentne avaldus, mille adressaat on lähem kogukond ning vaid spetsiaalne huviliste ring väljaspool seda.

Pisut aega tagasi oli õhus teadmine, et peagi on algamas vepsa rahvuseeposel „Virantanaz” põhineva mängufilmi tegemine. Sellest informeeris siinkirjutajat eepose autor ning vepsa kirjandus- ja kultuurielu suurkuju Nina Zaitseva. Ilmnes, et erinevalt kõigist eelnevatest ei ole see filmiprojekt vaid kohaliku tähtsusega, kuna töö võtab ette Venemaal ja ka rahvusvaheliselt tuntud režissöör Karen Gevorkjan. Tema pika loometee kuulsamaid saavutusi on Tšõngõz Ajtmatovi samanimelise jutustuse põhjal 1990. aastal valminud ning palju auhindu võitnud mängufilm „Kirju koer, kes jookseb mere kaldal”. Teadaolevalt pole vepsa eepose järgi filmi tegemise mõtteid lõplikult maha maetud.

Kokkuvõte

Artiklis olid kõne all vepslastest tehtud filmid – nii need, kus vepslased esinevad kultuurilise objektina (tegijateks valdavalt rahvuskogukonda mittekuuluvad autorid), kui ka need, mis on valminud „seestpoolt” ja kannavad seeläbi enesekirjelduslikku sõnumit. Huvipakkuvamad ongi vepslaste endi tehtud dokumentaalfilmid ja üks mängufilm.

Kes on nende filmide adressaat ja mis on nende sõnum? Pole kahtlust, et XX sajandi vältel etnilist assimilatsiooni ja alandust taluma pidanud väikerahva liikmed vajavad igakülget tuge ja teavet oma tegeliku ajaloo tundmaõppimiseks ning identiteedi turgutamiseks. Isiklik suhe oma juurtega võib perekondlikul tasandil olemas olla, samas vajavad väikerahvad just laiemalt ühendavaid ning diskussioonile kutsuvaid kultuurivorme. Alati polegi esmatähtis nende kunstiline tase ega küpsus, vaid just teemapüstitus – olukorras, kus midagi sarnast kunagi varem tehtud pole.

Samas on väikeste, oma keelt ja kultuuri minetavate rahvaste esindajate probleem suutlikkuses ja tahtes uute rahvuslike kultuurinähtuste ja teemapüstitustega kaasa minna, haakuda. Segaabielud, vene- või ingliskeelne massikultuur oma ahvatlustega, mitterahvuslikult orienteeritud haridussüsteem, globaliseerumine kõige üldisemalt on ammu loonud olukorra, kus tavainimene ei tunne enam tahet ega vajadust end väikerahva liikmena identifitseerida. See, mille eest kunagi võidi ahistada, hüljatakse nüüd vabatahtlikult.

Eelnevat arvestades on tänapäeval iseäranis vajalik väikerahvaste suurem nähtavus ja tunnustatus. See tõstab rahvuslikku prestiiži, mis omakorda soodustab emotsionaalset kuuluvustahet, nihutades identiteeditunde „külmast” faasist „kuuma” (vrd Ehala 2018: 182–187). Vahendite vähesuse tingimustes pole väikesed kultuurid

kunagi olnud konkurentsivõimelised. Kuidas saab üks väike rahvas rääkida oma lugu maailmale, kus domineerib massikultuur, kuid mis veelgi keerulisem, nn suurrahvaste väljakujunenud kõrgkultuur(id), mis juba sajandeid on oma tegelikke ressursse ammutanud sadade väikerahvaste kultuuridest, neelates endasse nende andekamaid esindajaid?

Teine probleem on seotud paratamatu võõristusefektiga. Globaalne mitmekesisuse nõue ei kehti eriti etnokultuurilisele mitmekesisusele. Olla ajalooliselt ahistatud väikese etnilise rühma liige tähendab ohtu isiklikele valikutele ja vabadustele – tänapäeva individualistliku edumaaailma põhiõigustele. Oma rahvaskuuluvusest lahtiütlemine pole tänapäeval ju enam patt, vaid inimõigus, mingisse rühma kuulumine pole esivanemate pärand, vaid isiklik valik. Et olla huvipakkuv keskmisele maitsele, ei piisa tegelikult kultuurilisest eripäradest. Vastupidi, paradoksaalsel moel tuleb madalduda „keskmiste” teadmiste ja maitсени, olla üldise sarnane. Kas läti animafilm „Vooluga kaasa” („Straume”) oleks ikka 2025. aastal oma kategoorias Oscari saavutanud, kui seal oleks olnud midagi spetsiifiliselt lätilikku? Kas enda tutvustamiseks ja kultuuriliseks enesekergitamiseks ei tule väikerahval atraktiivseks või „armastusväärseks” teha mitte ainult rahvalaul ja suitsusaun, vaid ka väljasuremine ja genotsiid? Pole võimatu, et vastus on jaatav.

Artikli valmimist on toetanud Hõimurahvaste programmi uurimisprojekt „Lääne-meresooe rahvausund pärimustekstides” (TMS_2-4/25/268) ja Eesti Teadusagentuuri uurimisprojekt „Ars Moriendi Estonia 2030” (PRG2623).

AUDIOVISUAALSED MATERJALID

Armastan 2005. Autor Dmitri Gridin. Greenpicture.

Dokumentalnõi film 2017 = Документальный фильм о Ленобласти лучший на международном кинофестивале. – 47Канал. https://47channel.ru/video_clip/116593

Eesti etnograafiline film III. Vepslased. DVD ja bukleti koostajad Svetlana Karm, Indrek Jääts. Tartu: Eesti Rahva Muuseum, 2015.

Elavalt maetud 2006. Autorid Taisto Raudalainen, Madis Arukask, režissöör Maarika Lauri, operaator Raul Priks. ETV. 29 min. <https://jupiter.err.ee/1608732811/elavalt-maetud>

Film o vepsskih traditsijah 2016 = Фильм о вепских традициях стал лауреатом Международного экологического телевизионного фестиваля. – Льюрாவэльтян. Информационно-образовательная сеть коренных народов. <https://indigenous.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=3253>

Intervjuu 2011 = Intervjuu Aleksei Petersoniga. – Eesti etnograafiline film I. Kaks filmi eesti etnograafiast. Aleksei Peterson 80. DVD ja bukleti koostaja Indrek Jääts. Tartu: Eesti Rahva Muuseum, 2009.

Läbi vepslaste maa: 50 aastat hiljem 2016. Režissöörid Indrek Jääts, Mairo Selgmäe. Eesti Rahva Muuseum. 54 min. <https://www.youtube.com/watch?v=xGa6hLwA0fs>

Metsäkylien kansa 1998. Režissöör Hannu Hyttinen, operaator Kari Ahola.

Paimnen torvut 2015. Autorid Larissa Smolina, Vladimir Slavov. S-Film. 39 min. <https://www.youtube.com/watch?v=qtIDRMUU04Y>

- Sel'ktas vedes kala kokib 2014.** Autorid Larissa Smolina, Vladimir Slavov. S-Film, Vepsän Kul'tursebr. 51 min. <https://www.youtube.com/watch?v=OSeOjOKX0Vo>
- Živatad vepsläižiden elos 2008.** Autorid Larissa Smolina, Vladimir Slavov. S-Film. 17 min. <https://www.youtube.com/watch?v=UMXYxTQW3Lc>
- Vepsa naised, mehed ja töö 2007.** Autor Fideelia-Signe Roots. 29 min. <http://fideelia.future.ee/kunst/videod/vepsa.html>
- Vepsläižen kodin südäin 2012.** Autorid Larissa Smolina, Vladimir Slavov. S-Film. 37 min. <https://www.youtube.com/watch?v=to9iRxMPPHq>
- Vepsän man vägi 2019.** Autorid Maria Filatova, Galina Baburova, Julia Potahina. Vepsän Kul'tursebr. https://fulr.karelia.ru/resursy/Finno-ugorskij_mir/Edinstvo_i_raz-noobrazie/Sokrovishcha_beloi_vesi/
- Vepsän sai 2005.** Autorid Alevtina Soldatova, Olga Žukova. Vepsän Vezad. 35 min. <https://www.youtube.com/watch?v=P-RdFUyynol>
- Вепское горе 2017.** Autor Pjotr Vassiljev. Dokumentalnoje video. 18 min. <https://www.youtube.com/watch?v=DZcYk7AWdPY>
- Киножурнал Советская Карелия Апрель № 4 1968.** [https://www.youtube.com/watch?v=13pTYOrjk\(WE&list=PLXXZ2ZVP3VQKa6eMwTAlJ4IhJhL5x5vw&index=6](https://www.youtube.com/watch?v=13pTYOrjk(WE&list=PLXXZ2ZVP3VQKa6eMwTAlJ4IhJhL5x5vw&index=6)
- Клуб путешественников. Земля вепсов 1989.** <https://www.youtube.com/watch?v=PX6kj-pxKDM>
- Молоко 2012.** Autor Dmitri Gridin. SvirInfo. 16 min. https://www.youtube.com/watch?v=u8Ee7giSu_4
- Сарозерская охота 2018.** Autor Pjotr Vassiljev. Dokumentalnoje video. 27 min. <https://rutube.ru/video/8b01ae64ebb42b854065a1f2e4f31b4b/>

KIRJANDUS

- Ehala, Martin 2018.** Identiteedimärgid. Ühtekuuluvuse anatoomia. Tlk Maigi Mürsepp. Kirjastus Kännimees.
- Ernits, Enn 2013.** Vepsakeelsest kirjandusest. – Paar sammukest XXVIII. Eesti Kirjandusmuuseumi aastaraamat 2011. Toim Kadri Tüür. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, lk 151–174. <https://doi.org/10.7592/PS/28-6ernits>
- Esimese soome-ugri filmifestivali... 2014** = Esimese soome-ugri filmifestivali parimaks filmiks valiti vepsade „Loomad vepslaste elus”. – Tsiistre linamuuseum. <https://www.linamuuseum.ee/archives/813>
- Gongišt, Alevtina 2025.** Meist vepslastest ja mitte ainult. Tlk Madis Arukask. Tallinn: Argo.
- Grimshaw, Anna; Ravetz, Amanda 2009.** Rethinking observational cinema. – The Journal of the Royal Anthropological Institute, kd 15, nr 3, lk 538–556. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2009.01573.x>
- Hennoste, Tiit 2003.** Postkolonialism ja Eesti. Väga väike leksikon. – Vikerkaar, nr 4–5, lk 85–100.
- Jackson, Jason Baird 2021.** On cultural appropriation. – Journal of Folklore Research, kd 58, nr 1, lk 77–122. <https://doi.org/10.2979/jfolkrese.58.1.04>
- Jääts, Indrek 2018.** Eesti etnograafid lõunavepsa külades 1965–1969. – Eesti Rahva Muuseumi aastaraamat, nr 61, lk 44–79. <https://doi.org/10.33302/eramar-2018-002>

- Jääts, Indrek 2023.** Väike rahvas ja suur riik: Vepslaste assimileerumine 1950.–1980. aastail. – Tuna. Ajalookultuuri ajakiri, nr 2, lk 55–69.
- Karelski jazök 2017** = Карельский язык может функционировать в качестве государственного. – Центр Льва Гумилёва, 3. III. <https://www.gumilev-center.ru/karelskij-jazyk-mozhet-funkcionirovat-v-kachestve-gosudarstvennogo/>
- Kurs, Ott 2001.** The Vepsians: An administratively divided nationality. – Nationalities Papers, kd 29, nr 1, lk 69–83. <https://doi.org/10.1080/00905990120036385>
- Leete, Art; Koosa, Piret 2021.** Metafoorid, millega me töötame: kogumismetoodika kajastused Eesti Rahva Muuseumi soome-ugri ekspeditsioonipäevikutes aastatel 1975–1989. – Eesti Rahva Muuseumi aastaraamat, kd 63, nr 1, lk 15–43. <https://doi.org/10.33302/ermar-2020-002>
- Liber, George 1991.** *Korenizatsiia*: Restructuring Soviet nationality policy in the 1920s. – Ethnic and Racial Studies, kd 14, nr 1, lk 15–23. <https://doi.org/10.1080/01419870.1991.9993696>
- Lotman, Juri 2001.** Kultuur ja plahvatus. (Ajalugu. Sotsiaalteadused.) Tlk Piret Lotman. Tallinn: Varrak.
- Magija vepsskogo kino 2016** = Магия вепского кино. – Коренные народы Карелии 29. VIII. <https://knk.karelia.ru/2016/08/magija-vepsskogo-kino.html>
- Noyes, Dorothy 2009.** Tradition: Three traditions. – Journal of Folklore Research, kd 46, nr 3, lk 233–268. <https://doi.org/10.2979/jfr.2009.46.3.233>
- Ogrōzko 2011** = Вячеслав Огрызко (сост.), Вепская литература: материалы и исследования. Москва: Литературная Россия.
- Peterson 1973** = Алексей Юрьевич Петерсон, Вопросы методики этнографических киноъемок. – IX Международный конгресс антропологических и этнографических наук (Чикаго, сентябрь, 1973). Москва: Наука, с. 8–9.
- Peterson 1983** = Алексей Юрьевич Петерсон, Этнографический фильм как документ исследования. – Etnograafiamuuseumi aastaraamat XXXIII. NSV Liidu rahvaste etnograafia küsimusi. Tallinn: Valgus, lk 30–37.
- Rasporjaženiye 2006** = Распоряжение Правительства Российской Федерации от 17 апреля 2006 года № 536-п. <https://web.archive.org/web/20140826115826/http://www.miningwatch.ru/content/view/112/112/>
- Silvonen, Viliina; Kallio, Kati 2023.** Tradition and ownership: Disputes about Karelian laments in Finland. – Approaching Religion, kd 13, nr 3, lk 40–59. <https://doi.org/10.30664/ar.131229>
- Siragusa, Laura; Arukask, Madis 2017.** Reflecting „the field”: Two Vepsian villages and three researchers. – Sibirica, kd 16, nr 1, lk 75–105. <https://doi.org/10.3167/sib.2017.160104>
- Strogaļšņikova 2008** = Зинаида Ивановна Строгальщикова, Вепсы: историко-этнографический очерк. Петрозаводск: Периодика.
- Strogaļšņikova 2016** = Зинаида Ивановна Строгальщикова, Вепсы в этнокультурном пространстве Европейского Севера. Петрозаводск: Периодика.
- Zaitseva 2021** = Нина Григорьевна Зайцева, Вепская художественная словесность – путь к возрождению народа („вверх по лестнице, ведущей вниз“?). – Полилингвильность и транскультурные практики. Т. 18, № 4, с. 433–441. <https://doi.org/10.22363/2618-897X-2021-18-4-433-441>

- Tiškov 2011** = Валерий Александрович Тишков (ред.), Российская нация: Становление и этнокультурное многообразие. Москва: Наука.
<http://www.valerytiškov.ru/engine/documents/document2808.pdf>
- Vassiljev 2015** = Петр Александрович Васильев, Блуждания любви. Киноповесть. – Долгая память матери. Санкт-Петербург: НП-ПРИНТ, с. 4–69.
- Vene kohus 2021** = Vene kohus andis korralduse sulgeda inimõigusorganisatsioon Memorial. – Postimees 28. XII. <https://maailm.postimees.ee/7417966/vene-kohus-andis-korralduse-sulgeda-inimoigusorganisatsioon-memorial>
- Young, Colin 1995 [1975]**. Observational cinema. – Principles of Visual Anthropology. 2. tr. Ed. Paul Hockings. Berlin–New York: Mouton de Gruyter, lk 99–113.
<https://doi.org/10.1515/9783110290691.99>

Madis Arukask (sünd 1969), PhD, Tartu Ülikooli kultuuriteaduste instituudi eesti ja võrdleva rahvaluule kaasprofessor (Ülikooli 16, 51003 Tartu), madis.arukask@ut.ee

Films about the Vepsians and Vepsian cultural self-representation through film

Keywords: assimilation, documentary film, ethnic minorities, national identity, repression, feature film

This article examines films made about the Vepsians. From the second half of the 20th century onwards, the Vepsians have been filmed primarily for documentary purposes by (Soviet) Russian, Estonian and Finnish researchers, journalists and other interested parties. These productions include both documentary films and journalistic television formats. Since the 21st century, the Vepsians themselves have also begun to produce films addressing their ethnography and history. The visual representation of one's own culture constitutes a form of ethnic self-reflection. Films made by Vepsians encompass both recollections and reconstructions of a traditional ethnographic way of life, as well as portrayals of acts directed against the people in recent history – such as repression and demographic assimilation – within the Soviet Union. In addition to documentaries, one amateur feature film has been produced, dealing with the theme of flight from collectivization. Taken together, these films provide a space for reflecting on history and national identity. At the same time, presenting the concerns of a small ethnic group to a wider audience remains problematic: even in visual media, compromises are often required in response to mainstream taste, widespread lack of background knowledge and the resulting simplifications, as well as the limited resources available for achieving a professional end result.

Madis Arukask (b. 1969), PhD, University of Tartu, Institute of Cultural Research, Associate Professor of Estonian and Comparative Folklore (Ülikooli 16, 51003 Tartu), madis.arukask@ut.ee

„Jamali neenetsite filmiseeria”

Sündmusfilm etnograafilise uurimisviisi ja virtuaalse väljana

LIIVO NIGLAS

Juba üle sajandi on pikaajaline kogukonnapõhine välitöö olnud etnograafilise uurimuse nurgakivi. Jagatud aegruum, meeleline kohalolu ja osalus igapäevaelus võimaldavad etnoloogil luua usaldusliku suhte uurimispartneritega ning suhestuda nende „elatud tegelikkusega” (ingl *lived reality*; Jackson, Piette 2015: 3). Viimasel ajal on aga tervisekriisid ja geopoliitilised pinged muutnud klassikalise välitöö mitmel pool, eriti Venemaal, äärmiselt raskeks või suisa võimatuks. Muutunud oludes tuleb otsida viise, kuidas minna uurimistööga metodoloogiliselt ja eetiliselt jätkusuutlikult edasi, katkestamata pikaajalisi suhteid põliselanikest koostööpartneritega. Just sellesse pingevälja asetub minu „Jamali neenetsite filmiseeria” (2024–2025), mis põhineb 1999. aasta kevadel jäädvustatud videomaterjalil.

Lääne-Siberi Arktikas asuval Jamali poolsaarel on rändkarjakasvatus jäänud vaatamata koloniseerimisele, repressioonidele ja kriisidele erakordselt elujõuliseks. Põhja-põdrakasvatus ei ole pelgalt majandusharu, vaid kogu sotsiaalse ja kultuurilise korralduse telg – see tagab toidu, nahad püstkodadeks ja rõivasteks, transpordi rännul, sotsiaalse kapitali ning toimiva läbikäimise jumalustega. Paljudes Venemaa piirkondades tabas seda eluviisi 1990. aastatel nõukogude majandussüsteemi lagunemise tagajärjel järsk allakäik (Klokov 2013), kuid Jamalil on pidevalt kasvanud nii põhja-põtrade kui ka nomaadsete majapidamiste hulk. See „Jamali paradoks” (Magomedov 2019) väljendab neenetsite suutlikkust jätkata rändkarjakasvatust isegi tingimustes, kus surve nende elukorraldusele pidevalt kasvab (Forbes jt 2009). Eelkõige ohustavad Jamali rändkarjakasvatust gaasitööstuse laienemine (Forbes jt 2009; Degteva, Nellemann 2013), süvenevad kliimamuutused (Bogdanova jt 2021; Terekhina jt 2024) ning alates Venemaa täiemahulisest sissetungist Ukrainasse ka mobilisatsioon, mis on toonud põlisrahvastele, sealhulgas neenetsitele, ebaproportsionaalselt suuri kaotusi (Vyushkova 2025; vt ka Szmyt, Dudeck 2024; Vallikivi 2026 (käesolevas numbris)).

Kui ma 1999. aastal Jamalil videokaameraga välitööd tegin, olid need muutused alles kujunemisjärgus. Jar-Sale põhja-põdrakasvatussovhoosi brigaadide igapäevaelu toimus siis veel suuresti samadel alustel kui eelmistel põlvkondadel: sõideti põhja-põtrade, elati püstkodades, rännati aastas ligi 1500 kilomeetrit põhja-lõuna suunal ning valmistati enamik tööriistu ja rõivaid ise. Mootorsaanid ja mobiilside olid piirkonnas küll olemas, kuid mitte veel sellisel määral, mis oleks kujundanud ümber töövõtted, suhtlusviisid ja info liikumise mustrid. Samuti polnud gaasitööstus laienenud sellesse poolsaare ossa, kus ma välitööd tegin. Tagantjärele vaadates kujunes 1999. aasta videomaterjal väärtuslikuks ajakapslikuks, mis jäädvustab rändkarja-

kasvatuse olukorda enne tundraelu järgnevatel kümnenditel üha tugevamalt mõjutama hakanud muutusi. Hiljuti valmis sellest üle üheksatunnine „Jamali neenetsite filmiseeria”, kus iga film keskendub ühele põhjapõdrakasvatajate argielu-sündmusele.

Artiklis käsitlen, kuidas selline audiovisuaalne arhiiv saab olla nii uurimisallikas kui ka representatsiooniviis. Analüüsin 1999. aasta videomaterjali salvestamist, filmide järeltootmist ja seda, kuidas valminud filmisari võimaldab metodoloogiliselt naasta omaaegsele uurimisväljale olukorras, kus füüsiline tagasipöördumine ei ole poliitiliselt ega moraalselt võimalik. Videokaamera ei olnud minu jaoks üksnes audiovisuaalne märkmik, vaid kehastunud kogemust (ingl *embodied experience*) ehk kehalist ja meelelist maailmas-olemist vahendav uurimisinstrument. Seetõttu võiksid need vaatlevas võtmes tehtud filmid võimaldada ligipääsu välitöö meelelisele ja emotsionaalsele tasandile, mis ei ole enam vahetult kättesaadav. Loodan, et „Jamali neenetsite filmiseeria” toimib nii ajaloolise dokumendina kui ka tulevikku suunatud vahendina, mis võimaldab jätkata antropoloogilist dialoogi uurijate ja uuritavate turvalisust ohtu seadmata ning annab kunagistele uurimispartneritele tagasi detailseid ja kogemuslähedased killud nende ligi 30 aasta tagusest maailmast.

Välitööd videokaameraga

Minu esmakohtumine Jamali tundra ja rändkarjakasvatajate maailmaga oli 1991. aasta jaanuaris. See kujunes ühtlasi mu esimeseks katseks kasutada välitöödel visuaalset lähenemist. Tollal teise kursuse üliõpilasena ei olnud mul selget metodoloogilist fookust. Olin tulnud talvisel koolivaheajal Jamalile koos sõbra Indrek Pargiga, et osa saada neenetsite „eksootilisest” eluviisist ja tegeleda etnograafiaga, mis nõukogudeaegse teadusdiskursuse tingimustes tähendas eelkõige ainelise kultuuri uurimist. Sattusime paariks nädalaks elama Jar-Sale sovhoosi 7. brigaadi, kus pildistasin peamiselt laagripaiga töövahendeid (vt Niglas, Park 2024). Kuigi ettevõtmine oli metodoloogiliselt lihtsakoeline, pani see aluse minu suhtele Jamali eluilmaga ja aitas teadvustada, et minu kui etnoloogi „nägemise viis” (ingl *way of seeing*, Grimshaw 2001) – arusaam uurimistöö eesmärkidest, tegelikkuse ja subjektiivsuse olemusest ning antropoloogilise teadmise piiridest – oli sügavalt visuaalne.

Magistriõpingute ajal, 1996. aasta suvel ja 1997. aasta talvel 7. brigaadis jätkatud välitöödel suhtusin uurimisse ja pildistamisse juba teadlikumalt. Ainelise kultuuri asemel huvitas mind, kuidas neenetsid tajuvad oma igapäevast elu ja ümbritsevat maailma. Tahtsin mõista, miks suur osa inimesi eelistab pärast pikki õpinguaastaid tulla tagasi tundrasse, mitte ei jää elama asulasse. Karjused kordasid sageli, et lisaks majanduslikele põhjustele on oluliseks tõukeks see, et nad tunnevad end koos põhjapõtradega rännates vabamalt, iseseisvamalt ja vähem ahistatuna. Ja seda mitte ainult sotsiaalses mõttes, vaid ka kehaliselt, mida iseloomustab hästi ühe karjuse lause: „Asulas on umbne, seal pole õhku.” Tajusin, et sellise suhtumise mõistmiseks ja edasiandmiseks on verbaalse väljenduse kõrval vaja keskenduda neenetsite argipäeva esteetilisemale ja kogemuslikule küljele. Proovisin tundraelu meelelist ja emotsionaalset

külge oma tekstides ja fotodel igakülselt kajastada (vt Niglas 2001), ent mõistsin, et ei suuda seda korralikult teha.

Nii tekkiski idee, et film võib olla sobivam meedium neenetsite maailma meelelisuse uurimiseks ja vahendamiseks. Erinevalt üldistusi ja intellektuaalset analüüsi pakkuvast akadeemilisest tekstist ja staatilist, detailset dokumentatsiooni võimaldavast fotost rõhutab film ajalis-kogemuslikku mõõdet, mis sobib paremini käitumisprotsesside ja nende kehalisuse uurimiseks, aidates ühtlasi avada uurija ja uuritavate vahelisi suhteid (vt Ruby 1975; Collier, Collier 1986; Edwards 2001).

1999. aasta alguses uue Jamali-retke jaoks Eesti Kultuurkapitali abil soetatud filmimistehnika – väike digitaalne videokaamera, üksinda töötamiseks kohandatud mikrofoni, päikesepaneeli akude laadimiseks ja 15 tunniajalist MiniDV-kasseti – ei olnud pelgalt tehniline täiendus, vaid märk metodoloogilisest ja epistemoloogilisest pöördest minu uurimistöös. Kolmekuuline filmitöö sai võimalikuks tänu pikaajalisele suhtele Jar-Sale sovhoosi 7. brigaadiga, kellega olin varem koos rännanud ning kelle argitoimetusi tundsin. Neenetsid olid harjunud nii minu kohalolu kui ka uurimistegevusega, mis lõi filmimiseks vajaliku usaldusliku õhkkonna.

Filmimine kui välitööde tegemise viis kujunes minu jaoks välja järk-järgult. Esi-alku ei tundnud ma end selles kindlalt, sest olin varem teinud vaid lühikese koolifilmi „Aga kitsed...?” (1998) ning mul polnud ühest ettekujutust filmitöö võimalikust väljundist. Soovisin luua nn festivalifilmi, mis avaks rändkarjakasvatuse olemust ja neenetsi maailma meelelist intensiivsust. Teisalt aga tahtsin võimalikult terviklikult, sündmuste sisemist loogikat järgides jäädvustada tundraelu tüüpsituatsioone: põtrade püüdmist, rännakuid, püstkoja püstitamist jms. Seetõttu püüdsin autori-positatsiooniga filmi tegemisega paralleelselt teha nn uurimisfilme. Peagi sain aru, et filmimisviis, mis sobis tegevuste detailseks dokumenteerimiseks, ei sobinud karjuste portreerimiseks ega meie omavaheliste suhete avamiseks. „Teadusliku” lähenemise pooldajate (Peterson 1975; Heider 1976) nõue hoida distantsti ja neutraalset positsiooni läks vastuollu sooviga olla inimestele lähedal ja nendega filmimise ajal suhelda.

Jõudsin arusaamale, et minu jaoks sobivaim audiovisuaalne uurimisvorm on etnograafiline dokumentaalfilm – žanr, mis seostub küll etnoloogiaga, kuid rõhutab autori-positatsiooni ja kinematograafilist lähenemist ning on mõeldud vaatamiseks suurelt ekraanilt (Crawford 1992: 74). Lootsin, et see subjektiivsem ja kogemuslähedasem žanr lubab mul samast materjalist kokku monteerida nii kunstilise dokumentaali kui ka etnograafilised uurimisfilmid.

Jamali filmides oli minu peamine eesmärk uurida kehastunud sotsiaalset kogemust – seda, kuidas inimesed keha, meelte ja materiaalse keskkonna kaudu tajuvad ja kogevad igapäevast tundraelu. Keha mõistan fenomenoloogiliselt kui eksistentsiaalset nullpunkti, millest lähtub inimese suhestumine maailmaga (Desjarlais, Throop 2011: 89). Film kui „olemuslikult fenomenoloogiline meedium” (Barbash, Taylor 1997: 74) sobis selle uurimissuunaga, sest võimaldas jälgida nii seda, mida inimesed teevad, kui ka seda, kuidas nad seda teevad.

Filmides tundsin sageli, et salvestatud kaader sisaldab jälgi nii filmitud inimeste kui ka minu enda keha aistingutest. Selline lähenemine on subjektiivne ja kehaline

viis tegelikkuse kogemiseks ja vahendamiseks, kus filmitegija toob vaatajani filmitavate meelelise ja emotsionaalse kogemuse, toetudes kaameratöös iseenda kehalisele reaktsioonile. David MacDougall (2006) tähistab seda nähtust mõistega „kehalised kujutised” (ingl *corporeal images*) – neile tuginemine on minu arvates kaameraga osalusvaatluse keskne meetod.

Samuti pani neenetsite rändav eluviis mind mõistma „kohta” protsessina, mida luuakse liikumise, mälu ja kehalise kohalolu kaudu (vt Casey 1996). Seetõttu filmisin nii palju kui võimalik liikumise pealt – kõndides sügavas lumes karja järel, juhtides voori uude laagripaika või sõites nartal karjavalvesse –, sest nagu näitavad Jo Lee ja Tim Ingold (2006), on kõndimine ja muu liikumine nii antropoloogilise uurimise kui ka argitoimingute alus.

Filmimisel oli väga oluline tundra tajukeskkond: põdrakarja lumekoorikul liikumise hää, püstkoda ehitava naise kehahoiakus peegelduv põdranahksete katete raskus, hälli seotud lapse viril nägu. Eesmärk oli luua audiovisuaalne ruum, mis lubaks vaatajal kujutluslikult „tunda” tegevuse rütmi, meeleolu ja muid nüansse. Teatud kaadrid, näiteks nartasõit tuisus, kus on näha vaid pekslevat lund ja kuulda veopõtrade rasket hingeldust, mõjusid mulle sünesteetilise kogemusena (vt MacDougall 1998: 50), kus nägemis- ja kuulmistaju põimuvad peaaegu füüsiliselt teiste kehaliste aistingutega – nagu kleepuksid lumeräitsakad näole, narta rapuks rütmiliselt istumise all või ninna tungiks märja põdranaha magus lõhn. Sellised episoodid ei ole üksnes kujutised, vaid sensoorsele etnograafiale (ingl *sensory ethnography*, Pink 2009) omased mitmekihilised kogemused, kus pilt, heli, liikumine ja filmija keha koonduvad üheks tajuväljaks.

Nii nagu pilt ja heli võivad vahendada eri aistinguid, võib kehaline käitumine peegeldada inimese meeleseisundit. Emotsioonide antropoloogias mõistetakse tundeid kui „kehastunud mõtteid” (ingl *embodied thoughts*, Howard 1999: 66), mis avalduvad žestides, näoilmetes ja kehahoiakus. 7. brigaadis filmides tuli see selgelt esile olukordades, kus administratiivne kontroll ja argine töö ristusid. Neil hetkedel, kui igapäevaselt karjusena tegutsev zootehnik hakkas koguma teistelt poegimistulemusi ja suhtlema raadiosaatja abil sovhoosi keskusega, muutusid tema miimika, hääletoon ja ruumikasutus märgatavalt, väljendades autoriteedi- ja võimutunnet. Püüdsin filmides tuua nähtavale ka emotsionaalse seisundi sotsiaalse ja ajalise tausta, sest nagu rõhutab Andrew Beatty (2010), saab emotsioone paremini mõista narratiivses kontekstis. Et aru saada, kui nauditav on karjustele teejoomise paus, peab olema näinud ka seda, kuidas nad vahetult enne seda suure pingutusega äsjasündinud vasikaid karjale järele ajavad.

Empaatiiline häälestumine oli osa filmimise strateegiast. Douglas Hollan ja C. Jason Throop (2008) osutavad, et empaatia ei tähenda teise kogemuse täielikku ülevõtmist, vaid kehalist häälestumist, nii et enese ja teise vaheline piir säilib. Filmides kogesin sageli olukordi, kus minu kehaline reaktsioon – väsimus, vaoshoitud elevus või pingestatud tähelepanu – kattus vähemalt osaliselt brigaadiliikmete kogemusega. Sellised spontaansed ühise kogemuse hetked, mida Thomas Csordas (2007) on kirjeldanud kui „tundlikkuse muundumist” (ingl *transmutation of sensibilities*), ei

muutnud mind neenetsi karjuseks, ent see tunnetus aitas mõista olukordade emotsionaalseid ja meelelisi varjundeid.

Minu peamiseks välitöömeetodiks kujunes vaatlev filmitegemine. Selle eesmärk ei ole teeselda kaamera nähtamatust, vaid jäädvustada „tavalist käitumist” nii, et kaamera kohalolu muudaks igapäevaelu võimalikult vähe (Young 1975: 67–68). Nagu osalusvaatluseski, asub filmitegija sündmuste keskel ja toetub teadmise loomisel omaenda kogemusele, et tekitada vaatajates empaatiat filmitavate vastu ja võimaldada neil end tegelastega samastada. Selleks kasutab vaatlev film kinematograafilist lähenemist, mis vahendab sündmust „tavalise osaleja” vaatepunktist – ühe liikuva kaamera kaudu, mis paikneb inimese kõrgusel ning järgib loomulikku liikumist ajas ja ruumis (Henley 2004: 105–106). MacDougall (1998: 203–204) nimetab seda „privilegeerimata kaamera stiiliks” (ingl *unprivileged camera style*), mis ei loo illusiooni kõikenägevast pilgust, vaid rõhutab filmitegija kehalist kohalolu.

Minu filmipraktikas tähendab vaatlev lähenemine vältimatult käe pealt filmimist, sest statiivi kasutamine muudaks kaameratöö kohmakaks ja vähendaks meelelist kontakti toimuvaga. Kõige täpsemalt töötasin siis, kui sain filmida liikumise pealt – kõndides koos peategelastega, liikudes tegevustes osalejate vahel, kohandades oma keha keskkonna ja inimeste rütmiga. Jean Rouch on võrrelnud filmiprotsessi džässmuusikute jämmimisega, kus lugu sünnib filmija ja filmitavate vastastikusel improvisatsioonis (Yakir, Rouch 1978: 11). Kõige intensiivsemalt avaldub kehaline mõõde neis transilaadsetes hetkedes, mil filmija ja filmitavate kehade liikumine on sünkroonis ning kaameratöö kulgeb intuiitiivselt, alateadlikul tasandil.

Vaatleva dokumentalistika keskne eeldus on, et filmitavad on aktiivsed koostööpartnerid. Nõustun Colin Youngi (1975: 68) väitega, et vaatlev film eeldab filmitavate mandaati, ning Peter Loizose (1993: 92) arusaamaga filmitavatest kui „algtootjatest” (ingl *primary producers*). Jamalis toetus see mandaat pikaajalisele usaldusele ja osalusvaatlusele: inimesed võtsid kaamera omaks ning kasutasid seda teadlikult eneseesitluse ja kommentaari vahendina. Kõige kõnekamad stseenid sündisid hetkedel, mil filmitavad ise juhtisid tähelepanu mõnele töövõttele või vestlusteemale.

Austus filmitavate vastu ilmneb ka vaatleva filmi kinematograafilises teostuses, mis on üldjuhul vaoshoitud ja tagasihoidlik. Selle kasinuse taga ei ole eesmärk saavutada mingit kättesaamatut objektiivsust, vaid soov hoida tähelepanu filmitavate endi meelelisel kogemusel ja suhtlusviisidel, jättes vaatajale ruumi neid ise avastada. Seda hoiakut kirjeldab MacDougall (1998: 156) mõistega „alandlikkus maailma ees” (ingl *stance of humility before the world*): filmitegija ei püüa tegelikkust kontrollida ega ümber jutustada, vaid läheneb sellele avatult ja uudishimulikult nagu uuele kogemusele. Kaamera, ja selle kaudu vaataja, asetub uuritava maailma sisse, mitte selle peale ega kõrvale.

Filmisin põhjapõdrakasvatavate elu pikkade kaadritena, et võimalikult täpselt tabada sündmuste kulgu ja sisemist loogikat. Pikad kaadrid pole ainult täpsemad, vaid ka eetilisemad, sest lasevad sündmustel areneda filmitavate kontrolli all (Asch 1992: 199). Nagu osalusvaatlus, tugineb ka vaatlev film paratamatult juhusele ja improvisatsioonile, mida on parem tabada ja jäädvustada siis, kui filmida tegevusi võimalikult pikalt, ilma vahepealsete katkestusteta (Henley 2004: 106–107). Kuigi

mul oli ettekujutus teemadest, mida soovisin jälgida – rändamine, perekondlik tööjaotus, karja eest hoolitsemine, rituaalid –, mõjutasid tegelikku filmimist rohkem ootamatud sündmused, neenetsite koostöövalmidus ja ilmastik kui minu enda plaanid. Palju sõltus ka minu seisundist ja meeleolust: äge kurguvalu, magamata öö või käest lastud sündmuse algus võisid mu tükiks ajaks vaimsalt ja füüsiliselt rivist välja lüüa. Mõnikord said määravaks tehnilised probleemid: kriitilisel hetkel täis saanud kassett, ootamatult tühjenenud aku, katki läinud mikrofon.

Enamasti üritasin loobuda filmimata jäänud sündmuste taaslavastamisest ja võtta neid kui paratamatuid uurimislünki, nagu soovitab Paul Henley (2004: 106), kuid harvadel juhtudel filmisime mõne episoodi ka uuesti. Hea näide on vestlus, kus karjavalves olevad Mitja ja Volodja räägivad põhjapõtradest, raamatutest ja postiteenusest. Filmisin seda stseeni kaks korda, sest pärast esimest võtet avastasin, et olin unustanud mikrofoni sisse lülitada ja salvestanud kogu materjali ilma hääleta. Karjused pakkusid ise, et võivad vestlust korrata, ning tulemuseks oli nii sisuliselt kui ka performatiivselt „originaalitruu” sooritus, mis jõudis oma eheduses ka filmi „Brigaad” (2000).

Tavaliselt jäin aga pärast mahaamatud või ebaõnnestunud filmitud episoodi lihtsalt ootama, sest kogukonna ja inimese elus tõusevad olulised sündmused või teemad varem või hiljem uuesti esile – küsimus on filmija valmisolekus need järgmisel korral kinni püüda. Sageli otsustasin, et jätan mõne olulise sündmuse jäädvustamise hilisemaks, sest sain aru, et tol hetkel on filmimisest olulisem kaasategemine. Nii juhtus näiteks rändamisega uude laagripaika, mida filmisin korralikult alles välitööde lõpufaasis, kuigi see on põhjapõdrakasvatavate eluviisi keskne tegevus. Varem pidin rändamise ajal oma võõrustajaperet abistama püstkoha mahavõtmisel, nartavoori juhtimisel ja uue laagri püstitamisel. Alles siis, kui olin viimases hädas selgitanud, et ma pean rändamise ajal lõpuks ka filmida saama, anti mulle kiirete sõidupõtradega rakend, et saaksin kümnete nartavooridega kaasa liikudes valida sobivaid võttekohti.

„Jamali neenetsite filmiseeria”

Jamalil 1999. aastal filmitud materjalist valmis esmalt täispikk etnograafiline dokumentaalfilm „Brigaad”, kuid kavandatud uurimisfilmid, mis pidid dokumenteerima nii filmi mahtunud kui ka sealt välja jäänud kombeid, jäid eri põhjustel tegemata. „Brigaad” täitis küll eesmärgi tutvustada neenetsi rändkarjakasvatust laiale publikule – seda näidati nii Eesti Televisioonis kui ka rahvusvahelistel festivalidel –, ent ei avanud 7. brigaadi igapäevaelu kogemuslikku tasandit nii palju, kui materjal oleks võimaldanud.

Püüdsin uurimisfilme mitmel korral koos neenetsi koostööpartneritega ellu viia, kuid ajapuudus, logistilised takistused ning uued filmi- ja uurimisprojektid lükkasid plaani pidevalt edasi. Alles koroonapandeemia ajal, mil välitöid teha ei saanud, avanes võimalus materjali juurde tagasi pöörduda. Selleks ajaks oli mulle selge, et kõige otstarbekam on Jamali videomaterjalist teha sündmusfilmide sari. Erinevalt

festivalidele mõeldud narratiivsest dokumentaalist võimaldab see näidata jäädvustatud tegelikkust terviklikult ja detailirohkelt, säilitades sündmuste sisemise rütmi ja kulgemise.

See oli minu jaoks ka selgelt eetiline otsus: sündmusfilmide sari tagastab neenetsitele suurema osa nende kogemustest kui üks lineaarseks looks monteeritud film, sest see austab nende igapäevaelu ajalisi ja sotsiaalseid rütme, aidates vaatajal suhestuda tundraelu aeglase ja korduvate protsessidega nende loomulikumas tempos. Kui lasta sündmustel reaajas lahti rulluda, suureneb filmitegelaste autonoomia ning montaažiga seotud moonutused jäävad minimaalseks. Nõnda aitab peaaegu kogu materjali esitamine filmiseerias vältida väärtusliku teadmise väljajätmist, mis narratiivse dokumentaali puhul oleks paratamatu.

Et kokku panna nii sisuliselt kui ka kunstiliselt toimiv sari, mis kõnetaks vaataja tajusid, vajasin filmiprofessionaalide abi. Projektiga nõustusid liituma monteeri ja Marju Juhkum ja helirežissöör Mart Kessel-Otsa, kellega olime varem mitmeid filme teinud. 2021. aastal saadud Eesti Kultuurkapitali stipendium võimaldas alustada järeldootmisega, ent enne montaaži tuli neenetsikeelne materjal tõlkida. Koroonapandeemia tõttu ei olnud võimalik Jamali partneritega kohtuda ja koos arvuti taga materjali vene keelde tõlkida, nagu olin teinud udmurdi palvusefilmide puhul („Udmurdi palvused” 2019). Seetõttu töötasin välja distantsilt toimiva lahenduse: tegin filmidest ajakoodiga toormontaažid, saatsin need failidena Jamalile ning palusin neenetsitel dialoogid vene keelde tõlkida ja mulle saata.

2022. aasta veebruaris alanud Venemaa täiemahuline sissetung Ukrainasse muutis otsesuhtluse poliitiliselt riskantseks. Kuigi materjal oli paarkümmend aastat vana ja poliitiliselt „süütu”, tajusid partnerid, et koostöö vaenuliku välisriigi kodanikuga võib tuua kaasa ebaseaduslikkusi. Edaspidi suhtlesime harva ja enamasti Venemaa metropolides elavate ühiste sõprade vahendusel, kes said välismaalastega suheldes tegutseda anonüümsemalt kui väikeses kogukonnas elavad põliselanikud. Tõlketöö ja montaaži hõlbustamiseks kasutasin uut tarkvaralahendust, mis võimaldas siduda subtiitrifailid otse montaažiprogrammi ajateljel olevate kaadritega. Saatsin sõprade vahendusel Jamalile koos filmidega tühjade subtiitridadega SRT-failid, kuhu neenetsid said kirjutada teksti ajakoodidega ridadele. Kui venekeelne tõlge tagasi saabus, sünkroniseerisin selle montaažis kaadritega nii, et iga muudatus ajateljel tõi kaasa vastavate subtiitrite nihkumise. See tööviis venitas küll tõlkeprotsessi, kuid tegi võimalikuks jätkata koostööd neenetsite turvalisust ohtu seadmata.

Sedamööda, kuidas valmisid esialgsete montaažiridade tõlked, liikus edasi ka muu järeldootmine: pildi digitaalne puhastamine ja resolutsiooni tõstmine, värvitöötlus ning helimontaaž. See polnud pelgalt tehniline viimistlus, vaid osa püüust vahendada rändkarjakasvatavate eluviisi ja maailmataju võimalikult täpselt ja eetiliselt. Meie eesmärk oli pakkuda vaatajale peale teadmiste ka meelelist lähedust. 2024. aasta sügisel valmis esimesena „Küttepuude hankimine”, millele järgnesid aasta jooksul ülejäänud kuusteist vaatlevas võtmes tehtud filmi.

„Jamali neenetsite filmiseeria” on teadlik naasmine sündmus- või episoodfilm metodeloogilise traditsiooni juurde, mis kujunes 1960.–1970. aastatel reaktsioonina

varasema etnograafilise filmi narratiivsele ülesehitusele, kus filmilugu esitati sageli didaktiliselt ja kõiketeadja positsioonilt. Selle lähenemise keskne põhimõte on jäädvustada kultuuriliselt olulised tegevused nende loomulikus ajalisuses ja sisemises rütmis, katkestamata sündmuse loogikat montaažiliste lühenduste või tõlgendavate kommentaaridega, lastes sündmusel ise kujundada filmi struktuuri ning võimaldades vaatajal kogeda olukorda osaleja, mitte välise jutustaja perspektiivist. Nõnda siseneb vaataja filmitavasse maailma olukorrapõhise, kehalise ja emotsionaalse kogemuse kaudu.

Selle lähenemise klassikalise vormi kujundas mitu suurprojekti, mis eri moel mõjutasid filmimeediumi suhet etnograafilise reaalsusega. John Marshalli 1950. aastatel Kalahari kõrbes jäädvustatud materjalist monteeritud lühifilmid ju/'hoansi ehk !kung-bušmanite kogukonnast („!Kung Series” 1961–1974) löid vormi, milles üks sündmus esitati minimaalselt monteeritud jadana, lubades igapäevaelu rütmidel filmi kujundada. Vaataja kutsuti osalema koos tegelastega ühes terviklikus sündmuses, mitte tarbima sellest välja valitud löike, nagu oli tavaks narratiivsete filmide puhul (Asch jt 1973; Henley 2020: 138–142). Amazonase vihmametsas 1970. aastate alguses Timothy Aschi ja Napoleon Chagnoni üles võetud Yanomamö filmiseeria („Yanomamö Series”, 1968–1976) rakendas sama põhimõtet nii intiimsete igapäevaelustseenide kui ka keerukamate sotsiaalsete protsesside, sh poliitilise juhtimise uurimisel, jäädvustades mitmekihilise sündmuse nii, et säilis selle sisemine loogika (vt Asch 1975; Henley 2020: 142–149). Mõlemal juhul hoiduti vaatajale ühese tõlgenduse pealesurumisest, konteksti avati sissejuhatavate tekstide või selgitavate fotodega.

Sündmusfilmide sarja formaati kasutas ka Ian Dunlop oma „People of the Western Desert Series” (1966–1970) filmides. Erinevalt Marshallist ja Aschist oli Dunlop sunnitud mitmeid sündmusi laskma kultuurilise mälu säilitamise huvides „taaselustada”, sest Austraalia aborigeenide rändav eluviis oli selleks ajaks juba suuremalt jaolt lakanud (Deveson, Dunlop 2012: 23–26; Henley 2020: 122–129). Antropoloog Asen Balikci kureeritud „Netsilik Series” (1967) viis selle kultuurirekonstruktsiooni äärmusesse. Inuitide pere pandi kaamera ees järgima eluviisi, mida polnud praktiseeritud ligi 40 aastat, luues erakordselt detailse tehnoloogiliste protsesside arhiivi, mis on visuaalantropoloogia ajalukku jäänud nii saavutuse kui ka vastuoluna (Balikci 2009; vt ka Niglas 2021).

Nende kahe sarja juures on oluline ka see, et erinevalt Marshallist ja Aschist kasutati filmide tegemisel professionaalsete operaatorite abi. See tagas küll tehniliselt kvaliteetse ja esteetilise pildi, kuid sedavõrd vähem oli tunda filmi autori kohalolu ja sündmustest osavõttu.

Sündmusfilmiski ei puudu täielikult montaaži manipuleeriv roll. Isegi kui näeme ekraanil näiliselt terviklikku sündmust, ei sisalda film kogu jäädvustatud materjali. Asch demonstreeris seda oma filmiga „The Ax Fight” („Yanomamö Series”, 1975), kus esitatakse kahe sugulusgrupi konflikti esmalt töötlemata materjalina, seejärel antropoloogilise kommentaariga ja lõpuks analüütiliselt monteeritud versioonina. See paljastas „vaatleva sündmusfilmi” konstrueerituse ning tõi korraga nähtavale vaatlemise ja jutustamise, spontaansuse ja sekkumise epistemoloogilised pinged.

Vaatamata nendele vastuoludele suudab just sündmusfilm vahendada maailma aja loomuliku kulgemise ja kohalolu kaudu. See võimaldab vaatajal kogeda filmitud sündmuse pigem osaleja kui kõrvaltvaatajana.

Selles metoodilises raamistikus on eriline tähendus pikal kaadril kui vaatleva filmi epistemoloogilisel tuumal. Sündmusfilmile omane pikalt ja katkestamata tegevust jälgiv kaader ei ole pelgalt formaalne võttestandard, vaid vahend aegruumi loomiseks, kus filmitegija, filmitavad ja vaataja saavad päriselt kokku (Grimshaw, Ravetz 2009: 552). Selline hoiak eeldab, et filmilugu tuletatakse filmitud materjalist endast – mitte seetõttu, et filmitegija loobuks jutustamisest, vaid kuna jutustus peab kohanduma elatud kogemusega, mitte vastupidi. Vaatleva filmi montaaž lähtub põhimõttest, et „lugu on materjalis olemas” ning vajab vaid avamist. Seetõttu on oluline, et montaažis osaleks ka inimene, kes oli kaamera taga, sest professionaalne monteeriija ei pruugi märgata loomulikku narratiivi, mis kujunes filmitegija ja filmitavate vastastikuses suhtes (Grimshaw 2005: 22). Samuti võib monteeriija kalduda eemaldama aeglast või pealtnäha „tühje” löike, mis üldlevinud arusaama järgi teevad vaataja kärsituks, kuid etnograafilises mõttes kannavad just need näilised seisakud kultuurispetsiifilist elurütmi, mis lubab sündmusel endal oma kujunemise loogika avada (MacDougall 1998: 293–294).

„Pikk kaader” on seejuures suhteline mõiste. Olulisem kui kestus sekundites on selle funktsioon ja koht filmi struktuuris: kas kaader moodustab iseseisva tegevusliini või on osa pikemast stseenist; kas see näib „tühi” või on tihedalt täidetud liikumise ja tegevusega jne. Ajaliselt katkestamata kaadrid on olulised ka sellepärast, et annavad edasi igapäevase käitumise korduvust ning ebakindlust. Nagu suurplaan lubab süveneda emotsioonidesse ja intiimsetesse olukordadesse, võimaldavad pikad kaadrid kogeda sündmuse kestust ja ruumilist tervikut. Tavapärasest montaažis kiputakse juhuslikkust, mitmetähenduslikkust ja korduvust välja löikama kui „üleliigset”, ent just need omadused on etnograafilise mõistmise seisukohalt hädavajalikud (Henley 2004: 106–107).

Praktikas tähendab see, et montaaž ei alga mitte montaažilaua taga, vaid juba filmimise ajal. Iga otsus alustada või lõpetada salvestamist, liikuda lähemale või jääda kaugemale, lihtsalt vaadelda või sekkuda küsimusega on ühtaegu kinematograafiline ja analüütiline valik, mis määrab, millist kogemust on hiljem võimalik filmis esile tõsta. Sündmusepisoodi meetodit kasutades püüdsin montaažis hoida iga episoodi (näiteks laagri ülespaneku või karjaajamise) sisemist rütmi ja loogikat. Lühendasin küll mõnikord sündmuse tegelikku kestust, kuid vältisin ajaliselt segadust tekitavaid ümberpaigutusi ja montaaživõtteid, mis muudaksid olukorra dramaatilisemaks või tihedamaks, kui see tegelikult oli. Tahtsin vältida liiga suurt ebakõla filmi ja algse sündmuse kronoloogia vahel – nähtust, mida Henley (2006: 378–379) nimetab „etnograafilise filmi piinlikuks saladuseks”. „Jamali neenetsite filmiseeriat” monteeriides heitsime kõrvale vaid tehniliselt või sisuliselt ebaõnnestunud kaadrid. 15 tundi mustast materjalist valmis 17 filmi, mis kestavad kokku üle üheksa tunni, kusjuures kaheksa salvestatud sündmus-episoodi ootab veel kokkumonteerimist. Nii läks iga filmi lõppmontaaži peaaegu kogu sündmusest salvestatud materjal, sageli täispikkuses kaadrid.

Montaaž ei ole seega üksnes tehniline protsess, vaid dialoog materjaliga. Kui väljal eelistan filmida üksi, olles ühtaegu uurija, kaameramees ja osaleja, siis montaažis töötan võimalusel koos kogenud professionaalidega. Kuigi tehnilise töö tegin monteerimisel ise, oli sisuliste otsuste juures hindamatu Marju Juhkumi panus. Nõustun Rouchiga (1975: 94–95), kelle arvates on montaaž dialoog subjektiivse autori ja „objektiivse” monteeri vahel – karm, kuid viljakas töö, millest sõltub filmi sisuline ja kunstiline iseloom.

Järeltootmise faasis oli keskne ka töö heliga, eriti kuna materjal oli salvestatud ilma professionaalse helioperaatorita ja mikrofoni murdus juba teisel päeval, mistõttu pidin seda käes hoidma. Seetõttu on paljudes kaadrites näha mikrofoni või käpiku karvu ning kuulda kaamera mootori või käe tekitatud müra. Helitöötlus ei muuda üksnes kõnet kuuldavamaks, vaid aitab taastada filmitud olukordade atmosfääri – tuule ulgumise, lumekrudina, koerte haukumise ja linnuhääled tundras – ning toetab filmi fenomenoloogilist mõõdet. Mart Kessel-Otsa puhastas filmide sünkroonheli tehnilisest mürast ning asendas realistlikuma kõlapildi saavutamiseks osaliselt eemaldatud naturaalse helimaastiku kihid mujalt filmitud materjalist või oma arhiivist pärinevate tuule-, lume- ja muude loodushelidega. Helimontaaž oli seda keerulisem, et sündmusfilmides olid paljud kaadrid täispikkuses ning „heli-sildade” loomiseks tuli kaadrite liitumiskohtadesse materjalist sobivaid helilõike kopeerida.

Nende narratiivsete ja montaažialaste otsuste eesmärk pole pakkuda valmis tõlgendust, vaid luua filmiruum, milles kohtuvad filmitavate kogemus, minu kui filmitegija kehastunud vaatlus ning vaataja meeleline ja intellektuaalne vastuvõtuvõime. Sellest põhimõttest on välja kasvanud „Jamali neenetsite filmiseeria” kui audiovisuaalne tervikteos. Seeria ei kujuta neenetsi põhjapõdrakasvatatajaid anonüümse kollektiivina, vaid inimestena, kelle mõtlemis- ja tegutsemisviisid avalduvad töös, rituaalides ja igapäevastes vestlustes. Peategelasteks said need, kellega mul välitöödel kujunes kõige tihedam läbikäimine: vaikne brigadir Aleksandr ehk Valera isa; heatahtlik Katka isa; käreda ütlemisega Valera ema; asjalik zootehnik Sergei; jutukas Volodja; filosoofiline Mitja; suursugune Ljona ema ning lapsed Kostja, Prokopi, Ljona, Natalia, Katka, Anton, Ruslan jt. Vaatajani peaksid nende iseloomujooned ja omavahelised suhted jõudma korduvate kokkupuudete kaudu: samad inimesed ilmuvad eri filmides eri rollides, kandes endaga kaasas eelnevates episoodides kujunenud tähendusi.

Sari koosneb 17 filmist kestusega 7–69 minutit. Kõik filmid põhinevad Jar-Sale sovhoosi 7. brigaadi igapäevaelul ja toetuvad sündmusfilmi põhimõtetele: iga osa keskendub ühele konkreetsele tegevusele või olukorrale, mille sisemine rütm ja kulg kujundavad filmi struktuuri. Filmid koonduvad tsükliliseks tervikuks, mis järgib rändava eluviisi kordusi, töö ja puhkuse vaheldumist ning tundraelu muutuvat tempot. Seeria ei ole pelk tüüpsituatsioonide jada, vaid „tihe” audiovisuaalne kirjeldus, mis võimaldab jälgida, kuidas samad inimesed liiguvad läbi erinevate tegevuste, kohanevad muutuvate rütmidega ning korraldavad oma suhteid nii brigaadikaaslaste, loomade ja maastikuga kui ka administratiivsete struktuuride ja üleloomulike jõududega.

Rutiinseid igapäevategevusi kujutavad filmid ei täida pelgalt protsessikirjelduse funktsiooni, vaid avavad rändkarjakasvatajate kogukondliku elukorralduse ja keskkonnaga suhestumise põhimõtteid (nt filmides „Sõidupõtrade valimine”, „Küttepude hankimine”, „Hoiunartade juures”), tuues esile tööjaotuse, kehastunud teadmised ja liikumisel põhineva ruumitunnetuse. Liikumine muutub narratiivseks teljeks, mille kaudu „koht” tekib kehastunud kogemusena (nt „Rännak uude laagripaika”, „Karjavalves”, „Puhkepaus künkal”, „Karja oodates”). Poegimisperioodi ja karja eest hoolitsemise stseenid näitavad rändkarjakasvatajate moraalselt maailma, kus hool ja elu paratamatus põimuvad igapäevaseks toimimisloogikaks (nt „Vasikate ajamine”, „Katka isaga karjavalves”), mis väljendub hoolitsuses, eetilistes kaalutlustes ja sovhoosikorra survet märkivates majanduslikes valikutes. Rituaalsed situatsioonid („Nabarituaal”, „Katka isa vereohver”, „Liha”) omakorda osutavad, et neenetsi maailmas ei ole selget piiri praktiliste ja sakraalsete tegevuste vahel: emotsionaalsed, üleloomulikud ja tööga seotud tasandid paiknevad samas ajalis-ruumilises mõõtmes. Püstkoja sees filmitud episoodid („Lõuna püstkojas”, „Laagripaigas”) avavad igapäevaelu intiimse rütmi, milles avaldub meeleline koosolu koduses keskkonnas. Väliste jõudude mõju avaneb samuti situatsioonipõhiselt – tööstuslike varemete, ebastabiilse side ja distantsilt toimuva administratiivse kontrolli kujul (nt „Puurtorn”, „Raadioside”, „Koosolek”) –, näidates, kuidas tundraelu on põimunud poliitilis-majandusliku survega, mis võib vormida otsuseid ja suhteid ka siis, kui see ei ole ekraanil nähtav. Filmiseeria jäädvustab Jamali neenetsite elu vahetult enne suuremaid tehnoloogilisi ja majanduslikke muutusi, võimaldades näha kogukonna igapäeva mitte eraldiseisvate stseenidena, vaid ajas ja ruumis kulgeva elukorraldusena.

Filmiseeria kui uurimisväli

Võimatus naasta Venemaa välitööladele on sundinud mind neenetsite uurimist põhimõtteliselt ümber mõtestama. Kui varem tuginesin osalusvaatlusele, siis nüüd rajaneb töö digitaalsel arhiivil ja vahendatud suhtluskanalitel.

Koroonapandeemia ajal sai etnoloogias tavaks lähenemine, mida Magdalena Górska (2020) nimetab „antropoloogiaks kodust” (ingl *anthropology from home*) – geograafiliselt piiratud, kuid digitaalselt jätkuv uurimistöö. Pärast 2022. aastat katkes lääne uurijate ligipääs Venemaale peaaegu täielikult, tekitades „fenomenoloogilise vaakumi” (Limonier 2023: 4) – olukorra, kus välitöö kogemuslik mõõde kaob ja uurimist saab jätkata üksnes interneti kaudu. Ehkki virtuaalne osalusvaatlus laiendab juurdepääsu uurimisväljale, ei saa videosuhtlus ega sotsiaalmeediauuringud asendada vahetut kohalolu, milleta muutub meeleline ja emotsionaalne kihistus paratamatult varjatuks. Ent selline vahendatud töörežiim on praegu peaaegu ainus viis jätkata Venemaa põlisrahvaste uurimist ja vältida koostöösuhete hääbumist.

Videomaterjali juurde naasmine on seega pragmaatiline viis jätkata teadustööd ja lisada koos Jamali neenetsitega varem jäädvustatule uusi tõlgenduskihte. Catherine Russell (1999) käsitleb filmimaterjali kihilise tekstina, mis kannab varasemate

kavatsuste ja tõlgenduste järgi, kuid jääb alati avatuks uutele lugemisviisidele. Elizabeth Edwards ja Janice Hart (2004) rõhutavad, et visuaalne arhiiv ei ole staatiline hoiuruum, vaid teisev mitmehäälne keskkond, kus materjalid omandavad uusi tähendusi iga kord, kui neid ümber paigutatakse või uude kasutuskonteksti asetatakse. Arhiivi identiteet kujuneb „tähenduste kuhjumise” kaudu, sest üksteise peale ladestuvad infotasandid moodustavad objekti biograafia: iga foto- või filmikaadri tähendus muutub ja rikastub vastavalt tõlgenduskihtidele, mida arhivaarid, uurijad ja kogukonnad aja jooksul loovad.

Faye Ginsburg (2011, 2016) laiendab seda mõttekäiku, kirjeldades mängufilme, kogukondlikke salvestisi ja varasemat, sageli koloniaalajastust pärit filmimaterjali kui elavaid dokumente, mis toetavad põlvkondadevahelist dialoogi ja kultuuri edasikandumist. Nende väärtus ei seisne pelgalt mineviku säilitamises, vaid tulevikku suunatud kasutuses, kus iga uus vaataja ja seletus loob materjalile uue tõlgenduskihi. Sarnane loogika ilmneb Steven Feldi helidokumentide käsitluses (vt Feld, Brenneis 2004): salvestis ei ole ajaliselt fikseeritud objekt, vaid dialoogiline protsess, mis avaneb kommentaaride, reaktsioonide ja korduskuulamise kaudu. Kohalike arvamused ja ühiselt läbi arutatud valikud moodustavad osa etnograafilisest tähendusest, hoides arhiivi avatuna ja tõlgenduse pidevas liikumises.

Ka minu 1999. aasta Jamali ülevõtteid võib käsitada mitmekihilise allikana, mis talletab nii toonase uurija pilgu kui ka filmitavate eneserepresentatsiooni, jäädes samal ajal avatuks tulevastele tõlgendustele. Jamali videomaterjal koosneb aja jooksul ladestunud kihtidest: algsed kaadrid, nende kasutamine filmis „Brigaad”, hilisemad montaaživalikud Jamali filmiseeria tegemisel, neenetsi partnerite venekeelsed tõlked ning nende põhjal tehtud eesti- ja ingliskeelsed subtiitrid jne.

Selline kihtidest koosnev audiovisuaalne arhiiv on olemuselt muutlik, pidevalt avanev ja uute tõlgenduste suhtes vastuvõtlik ning selleks, et materjal muutuks tulevikus veelgi elavamaks ja mitmehäälsamaks, plaanin filmidele lisada uusi kihte. See hõlmab geograafiliste, ajalooliste, majanduslike ja kultuuriliste olude avamist antropoloogide jt ekspertide kommentaaride kaudu. Kavas on lisada ka mu enda välitöömärkeid, mis avavad filmimise konteksti ja kogemuslikke lähtekohti. Kuid kõige enam täiendaksid filmiseeriat neenetsite endi kommentaarid ja mälestused. Juhul kui filmitegelased ise ei saa osaleda, võiksid seda rolli täita teised põhjapõdrakasvatusega tuttavad neenetsid, kellel on sarnased oskused ja kogemused.

Jamali filmiseeria võiks seega olla ühtaegu refleksiivne tagasisaade konkreetsele välitöösituatsioonile ja potentsiaalne ressurss nii tulevastele uurijatele kui ka kogukonnale endale, kelle vajadused ja tõlgendused võivad erineda minu või teiste ekspertide omadest. Filmiseeria tõeline väärtus ei seisne üksnes jäädvustustes, vaid võimalustes, mida selline avatud ja mitmehäälsena kujundatud arhiiv pakub nii teadus- ja õppetöös kui ka kogukonna eneseesitluses ja kultuuri järjepidevuse hoidmisel. Kõigi nende kasutusviiside puhul on keskne jätkuv koostöö neenetsitega, mis tagab sarja eetilise ja avatuse.

Paraku tõstatab kunagise välitöömaterjali uuskasutus paratamatult küsimuse, mida tähendab „jätkuv koostöö” uurimispartneritega olukorras, kus poliitilised

tingimused välistavad nendega avaliku kontakti. Ehkki suhtluses uurimispartneritega eeldatakse teadliku nõusoleku korduvat kinnitamist ja läbipaistvat dialoogi, võib autoritaarses režiimis isegi virtuaalne läbikäimine olla riskantne, sest suhtluse jälgimine on sellistes oludes üks levinumaid digiohte (Baalén 2018). Sedasorti haavatavus ilmnes filmimaterjali tõlkimise protsessis ja saadab paratamatult ka edasist koostööd neenetsitega.

Autoritaarsetes riikides kipub välitöö tõmbama võimude ja eriti salateenistuste tähelepanu, muutes isegi tavapäraseid akadeemilised ja ühiskondlikud tegevused riskantseks (vt Gentile 2013). Sellistes oludes muutub klassikaline suhtluspõhine välitöömetoodika paratamatult võimatuks ning asendub „varjatud etnograafiaga” – fragmentaarse ja kaudse koostöövormiga, kus suhtlus toimub usaldusisikute vahendusel ja kogukonnaliikmete panus tuleb jätta anonüümseks. Varjatus on seega vajalik uuritavate kaitsmiseks, mitte uurimistöö eesmärkide või meetodite peitmiseks. Turvalised kokkupuutepunktid saavad tekkida vaid neutraalsel territooriumil, kus poliitiline risk on madalam, kuigi ka nn kolmandates riikides võib koostöö sattuda salateenistuste tähelepanu alla.

Uurimispartnerid on eriti ohtlikus olukorras pärast naasmist autoritaarsesse riiki, kus nad võivad sattuda surve alla. Seetõttu tuleb koostööd tehes vältida mis tahes suhtlust, mida võiks tõlgendada poliitilise akti või luuretegevusena. Paraku on väga keeruline vältida „koloniaalse teadmislõome loogikat” (Morris 2022: 6) meenutavat olukorda, kus uurimispartnerite panus ja haavatavus jäävad sageli varju, kuigi just nemad on kõige suuremas ohus.

Teisalt on eetilisel keeruline ka koostööst loobuda, sest vastutustundetu oleks katkestada ühistöö, mis loob väärtuslikku kultuurilist teadmist nii kogukonnale endale kui ka laiemale üldsusele. Uurimissuhet tuleks jätkata isegi siis, kui see muutub killustatuks, aeglaseks ja ressursimahukaks. Sõjaoludes tuleb proovida teha koostööd nii, et see oleks turvaline (Leete 2024).

Takistatud juurdepääs uurimisväljale tähendab, et kehalist kohalolu eeldavad meetodid on kättesaamatud. Videoarhiiv võimaldab aga audiovisuaalsetel salvestistel põhinevat vahendatud kohalolu. Et filmimaterjali saab peatada, tagasi kerida, aeglustada ja analüüsida, on see justkui „osalusvaatluse labor”, mis võimaldab uurida kultuurikogemusi viisil, mis välitingimustes poleks võimalik.

Pedagoogilises kirjanduses rõhutatakse, et audiovisuaalne materjal võib toimida välitöö detailse simulatsioonina. Asch kasutas oma Yanomamö filmiseeriat antropoloogia õpetamiseks ülikoolis (vt Asch 1975). Lauraine Leblanc (1998) näitas, et mängufilmide korduv vaatamine loob kogemusvälja, mis aitab tudengitel kultuurilisi mustreid paremini märgata. Frode Storaas (2007) kasutas õppetöös lühikesi lõike, mida sai peatada ja korduvalt vaadata, et tuua nähtavale stseenide detaile ja analüüsida kaameratööd. Sama põhimõtte oli aluseks projektile (Marks jt 2006), kus Londoni turuplatsidel, tänavatel, kohvikutes ja linnatranspordis filmitud lühistseenid võeti mitmeetapilise analüüsi lähteandmestikuks, et näidata, kuidas korduvvaatlus avab argiolukordade tähenduskihte.

Tänapäevane tehnoloogia laiendab seda metodoloogiat paikvaatlusega, mis jäädvustab kogu ümbritseva ruumi 360 kraadi ulatuses. See võimaldab inimesel

virtuaalreaalsuse seadmes või ekraanil liigutada vaadet igas suunas. Näiteks on täisruumiliselt jäädvustatud ühe Tansaania linna turg (vt Rafiq jt 2024), nii et vaataja saab ise navigeerida ja kogeda välitöö kulgu, mitmehäälsust ja kehalisust.

„Jamali neenetsite filmiseeria” eesmärk on sarnane: võimaldada uurijal või tudengil füüsilise kohaloluta osa saada neenetsi põhjapõdrakasvataja argitoimetustest. Filmi võime kutsuda vaatajas esile kehaline kogemus on aga otseselt seotud selle tehnilise teostusega. Kuna audiovisuaalse teose tajumine sõltub nii pildi kui ka heli kvaliteedist, siis tuleb nendega järeltootmise faasis vaeva näha. Tänapäeval on selleks mitmeid tõhusaid tehnilisi lahendusi, kuid tekib küsimus, kuidas seda teha nii, et materjali ajalooline tõepära ei kannataks. Jamali filmide originaalkaadrid on salvestatud 1990. aastate lõpu SD-kaameraga, mille madal resolutsioon, nõrk valgustundlikkus ja varase digitehnoloogia andmetihendus tekitasid terve rea pildimoonutusi: teralisuse, hämaras tekkinud detailikao, pehme fookuse jms. Tänapäevastel ekraanidel muutuvad need moonutused eriti nähtavaks ja vajavad töötlemist, sest vältida tuleks olukorda, kus pildi kehv kvaliteet takistab vaatajal ekraanil toimuvaga kogemuslikult suhestuda. Sama kehtib heli kohta. Kaameralt lahti murdunud mikrofoni salvestatud materjal sisaldas tuulemüra, kaameramootori surinat ja teisi helidefekte. Ka need tuli eemaldada, et taastada inimhääle normaalne kõla ja keskkonnahelide tõetruudus.

Minu eesmärk ei olnud luua „ilusamat” ega detailsemat pilti, vaid saavutada videomaterjali loomulikkus ja kogemuslik tajutavus ilma uut informatsiooni lisamata. Seetõttu rakendasin digitaalse taastamise ja tehisintellekti (TI) võimalusi äärmiselt ettevaatlikult. TI-põhine pilditötluse algoritm võib küll parandada pildi teravust ja piirjoonte selgust, kuid see võib lisada ka visuaalseid elemente, mis ei pärine originaalist. Digitaalse restaureerimise eetika rõhutab, et eesmärk on säilitada originaali esteetiline ja materiaalne omapära (Enticknap 2013; Fossati 2018). SD-video teralisus, müra ja muud visuaalsed iseärasused ei ole pelgalt pildi defektid, vaid osa filmikujutisest, mis annab edasi nii filmi valmistamise tehnilisi tingimusi kui ka ajalist konteksti. Nagu märgib Laura Marks (2000: 162–180), on film ja video võimelised looma „haptilisi” ehk n-ö kombatavaid kujutisi, sest vaataja kasutab kujutlusvõimes mälule tuginedes ka kompimismeelt. Seega pole filmikujutise kehv kvaliteet mitte puudus, vaid emotsionaalse kohalolu allikas, mis vahendab kontakti minevikus toimunud sündmusega.

Just seetõttu piirdus minu tehniline sekkumine vaatamiskõlblikkuse parandamisega viisil, mis säilitas materjali dokumentaalse autentsuse. Esiteks tegin lahti-põimimise (ingl *deinterlacing*), mis teisendab varajasest teletehnoloogiast tulenevad vahelduvad poolkaadrid sujuvaks videopildiks. Teiseks kahekordistasin pildi resolutsiooni, mis suurendas pikslite arvu ja täpsustas kontuure, kuid ei lisanud elemente, mida originaalis ei olnud. Näiteks kaugemal olevad väiksemad näod jäid sama uduseks kui algses SD-materjalis. Tehniliselt oleks tulevikus võimalik kasutada algoritme, mis tuvastavad suurest plaanist näo ja „täidavad” sama näo detailid ka teistes kaadrites (vt Cizek 2025), kuid selline sekkumine läheks vastuollu materjali indeksiaalse loomusega – selle otsese seosega jäädvustatud tegelikkusega. See tõstataks terve rea epistemoloogilisi, juriidilisi ja eetilisi küsimusi, see oleks sisuline sekkumine aja-

loolisse materjali. Teisalt võib oskusliku töö korral selline tehnoloogiline sekkumine tuua filmides talletunud inimliku kogemuse vaatajale veelgi lähemale.

Lisaks tegin üksikutes kaadrites mõõduka värvikorrekttsiooni, et parandada lumises keskkonnas valesti seadistatud valge tasakaalu, mis moonutab tegelikku värvigammat ja häiris adekvaatset etnograafilist kogemust. Ning lõpuks lisasin kerge digitaalse teralisuse, et taastada TI-töötlustes kaduma läinud SD-videole iseloomulik karedus, värelus ja pehmus. See ei olnud üksnes esteetiline valik, vaid katse hoida alles filmimise ajaloolist konteksti, mis oleks muidu töötluste käigus kaduma läinud. Digitaalse restaureerimise eesmärk oli suurendada iga filmi vaatamiskõlblikkust nii, et säiliks selle ajalooline iseloom ja paraneks võimalus vahendada vaatajale algse sündmuse kehalist kogemust.

Loodetavasti kujuneb selle töö tulemusena „Jamali neenetsite filmiseeriast” uurimisväli, kus kohtuvad katkestatud välitöö kogemus, arhiivi teisenev olemus ja virtuaalse osalusvaatluse võimalused. Filmiseeria pole lõpp-produkt, vaid pidevalt arenev uurimisväli, kuhu lisanduvad uued tõlgendused, tehnilised töötlusted ja kogukonna enda hääled. See on ühtaegu teadmiste allikas ning eetiline vastutus – vahend, mis lubab tagantjärele mõtestada välitöökogemust ning hoida koostöösuhteid neenetsi partneritega.

Kokkuvõte

Jamali neenetsite 1999. aasta välitöömaterjali ümbertöötamine sündmusfilmide sarjaks on üks võimalik vastus olukorrale, kus klassikaline kogukonnapõhine välitöö on paljudes paikades katkenud või muutunud poliitiliselt ohtlikuks. Osalusvaatlus ei kao küll kuhugi, kuid vahetu kogemus asendub üha sagedamini vahendatud töörežiimidega, mis nõuavad etnograafilise teadmise ümbermõtestamist. „Jamali neenetsite filmiseeria” potentsiaal meelelise kogemuse ja „kohalolu” võimaldamisel näitab, et audiovisuaalne arhiiv võib korrastatuna toimida osalusvaatluse pikendusena, lubades uurijatel, tudengitel ja kogukonnaliikmetel osa saada kindlas ajas ja ruumis toimuvatest sotsiaalsetest sündmustest, mis ei ole enam füüsiliselt kättesaadavad.

Siiski ei saa ükski arhiiv asendada elavat suhtlust kogukonnaga. Pigem kujutlen Jamali filmiseeriat tulevikku suunatud platvormina, kuhu saavad ajapikku lades tuda uued tõlgendused, kommentaarid ja mälestused – nii uurijate kui ka neenetsite omad. Filmiseeria pole suletud kultuuridokument, vaid dünaamiline uurimisväli, mille funktsioonid võivad ajas muutuda. See võib toimida korraga kultuurilise mälu kandja, õppe- ja uurimismaterjali, kogukondliku eneserepresentatsiooni ning uurimissuhete hoidmise vahendina. Selle arhiivi tuleviku tuumana näen kolme omavahel läbipõimunud tasandit: minevikus filmitud kehastunud kogemust, selle olevikus toimuvat tehnilist ja metodoloogilist vahendamist ning tulevikus lisanduvaid teadmiste kihte. Selline audiovisuaalne uurimisväli eeldab pidevalt ümberhinnatavat eetilist raamistikku, mis seab esikohale uurimispartnerite turvalisuse, ning avatud hoiakut, mis lubab arhiivil kasvada koos uute kasutajate ja kasutusviisidega. „Jamali

neenetsite filmiseeria” on seega enam kui lihtsalt valmis uurimistulemus – see on teisev dialoogiruum, mis jääb lahti ka siis, kui geopoliitilised olud hoiavad välitööde aegruumi ajutiselt suletuna.

Artikli valmimist on toetanud Eesti Teadusagentuuri uurimisprojekt „Soome-ugri rahvad Venemaal: etnilisuse ja religioossuse vastasmõjude analüüs” (PRG1584).

AUDIOVISUAALSED MATERJALID

Aga kitsed...? 1998. Rež Liivo Niglas. Ateliers Varan. 26 min.

Brigaad 2000. Rež Liivo Niglas. MP DOC. 57 min.

Jamali neenetsite filmiseeria 2024–2025. Rež Liivo Niglas. MP DOC. 17 osa, 543 min.

Hoiunartade juures. 39 min.

Karja oodates. 14 min.

Karjavalves. 69 min.

Katka isa vereohver. 47 min.

Katka isaga karjavalves. 36 min.

Koosolek. 21 min.

Küttepuude hankimine. 30 min.

Laagripaigas. 7 min.

Liha. 24 min.

Lõuna püstkojas. 15 min.

Nabarituaal. 14 min.

Puhkepaus künkal. 44 min.

Puurturn. 13 min.

Raadioside. 16 min.

Rännak uude laagripaika. 70 min.

Sõidupõtrade valimine. 54 min.

Vasikate ajamine. 30 min.

!Kung Series 1961–1974. Rež John Marshall. Documentary Educational Resources. 18 osa, 246 min.

Netsilik Series 1967. Rež Quentin Brown, Asen Balikci. Documentary Educational Resources. 21 osa, 630 min.

People of the Western Desert Series 1966–1970. Rež Ian Dunlop. Film Australia. 19 osa, 308 min.

Udmurdi palvused 2019. Rež Liivo Niglas. MP DOC. 4 osa, 136 min.

Yanomamö Series 1968–1976. Rež Timothy Asch, Napoleon Chagnon. Documentary Educational Resources. 49 osa, 650 min.

The Ax Fight 1975. 30 min.

KIRJANDUS

- Asch, Timothy 1975.** Using film in teaching anthropology: One pedagogical approach. – Principles of Visual Anthropology. (World Anthropology.) Toim Paul Hockings. The Hague: Mouton, lk 385–420.
- Asch, Timothy 1992.** The ethics of ethnographic film-making. – Film as Ethnography. Toim Peter Ian Crawford, David Turton. Manchester: Manchester University Press, lk 196–204.
- Asch, Timothy; Marshall, John; Spier, Peter 1973.** Ethnographic film: Structure and function. – Annual Review of Anthropology, kd 2, lk 179–187.
<https://doi.org/10.1146/annurev.an.02.100173.001143>
- Baalen, Sebastian van 2018.** ‘Google wants to know your location’: The ethical challenges of fieldwork in the digital age. – Research Ethics, kd 14, nr 4, lk 1–17.
<https://doi.org/10.1177/1747016117750312>
- Balikci, Asen 2009.** The Netsilik film series. – Visual Anthropology, kd 22, nr 5, lk 384–392.
<https://doi.org/10.1080/08949460903187196>
- Barbash, Ilisa; Taylor, Lucien 1997.** Cross-Cultural Filmmaking: A Handbook for Making Documentary and Ethnographic Films and Videos. Berkeley: University of California Press.
- Beatty, Andrew 2010.** How did it feel for you? Emotion, narrative, and the limits of ethnography. – American Anthropologist, kd 112, nr 3, lk 430–443.
<https://doi.org/10.1111/j.1548-1433.2010.01250.x>
- Bogdanova, Elena; Andronov, Sergei; Soromotin, Andrei; Detter, Gennady; Sizov, Oleg; Hossain, Kamrul; Raheem, Dele; Lobanov, Andrey 2021.** The impact of climate change on the food (in)security of the Siberian Indigenous peoples in the Arctic: Environmental and health risks. – Sustainability, kd 13, nr 5, artikkel 2561.
<https://doi.org/10.3390/su13052561>
- Casey, Edward S. 1996.** How to get from space to place in a fairly short stretch of time: Phenomenological prolegomena. – Senses of Place. (School of American Research Advanced Seminar Series.) Toim Steven Feld, Keith H. Basso. Santa Fe: School of American Research Press, lk 13–52.
- Cizek, Katerina 2025.** Detail versus fidelity: CEO of AI video footage enhancer Topaz Labs advises “against forensic and medical uses”. – International Documentary Association 6. VIII. <https://www.documentary.org/online-feature/detail-versus-fidelity-ceo-ai-video-footage-enhancer-topaz-labs-strongly-advises>
- Collier, John Jr.; Collier, Malcolm 1986.** Visual Anthropology: Photography as a Research Method. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Crawford, Peter Ian 1992.** Film as discourse: The invention of anthropological realities. – Film as Ethnography. Toim P. I. Crawford, David Turton. Manchester: Manchester University Press, lk 66–82.
- Csordas, Thomas 2007.** Transmutation of sensibilities: Empathy, intuition, revelation. – The Shadow Side of Fieldwork: Exploring the Blurred Borders between Ethnography and Life. Toim Athena McLean, Annette Leibling. Carlton, Victoria: Blackwell, lk 106–116.

- Degteva, Anna; Nellesmann, Christian 2013.** Nenets migration in the landscape: Impacts of industrial development in the Yamal Peninsula, Russia. – *Pastoralism: Research, Policy and Practice*, kd 3, artikkel 15. <https://doi.org/10.1186/2041-7136-3-15>
- Desjarlais, Robert; Throop, C. Jason 2011.** Phenomenological approaches in anthropology. – *Annual Review of Anthropology*, kd 40, lk 87–102. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-092010-153345>
- Deveson, Philippa; Dunlop, Ian 2012.** The ethnographic filmmaking of Ian Dunlop in a decade of change. – *Humanities Research*, kd 18, nr 1, lk 21–36. <https://doi.org/10.22459/hr.xviii.01.2012.02>
- Edwards, Elizabeth 2001.** *Raw Histories: Photographs, Anthropology and Museums. (Materializing Culture.)* Oxford: Berg.
- Edwards, Elizabeth; Hart, Janice 2004.** Mixed box: The cultural biography of a box of photographs. – *Photographs Objects Histories: On the Materiality of Images*. Toim E. Edwards, Janice Hart. London: Routledge, lk 47–76.
- Enticknap, Leo 2013.** *Film Restoration: The Culture and Science of Audiovisual Heritage.* London: Palgrave Macmillan.
- Feld, Steven; Brenneis, Donald 2004.** Doing anthropology in sound. – *American Ethnologist*, kd 31, nr 4, lk 461–474. <https://doi.org/10.1525/ae.2004.31.4.461>
- Forbes, Bruce C.; Stammler, Florian; Kumpula, Timo; Meschtyb, Nina; Pajunen, Anu; Kaarlejärvi, Elina 2009.** High resilience in the Yamal-Nenets social-ecological system, West Siberian Arctic, Russia. – *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, kd 106, nr 52, lk 22041–22048. <https://doi.org/10.1073/pnas.0908286106>
- Fossati, Giovanna 2018.** *From Grain to Pixel: The Archival Life of Film in Transition. (Framing Film.)* Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Gentile, Michael 2013.** Meeting the ‘organs’: The tacit dilemma of field research in authoritarian states. – *Area*, kd 45, nr 4, lk 426–432. <https://doi.org/10.1111/area.12030>
- Ginsburg, Faye 2011.** Native intelligence: A short history of debates on indigenous media and ethnographic film. – *Made to Be Seen: Perspectives on the History of Visual Anthropology*. Toim Marcus Banks, Jay Ruby. Chicago: University of Chicago Press, lk 234–255.
- Ginsburg, Faye 2016.** Indigenous media from U-matic to YouTube: Media sovereignty in the digital age. – *Sociologia & Antropologia*, kd 6, nr 3, lk 581–599. <https://doi.org/10.1590/2238-38752016V632>
- Góral ska, Magdalena 2020.** Anthropology from home: Advice on digital ethnography for the pandemic times. – *Anthropology in Action*, kd 27, nr 1, lk 46–52. <https://doi.org/10.3167/aia.2020.270105>
- Grimshaw, Anna 2001.** *The Ethnographer’s Eye: Ways of Seeing in Anthropology.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Grimshaw, Anna 2005.** Eyeing the field: New horizons for visual anthropology. – *Visualizing Anthropology*. Toim A. Grimshaw, Amanda Ravetz. Bristol: Intellect Books, lk 17–30.
- Grimshaw, Anna; Ravetz, Amanda 2009.** Rethinking observational cinema. – *Journal of the Royal Anthropological Institute*, kd 15, nr 3, lk 538–556. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2009.01573.x>
- Heider, Karl G. 1976.** *Ethnographic Film.* Austin: University of Texas Press.

- Henley, Paul 2004.** Putting film to work: Observational cinema as practical ethnography. – *Working Images: Visual Research and Representation in Ethnography*. Toim Ana Isabel Alfonso, Laszlo Kurti, Sarah Pink. London: Routledge, lk 101–119.
- Henley, Paul 2006.** Narratives: The guilty secret of ethnographic film-making? – *Reflecting Visual Ethnography: Using the Camera in Anthropological Research*. (CNWS Publications 145.) Toim Metje Postma, Peter Ian Crawford. Højbjerg–Leiden: Intervention Press / CNWS, lk 376–401.
- Henley, Paul 2020.** *Beyond Observation: A History of Authorship in Ethnographic Film*. (Anthropology, Creative Practice and Ethnography.) Manchester: Manchester University Press.
- Hollan, Douglas; Throop, C. Jason 2008.** Whatever happened to empathy? Introduction. – *Ethos*, kd 36, nr 4, lk 385–401. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1352.2008.00023.x>
- Howard, June 1999.** What is sentimentality? – *American Literary History*, kd 11, nr 1, lk 63–81. <https://doi.org/10.1093/alh/11.1.63>
- Jackson, Michael; Piette, Albert 2015.** Introduction: Anthropology and the existential turn. – *What Is Existential Anthropology?* Toim M. Jackson, A. Piette. New York: Berghahn Books, lk 1–29.
- Klokov, Konstantin B. 2013.** Changes in reindeer population numbers in Russia: An effect of the political context or of climate? – *Rangifer*, kd 32, nr 1, lk 19–33. <https://doi.org/10.7557/2.32.1.2234>
- Leblanc, Lauraine 1998.** Observing reel life: Using feature films to teach ethnographic methods. – *Teaching Sociology*, kd 26, nr 1, lk 62–68. <https://doi.org/10.2307/1318681>
- Lee, Jo; Ingold, Tim 2006.** Fieldwork on foot: Perceiving, routing, socializing. – *Locating the Field: Space, Place and Context in Anthropology*. (ASA Monographs 42.) Toim Simon Coleman, Peter Collins. Oxford: Berg, lk 67–86.
- Leete, Art 2024.** A hybrid resolution to Arctic research during the war: Seeking a miracle. – *A Fractured North – Journeys on Hold*. Toim Erich Kasten, Igor Krupnik, Gail Fondahl. Fürstenberg–Havel: Kulturstiftung Sibirien, lk 35–50.
- Limonier, Kevin 2023.** What open source investigations (OSINT) can bring to Russian studies. – *Russian Analytical Digest*, nr 293, lk 4–5. <https://doi.org/10.3929/ethz-b-000600973>
- Loizos, Peter 1993.** *Innovation in ethnographic film: From innocence to self-consciousness, 1955–85*. Manchester: Manchester University Press.
- MacDougall, David 1998.** *Transcultural Cinema*. Toim Lucien Taylor. Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1mjqvbp>
- MacDougall, David 2006.** *The Corporeal Image: Film, Ethnography, and the Senses*. Princeton: Princeton University Press.
- Magomedov, Arbakhhan 2019.** How indigenous peoples of Russian Arctic defend their interests: The social, economic, and political foundations of Indigenous resistance. – *Anthropology & Archeology of Eurasia*, kd 58, nr 4, lk 215–245. <https://doi.org/10.1080/10611959.2020.1811560>
- Marks, Laura U. 2000.** *The Skin of the Film: Intercultural Cinema, Embodiment, and the Senses*. Durham: Duke University Press.

- Marks, Pia; Bond, Stephen; Stern, Pamela 2006.** A transferable multimedia tool for blended learning in introductory anthropology: Results from Canada and the UK. – London School of Economics Research Online. <https://eprints.lse.ac.uk/4566/>
- Morris, Jeremy 2022.** Political ethnography and Russian studies in a time of conflict. – *Post-Soviet Affairs*, kd 39, nr 1–2, lk 1–9. <https://doi.org/10.1080/1060586X.2022.2151275>
- Niglas, Liivo 2001.** Jamali neenetsite eluviis ja maailmapilt. – Art Leete, L. Niglas, Anzori Barkalaja, Põhjapõder arktilises kultuuris. Tartu: Eesti Rahva Muuseum, lk 26–78.
- Niglas, Liivo 2021.** I'm a recorder: Interview with Asen Balikci. – *Journal of Ethnology and Folkloristics*, kd 15, nr 2, lk 240–256. <https://doi.org/10.2478/jef-2021-0026>
- Niglas, Liivo; Park, Indrek 2024.** Etnograafiatudengitena Kaug-Põhjas. – Nabakirjad 2 ehk teadusrännakud Arktikasse ja Antarktikasse. Toim Edgar Karofeld, Katrin Savomägi. Tallinn: Eesti Meremuuseum, lk 128–139.
- Peterson, Alexei Y. 1975.** Some methods of ethnographic filming. – *Principles of Visual Anthropology*. (World Anthropology.) Toim Paul Hockings. The Hague: Mouton, lk 185–189.
- Pink, Sarah 2009.** *Doing Sensory Ethnography*. London: Sage.
- Rafiq, Mohamed Yunus; Hargis, Jace; Wheatley, Hannah 2024.** The use of immersive and interactive films to amplify traditional pedagogy and ethnography. – *Global and Lokal Distance Education (GLOKALde)*, kd 10, nr 1, lk 74–90.
- Rouch, Jean 1975.** The camera and man. – *Principles of Visual Anthropology*. (World Anthropology.) Toim Paul Hockings. The Hague: Mouton, lk 83–102.
- Ruby, Jay 1975.** Is an ethnographic film a filmic ethnography? – *Studies in the Anthropology of Visual Communication*, kd 2, nr 2, lk 104–111.
- Russell, Catherine 1999.** Archival apocalypse: Found footage as ethnography. – C. Russell, *Experimental Ethnography: The Work of Film in the Age of Video*. Durham: Duke University Press, lk 238–272. <https://doi.org/10.1215/9780822396680>
- Szmyt, Zbigniew; Dudeck, Stephan 2024.** Introduction: War and state among ethnic minorities in Russia. – *Ethnologia Polona*, kd 45, lk 5–17. <https://doi.org/10.23858/ethp.2024.45.3957>
- Storaas, Frode 2007.** *Multimedia and the Teaching of Cultural Variations*. Bergen: University of Bergen, Department of Social Anthropology / University Museum of Bergen.
- Terekhina, Alexandra; Volkovitskiy, Alexander; Stammer, Florian; Mertens, Karl; Ivanov, Valeriy Y.; Orekhov, Pavel; Wren, Colin D.; Tian, Boqi; Shen, Xin; Ivanova, Aytalina; Liu, Desheng; Ziker, John P. 2024.** Adaptive strategies of Indigenous Nenets reindeer herders for climate change in Yamal. – *Sibirica*, kd 23, nr 3, lk 95–128. <https://doi.org/10.3167/sib.2024.230304>
- Vallikivi, Laur 2026.** Vastuolulised sõjad ja kestev kolonisatsioon neenetsi tundras. – *Keel ja Kirjandus*, nr 1–2, lk 145–165. <https://doi.org/10.54013/kk818a9>
- Vyushkova, Marina 2025.** The Arctic Indigenous peoples and Russia's war in Ukraine. – LSE Conflict Research Programme. <https://blogs.lse.ac.uk/crp/2025/08/01/the-arctic-indigenous-peoples-and-russias-war-in-ukraine/>
- Yakir, Dan; Rouch, Jean 1978.** Ciné-transe: The vision of Jean Rouch: An interview. – *Film Quarterly*, kd 31, nr 3, lk 2–11. <https://doi.org/10.2307/1211721>

Young, Colin 1975. *Observational cinema. – Principles of Visual Anthropology*. (World Anthropology.). Toim Paul Hockings. The Hague: Mouton, lk 65–80.

Liivo Niglas (sünd 1970), PhD, Tartu Ülikooli kultuuriteaduste instituudi etnoloogia osakonna teadur (Ülikooli 16, 51005 Tartu), liivo.niglas@ut.ee

***Yamal Nenets Film Series*: Event-film as ethnographic research practice and a virtual field**

Keywords: ethnography, ethnographic film, Finno-Ugric peoples

This article analyzes the *Yamal Nenets Film Series* (2024–2025), a nine-hour sequence of observational event-films edited from video footage recorded among Nenets reindeer herders on the Yamal Peninsula in 1999. In a context where pandemics and Russia's war in Ukraine have rendered classical long-term fieldwork in Yamal politically and ethically untenable, the article asks how such historical audiovisual material can function simultaneously as an ethnographic source, a representational form, and a method of “returning” to a now-inaccessible field.

The article conceptualizes filming as a mode of embodied participant observation, in which handheld camera work, long takes, and synchronous sound attend to movement, gesture, and the sensory textures of tundra life. It then examines the re-editing of the footage into event-centred films that preserve the internal rhythm of everyday activities, alongside the technical and ethical implications of digital restoration. A third focus is remote post-production and translation under authoritarian conditions, where collaboration with Nenets partners must balance co-authorship with their protection from surveillance and political risk.

Situating the project within debates on observational cinema, archival ethnography, and “anthropology from home”, the article argues that the film series constitutes an open, processual archive rather than a closed documentary record. The archive remains receptive to new informational layers – such as Indigenous commentaries, researchers' field notes, expert contextualization, and future reinterpretations – which accumulate over time and transform the meaning of the footage. As such, the series enables a form of virtual participant observation and pedagogical fieldwork simulation, while foregrounding the ethical demands of reflexive and security-aware collaboration with Indigenous research partners.

Liivo Niglas (b. 1970), PhD, University of Tartu, Institute of Cultural Research, Research Fellow in Ethnology (Ülikooli 16, 51005 Tartu), liivo.niglas@ut.ee

Udmurdid ja venelased

Rahvustevahelised suhted kuni Teise maailmasõjani

EVA TOULOUZE

Ajaloo jooksul on udmurdid olnud pidevalt kontaktides teiste rahvustega, kellest mõnega on sidemed olnud eriti tihedad. Käsitlen udmurtide ja venelaste suhteid XV sajandist XX sajandi keskpaigani.

Minu eesmärk on vaadelda, kuidas on udmurdi kogukondade ja venelaste suhted kujunenud ja millised teravad või traagilised sündmused on neisse jälgi jätnud. Läbi ajaloo on venelased udmurtide suhtes käitunud peremeestena ja kriitilisematel hetkedel tekitanud hirmu, mis on visa kaduma, kuigi see on hakanud väga aeglaselt nooremate põlvkondade seas lahtuma. Alustan varasematest kontaktidest ja kesken-
dun eriti nõukogude aja lootustandvatele ja siis sügavat pettumust valmistanud episoodidele.

Udmurdid kahe suurvõimu vahel

Udmurdi rahvas on elanud aladel, kus on pidevalt asunud teisigi etnilisi gruppe. Tänapäevani on tajutav erinevus põhja- ja lõnaudmurtide keeles ning paljudes teistes kultuuri aspektides. Seda võib seletada nende erineva ajaloolise saatusega: põhja-udmurdid tundsid vene kultuuri kohalolekut palju varem, sest nende asualad olid Vjatkamaal, kus valitses kohalik vene oligarhia. Ajal, mil eri vene linnriigid omavahel sõdisid ja Moskva pürgis ida poole, püüdis Vjatkamaa XV sajandil laveerida aina tugevamaks saava vürstiriigi ja tugeva tatari riigi vahel. Sajandi alguses pidi Vjatka siiski Moskva tsaari võimu tunnustama (Griškina 1994: 28). Aastail 1459–1462 valitsesid linnas vojevoodid ja kubernerid, kuid linn ei tundunud vene vürstiriigile piisavalt truud ja distsiplineeritud liitlane (Makarov 1995: 90). 1489. aastal piirasid Vjatkat Moskva väed ja linn alistati lõplikult (Griškina 1994: 28–30; Lintrop 2003: 35–36). Seega on XV sajandi lõpust Vjatka ala udmurdid otseselt Moskva poliitilise võimu all. See pikaajaline side seletab ohtraid vene laene põhjaudmurtide keeles (Ivanova 1993: 27). Kuna vene ametnikud elatusid kohalikest maksudest, võis talupoegade olukord ainult hullemaks minna (Laran, Saussay 1975: 165) ning juba toona hakati aktiivselt võitlema paganluse vastu (Makarov 1995: 98) ja ristiisku levitama. Moskvast oli juba saanud paljurahvuseline riik, nii et impeeriumi alused olid paigas: enda kohta hakati kasutama väljendit „kolmas Rooma” (Forsyth 1992: 2).

Samal ajal jäid lõunapoolsed udmurdid Kaasani khaaniriigis tatari võimu alla, mis kestis veel umbes pool sajandit. Ka teine suurvõim oli impeeriumilaadne: peale osa udmurtide oli see allutanud teisigi rahvaid, nagu marid ja tšuvašid. Keeruka riigiteenijate kihiga tatari võim erines veidi vene omast: islam ei kaldunud usku levitama,

kuigi maksukoormus oli suur (Griškina 2004: 34–35). Lõunaudmurtide jäämine pikaks ajaks teise suurvõimu alla seletab sügavaid mõjusid nende keeles ja kultuuris.

1552. aastal vallutasid vene väed Kaasani, khaaniriik kukkus kokku ning kõik udmurdid sattusid vene võimu alla. Kuigi vene historiograafia kipub väitma, et venelased tungisid nendele aladele kohalike elanike toel, on alust selles kahelda. Tõenäolisem on, et kohalik elanikkond püüdis oma huvisid kaitsta, vahel toetades uut võimu, vahel jäädes truuks eelmistele peremeestele. Aado Lintrop (2003: 36–37) rõhutab vallutajate raevu ja julmust: kuidas nad vallutatud aladel tapsid ja hävitasid, põletasid ja purustasid. Võimalik, et nad ei oodanud vastupanu, millega nad kokku põrkasid (sellest annavad tunnistust pool sajandit kestnud nn tšeremissi sõjad) ja mis võis neis raevu tekitada.

Juba varem oli alanud eriti põhjaudmurtide asustatud aladele migratsioonivool, mis tõi sinna paremaid elutingimusi otsivaid venelasi, kes põgenesid nii tatari-mongoli sissetungi kui ka vene feodaalide ikke eest. Kaasani vallutamisega kadus piir, mis seni säärasid uute maade otsimist takistas, ja migratsioon laienes uutele aladele.

Oleks oluline meenutada mõnda seika, et mitte langeda anakronismi lõksu. Toona polnud veel käes rahvuste aeg, kogukondi ei iseloomustanud veel rahvuslik eneseteadvus. Oli teisi kohakesksemaid identiteedi tunnuseid. Oleks ennatlik rääkida udmurtidest või maridest kui väljakujunenud rahvustest. Teiseks ei tasu otsida vene võimu poliitika sirget kindlat joont: väga palju sõltus valitsejast ja tema huvidest. Vallutatud aladel iseloomustas vene poliitikat pikka aega ebajärjekindlus: kord soositi kohalikke venelasi, kord kindlustati põliselanike õigusi.

Sundristiusustamine ja ümberasumine kui lahendus

Rahulolematus püsis vallutatud aladel kaua. Volga piirkonda iseloomustas pidev sõjalaadne olukord: tšeremissi sõdades (1552–1585) avaldasid kohalikud rahvad sissisõjaga sarnanevat vastupanu venelaste võimule. Teiseks tõendiks on pärast Kaasani vallutamist alanud väljaränd, mis kestis paar sajandit. Külade kaupa liikusid udmurdid ja teised sama piirkonna rahvad (mordvalased, marilased, tšuvašid) ida poole, venelaste hallatud aladelt välja Kaama jõe teisele kaldale, kus maa oli hõredalt asustatud, peaaegu tühi (Sadakov 1949: 13). Seda liikumist püüdsid vene võimud takistada, pannes välja vahiposte, mis pidasid kinni sadu inimesi (Griškina 1994: 107–109, 125–126). Tänapäeval meenutavad ümberasunute järeltulijad ainult üht selle liikumise ajendit, sunniviisilist ristiusustamist. Kindlasti oli migratsioonil mitu põhjust, sh maade ümberjagamine endise Kaasani riigi territooriumil.

On teada, et udmurdi asustus baškiiri maadel tekkis juba XVI sajandil: esimest korda on seda mainitud 1572. aastal (Safin jt 2019: 660). Hiljem, eriti XVIII sajandil oli järgmisi ümberasumise laineid, kui ristiusustamine muutus intensiivseks ja süsteematiseliseks (Sadikov 2001: 17). Toponüümide põhjal saab järeldada, et enamik migrante tuli lõunaudmurdi aladelt (Tšernõhh 2017: 16), kuid osa võis olla pärit põhja poolt (Nasibullin 1997: 12).

Vahetult pärast Kaasani vallutamist hakati hävitama mošeesid ja ehitama kirikuid, esimene peapiiskopkond rajati 1555. aastal (Bernštam 1990: 138). Ristiusustamine puudutas tol ajal eelkõige linnaelanikke ehk tatarlasi (Zahidullin 1997: 43) ja juhised soovitasid see läbi viia leebelt (Luppov 1999 [1899]: 71). Kiriku põhienergia ei läinud ristiusustamisele, vaid uusi alasid hõlvates kloostrite rajamisele (Kappeler 1982: 118): need löid tingimused ristiusu levitamiseks, kuigi olid esialgu mõeldud pigem venelaste religioossete vajaduste katmiseks (De Weese 1980: 115). Vjatka loodi eraldi piiskopkond hiljem, 1657. aastal (Luppov 1999 [1899]: 78–85). Riigi XVII sajandil langetatud otsused lihtsustasid ristiusustamist. Kristlastele anti privileege: 1628. aastal kaotasid mittekristlased õiguse pidada kristlastest orje, alates 1654. aastast ei tohtinud mittekristlased saada pärandust kristlastelt, isegi mitte lähisugulastelt, 1684. aastal vabastati kõik kristlastest pärisorjad (Luppov 1999 [1899]: 100).

Ristiusustamise tippaeg jäi XVIII sajandisse: sajandi alguses andis Peeter I mitu ukaasi eesmärgiga Vene impeeriumis paganlus välja juurida (Nolde 1953: 121). Volgamaadel said aktiivsed piiskopid ülesandeks „oma” paganad ristiusustada (Kappeler 1982: 270). Esialgu püüdis kirik uusi usklikke kaitsta ning poliitika põhines praänikutel: ristitud mehed vabastati maksudest ning sõjaväeteenistusest, neile kingiti raha, riideid, kingi ja ka riste või ikoone (Luppov 1999 [1899]: 107). Võimalus ristiusku pöördudes sõjaväekohustust vältida oli mõjus stiimul, samuti aina raske-
mad koormised, mis langesid mittekristlastele, kes pidid maksma lisaks maksudest vabastatud kristlaste osa. Mitmel pool protestisid udmurdid vahel vägivaldselt, peks-
tes preestreid või tappes vastristituid (Lintrop 2003: 41). Peamine ristiusustamise vahend oli äärmine vägivald (Brennan 1987: 128–129; Luppov 1999 [1899]: 162–163). 1740. aastal asutati Kaasani uute kristlaste kontor (vn *Казанская Новокрещенская контора*), mis mõne aasta pärast sai püsiva koosseisu: salga komandant kahe abili-
sega, kapral 24 reamehega ja neli kirjutajat (Luppov 1999 [1899]: 197).

See periood sööbis kõige rohkem ümberasuvate udmurtide mällu. Peamiselt vägivaldsete meetoditega saavutati muljet avaldav tulemus: 1795. aastal oli 98% Vjatka kubermangu udmurtidest ristiusustatud (Luppov 1999 [1899]: 188). Vägivald oli suunatud nii animistide kui ka moslemite vastu: hävitati 418 mošeed 536-st, kuid mõju moslemitele jäi tühiseks – ainult 3% Kaasani kubermangu tatarlastest pöördus ristiusku (Kappeler 1982: 277–278). Rohkem kui pool ligikaudu 400 000 animisti ristiusku pööramisest aastatel 1740–1764 pärineb aastatest 1743–1747, mis Brennani järgi olid „teist usku harrastavate inimeste jaoks hirmsamaid aastaid” (Brennan 1987: 128–129). Pavel Luppov rõhutab, et vägivalda ei rakendanud niivõrd misjonärid ise, kuivõrd tsiviilteenistujad ja sõjaväelased, kes pidid kindlustama kristlaste ümberasustamist ja nende „turvalisust”. Nende salgad kammisid läbi külasid ja sooritasid ise usku pööramist. Nõunik Boris Jartsov olevat üheksa kuu jooksul ise ristinud rohkem kui 10 000 inimest (Luppov 1999 [1899]: 148). Just selle aja jooksul põgenes palju inimesi külade kaupa itta (Sadakov 1949: 13).

Olukord rahunes alles siis, kui Katariina II alustas 1773. aastal usulise sallivuse poliitikat, eriti pärast seda, kui Jemeljan Pugatšovi ülestõus (1773–1775) tõmbas võimude tähelepanu Volga alale. Suur osa eelmise valitsuse meetmetest lõpetati. Uue poliitika tagajärjed olid tajutavamad moslemitele, kes said ehitada uusi mošeesid.

Vene võimule allutatud udmurdid

Kui jätta kõrvale XVI–XVIII sajandil mitmes laines Kaama-tagustele aladele põgenenud ja nii moslemi keskkonda sattunud udmurdid, siis ülejäänud pidid vene võimule alluma. Poliitiliselt ja administratiivselt olid nad Moskva territooriumil ning suuremalt jaolt õigeusku pööramise kaudu hõlmati neid vene maailma.

Udmurtide asualadel elas ka teisi rahvaid. Asustus polnud kuigi tihe, maa polnud rikaste peremeeste käes nagu läänepoolsetel vene aladel, vaid kiriku ja riigi halduses. Nendele maadele hakkasid vene põgenikest talupojad senisest intensiivsemalt ümber asuma (Riasanovsky 1998: 177). Kuigi alates XVI sajandi lõpust oli talupoegade põgenemine ebaseaduslik ning vene riik võitles selle vastu, ei peatanud see ümberasumist.

Raske on mõista, „millal kasutas valitsus talupoegi ära ja millal nad ise otsustasid” (Raef 1971: 21). Riik sai hästi aru, kuidas ümberasujad valitsejatele kasulikud võisid olla: laienesid kontaktalad, kus udmurdid venelastega kokku said (Griškina 1994: 43). Alguses udmurdi talupoja staatus ei muutunud: ta jäi ikka maksukohustuslaseks, aga tema olukord oli riigi talupojana soodsam kui eraomanikele või kirikule alluvatel talupoegadel (Kappeler 1982: 135).

Alates XVI sajandi lõpust hakati mittevanelastest Volga rahvaid diskrimineerima, et neid paremini kontrolli all hoida (Griškina 1994: 83). Näiteks alates 1633. aastast oli endise Kaasani riigi ala talupoegadel keelatud valmistada mitte ainult relvi, vaid ka muid metallist esemeid, nagu kirveid, vikateid, sirpe ja hobuseraudu (Kappeler 1982: 161). Alates 1648. aastast võis talupoegadelt aina rohkem maid ära võtta, enamasti kiriku või kloostrite ja isegi vene talupoegade kasuks (Kappeler 1982: 169, 178). Kuigi mittekristlastel oli keelatud pärida kristlastelt maid, võisid kristlased pärida mittekristlastelt. Igaks juhuks jäid kogukonnad eraldi: kontakte oli vähe, need olid esialgu konfliktid, segaasustus polnud veel tekkinud.

XVIII sajandi alguseks ühtlustas Peeter I talupoegade staatust: maksu maksti inimene eest ning talupoeg orjastati, temast sai nagu ese, keda müüakse või ostetakse, kingitakse või päritakse (Riasanovsky 1998: 206). Talupojad allutati 25-aastasele sõjaväeteenistusele (Nolde 1953: 109). 1712. aastal keelati talupoegadel alkoholi valmistamine (Kappeler 1982: 260).

Katariina II loodud komisjon Kaasani ala talupoegade olukorra uurimiseks sai sadu kohalikku administratsiooni kritiseerivaid kirju. See andis rahulolematusele hirmuäratava väljundi ning senat otsustas hoiduda selliseid võimalusi lubamast (Kappeler 1982: 300). Vene ja mittevene talupoegade vahel tekkisid huvide konfliktid: venelased tahtsid olla ainsad, kes tohivad tegeleda kaubandusega, aga mittevanelased nõudsid diskrimineerimise lõpetamist (Kappeler 1982: 304–305). Kuigi teoreetiliselt oli mittevene talupoegade olukord parem, osutusid nad siiski haavavamateks vene keele oskamatusse tõttu ning ametnikud võisid neid igati ära kasutada (Lallukka 1990: 55). Nõnda kannatasid mittevanelased topelt, nii sotsiaalselt kui ka rahvuslikult (Ozerov 1940: 44).

Udmurdi külad olid vähem kihistunud kui venelastel ja tatarlastel, kelle hulgas oli rohkem rikkaid ja vaeseid või lausa maata talupoegi. Udmurdi külas oli rohkem

keskmise sissetulekuga inimesi. (Ligenko 1991: 23–24) Sarapuli maakonnas oli XIX sajandi lõpul vaeseid 1125, kellest 905 olid venelased ja ülejäänud jagunesid teiste rahvuste vahel (Nikitina 1993a: 120). Udmurdi külates tasakaalustasid elu kogukondlikud struktuurid: maid jagati ümber, et vältida liiga suure rikkuse kogunemist ühtede ja samade inimeste kätte, ning vastastikune abi oli korraldatud kogukonna sees (Nikitina 1993a: 100–108).

Vene-udmurdi suhteid iseloomustas XX sajandini maade koloniseerimine vene talupoegade poolt. Keelust hoolimata tuli vene talupoegi alates XVII sajandist idapoolsetele maadele. XIX sajandi esimesel veerandil muutus ümberasumine Jelabuga, Malmö ja Sarapuli aladele massiliseks ja veidi hiljem ulatus see koguni Glazovini (Griškina 1994: 105–106). Siiaaani ühtlane udmurdi küla muutus mitmerahvuseliseks (Luppov 1999 [1899]: 32–33). Ilmselt püüdsid udmurdid sellele vastu panna ja sageli põgenesid nad mujale, et vältida elu koos venelastega (Nikitina 1993a: 26). Traditsioonid põrkusid ning konfliktiga harjunud venelased kippusid domineerima ja kohalikele oma kombeid peale suruma (Nikitina 1993a: 29–32).

Teine märk vene maailma tugevnemisest udmurdi keskkonnas oli industrialiseerimine. Alates 1758. aastast otsiti kohta metallitööstusele. Alates 1807. aastast toodab metallurgiatehas Iži jõe kaldal ka relvi (Perevoštšikov 1995: 10, 36). XIX sajandi lõpus püsis traditsiooniline jaotus vene linna ja udmurdi küla vahel (Kappeler 1982: 440–441), kuigi ka külas polnud enam udmurdid üksi.

Pingete tõus: Vuž Multani juhtum

Seni polnud vene ekspansioon Volga alale saanud eriti tähelepanu väljaspool Udmurdimaad ega Venemaad. Aga XIX sajandi lõpul leidis aset kohtuprotsess, mida kajastati isegi Prantsusmaal (Baye 1897). See oli aeg, kui mitmel pool Euroopas toimunud kohtuprotsessides süüdistati erinevates pattudes (sageli väljamõeldud mõrvades) rahvusvähemusi, kõige sagedamini juute. Lisaks Dreyfusi juhtumile Prantsusmaal võib näha sama mustrit Ungaris Tiszaeszlári külas Eszter Solymosi mõrva puhul (kohtuprotsess aastail 1882–1883) ja hiljem Menahem Mendel Beilisi kaasuses Kiievis (1911–1913). Viimases kahes juhtumis süüdistati juute riituse käigus inimohvri toomises (vt Geraci 2000: 530).

Analoogset kaasust, milles süüdistati juutide asemel udmurte ja mida tuntakse selle keskmes olnud küla nime järgi, nimetatakse Vuž Multani juhtumiks (1892–1896). Udmurte näidati kui varjatud metslasi, ühiskonnale ohtlikke tegelasi, kes olid vaid näiliselt tsiviliseeritud kristlased. Seda juhtumit kajastati ohtralt nii Venemaal (Zahharova 1997) kui ka välismaal.

Mihhail Bunja (1995: 141–188) esitatud ülevaate põhjal on faktid järgnevad. 1892. aastal näljahäda ajal süüdistati kümmet Vuž Multani küla udmurdi talupoega selles, et nad olevat rituaalselt tapnud vene kerjuse Konon Matjunini, kelle moonutatud laip oli leitud kahe küla vaheliselt rajalt. Esimene protsess toimus Malmöis 1894. aastal ja süüdi mõisteti seitse udmurdi meest. Juhuslikult istus kohtusaalis kaks vene ajakirjanikku, kes nägid, et protsess ei toimunud korrektselt: kaitse õigusi oli rikutud,

süüdistused polnud tõestatud. Ajakirjanikud tõstsid kisa ja saavutasid otsuse tühistamise. Sama kohtunikuga apellatsioonikohtus Jelabugas septembris 1895 kinnitati esialgne otsus, aga ka selles ilmnes protseduurilisi vigu. Asjasse sekkus Volga alal eksiilis viibinud vene kirjanik Vladimir Korolenko, saavutades sellegi kohtuprotsessi tulemuse tühistamise ning kassatsioonikohtu ette viimise. Korolenko pöördus Peterburi juhtivate juristide poole ja veenis neid, et protsess toetus võltsitud andmetele. Kolmas protsess toimus 1896. aastal ning selles mõisteti udmurdid õigeks. Oli selgunud, et mõrvarid olid kaks vene meest, kellel oli konflikt Vuž Multani külas ja kes lavastasid udmurdid süüdi. Seda siiski ei avalikustatud ning tõe sai üldsus teada alles 1927. aastal pärast süüdlaste surma, kui üks neist oli oma pattu pihtinud.

Kohtuprotsessidel jäi ühe peateemana kõlama väide, et udmurtide iidses religioonis esineb inimohverdust. See teema oli tol ajal populaarne. Kaasani ülikooli professor Ivan Smirnov mainis seda sageli avalikult (Geraci 2000: 540) ja Yrjö Wichmann (1893: 18–20) meenutas, et selline kuuldus liikus isegi udmurtide enda seas. Esimese protsessi ajal polnud võimud vaevunud hoolikalt protsessi ette valmistama, seepärast tuli vaigistada neid, kes udmurte kaitsesid, ja varjata fakte, mis näitasid, et juhtlõngad viisid hoopis mujale. Teise protsessi ajal said süüdistajad kutsuda kaks lisatunnistajat, kuigi kaitsele seda ei lubatud. Isegi kolmandas protsessis tuli süüdistajate poolt kümme lisatunnistajat.

Udmurtide võit saabus kahe ühiskondliku jõu toel: ausad kirjamehed, keda ebaõiglane protsess šokeeris, ja ausad juristid. Huvitaval kombel olid nad kõik venelased, mängu tuli kutsuda riigi kõrgemaid juriste lausa Peterburist. Korolenko mängis rolli, mis Dreyfusi afääris oli Émile Zolal: ta muutis kuiva protokoll poliitiliseks relvaks. Senati ülemprokurör Anatoli Koni mõistis kohe esimese protsessi võltsinguid ja nägi, et teine protsess oli täpselt samasugune. Tema julgus need protsessid tühistada osutus oluliseks sammuks udmurtide süütuse tunnistamisel.

Kolmandal protsessil arutati antropoloogilist küsimust: eksperdid, v.a Smirnov, väitsid, et udmurtidel inimohverdust pole. Korolenko rõhutas, et udmurdid on sünkretistid nagu venelasedki. Märkimisväärne oli ka vaimuliku, esimese udmurdi soost etnoloogi ja kirjaniku Grigori Vereštšagini osalus eksperdina udmurtide kaitseks.

Selle protsessi poliitilist tähtsust ei maksa alahinnata. Nagu kirjutas vene kirjanik Sergei Južakov juba 1895. aastal: „Lubades levitada tõestamata kuuldusi inimohverduste kohta votjakkide seas, võime tekitada terve rea täiesti ebaõiglasi süüdistusi ja ohutada hõimudevahelist vihkamist” (Južakov 1895: 160). Seekord võitis õiglus, aga siiski ei kadunud sellel kaasusel põhinev idee avalikust arvamusest: püsib arusaam, et suits ei tõuse ilma tuleta, ja udmurtide inimohverduste kommet mainitakse siiamaan Udmurdimaa venekeelses ajakirjanduses (Shkkliaev, Toulouze 2001: 103).

Venelased ja udmurdid Nõukogude Liidus

Enne revolutsiooni olid udmurtide ja venelaste suhted vahel ehk pingelised, kuid mitte dramaatiliselt (Nikitina 1998: 134), kuigi olid olemas kõik elemendid, mis võisid olukorra teravnemiseni viia. Peamiselt hoidsid rahu udmurtide soov vältida konflikti ja nende kaldumus põgeneda, kui kooselu osutus liiga vaevarikaks. Vaatlen olukorda XX sajandil kolmest vaatevinklist, käsitledes udmurtide ja võimude suhteid, vene ja udmurdi talupoegade läbisaamist ning udmurdi intelligentsi suhteid uue võimuga.

Kuigi bolševike rahvuspoliitiline saavutus on Udmurdimaa autonoomia korraldamine, ei toiminud ka see pingeteta, mis ilmnisid eriti kommunistliku partei sees. Selles peatükis puudutan eeskätt eliidi, haritlaste ja linlaste hulka kuuluvaid udmurte. Kuivõrd on õige neid poliitilisi pingeid iseloomustada kui rahvuslikke? Minu arust pole siin mingit kahtlust: kohalike venelaste põlastus udmurtide vastu rahvuslikul pinnal on see jõud, mis seletab kõiki nende tegusid, ühtlasi seda, kuidas kohalikud lausa saboteerisid udmurtide toetamiseks mõeldud ametlikke meetmeid. Tõsi küll, see diskrimineeriv käitumine, mis on alguses vastuolus keskvõimuga, muutus 1920. aastate lõpus ja järgmisel kümnendil ametlikuks seisukohaks.

Bolševikud otsustasid riigi üles ehitada rahvuslikele autonoomsetele üksustele tugineva administratiivse süsteemiga. Uue valitsuse üks esimesi otsuseid oli moodustada Venemaa territooriumile eri rahvuste asualadele autonoomseid üksusi. See protsess toimus kodusõja ajal, aastatel 1918–1920. Seda juhtis Moskvast Jossif Stalini eestvedamisel rahvasasjade rahvakomissariaat (vn *Наркомнац*) ning kohapeal arutati rahvakomissariaadi filiaalides tulevaste üksuste piire ja tehti nende kohta ettepanekuid. Otsused piiride kohta langetas loomulikult Moskva keskvõimu huve silmas pidades. Kuigi Moskva oli selge põlisrahvaid soosiva suuna andnud, hakati isegi tolles protsessis sellele vastu. Udmurdi autonoomia vastu tõsteti häält mitmelt poolt: paljusid häiris, et udmurtidele osutati nii palju tähelepanu. Põhiline vastupanu oli partei sees, Udmurdimaa kommunistliku partei tugevaimas, Iževski tehase allüksuses. Sellesse kuulus väga vähe udmurte, peamised ülemused tulid väljastpoolt ega olnud huvitatud rahvuspoliitikast. Udmurdi autonoomia vastaste hulgas oli ka ametnikke, kes keeldusid avaldamast rahvasasjade rahvakomissariaadi esindajatele oma piirkonnas elavate udmurtide arvu. (Pavlov 1968: 79–80) Sarapul isegi parteiorganisatsioon veenda Moskvat, et „Udmurdi oblasti loomine on ebasobilik” (Pavlov 1968: 80). Ilmselt seetõttu jäigi algul Sarapul udmurdi autonoomiast välja. 4. novembril 1920 kirjutasid valitsusjuht Vladimir Lenin ja riigipea Mihhail Kalinin alla Votjaki autonoomse oblasti loomise määrusele, halduspiirid täpsustas 5. jaanuaril 1921 riiklik määrus.

Autonoomiast ootasid udmurdid palju. Osalt vastas uus kord ootustele, aga juba paari aasta pärast tekitas see ka pettumust. Piirid polnud täiel määral rahuldavad: mängides ühelt poolt „etnilise ühtsuse” ja teisalt „majandusliku sidususe” põhimõtetega, jätsid otsustajad mõne majanduslikult olulise ala Udmurdimaa piiridest välja (Carr 1970 [1959]: 278). Sarapuli näitel jäi välja tähtsaid alasid, mis jättis noore autonoomia ressursidest ilma (Kulikov 1997: 38). Autonoomia ulatust kitsendas

varsti udmurdi oblasti ajutine ühendamine Nižni Novgorodi regiooniga, nii et see sattus otsekui arenenumate ja tööstuslikumate alade protektoraadi alla (Kulikov 1997: 198).

Ilmselt kaldus Nõukogude Liidu esimestel aastatel Lenini rahvuspoliitika vähemusrahvaste toetamise poole. Lenin oli ise Volgamaalt pärit ja ta oli teadlik ohtudest, mis nn vene šovinismi tõttu vähemusi ähvardasid. Tema „testamendis” sisaldub selge hoiatus Stalini ja Sergo Ordžonikidze kalduvuste eest: jultunud viis, kuidas nad olid käitunud Gruusia kommunistidega, näitas selgelt tuleviku ohtusid. Aga juba 1922. aastal oli Lenin tegelikult võimumängust väljas ning tema hoiatused jäid tühjadeks sõnadeks. (Pipes 1964: 276–287) Mõistagi ei välistanud rahvuspoliitika esimeste nõukogude aastate sõjakommunismi liialdusi. Oluline on ka see, et enesemääramise õigus, mille bolševikud kuulutasid peatselt pärast võimule tulekut välja määruses rahvaste kohta 2. (ukj 15.) novembril 1917, puudutas eelkõige läänepoolseid suuremaid rahvusi, mitte Sise-Venemaa väikerahvaid. Üldine suund oli siiski alguses soodne väikestele rahvastele, eriti nendele, kellel polnud poliitilisi nõudmisi, vaid pigem kultuurilised arengusootid. Inertsil oli väga suur vägi, nii et esialgu käis kõik ette seatud rööbastes eriti väikeste vähemuste jaoks, kelle poolt vene võim ei tajunud otsest ähvardust.

Nõnda oli Moskva 1920. aastate alguses selgelt udmurtide poolel nende konfliktis kohalike venelastega. Nagu mainitud, oli Iževski tehase parteiorganisatsioon udmurtide vastu tuliselt vaenulik. Autonoomia algusaegadel oli parteis vähe udmurte. Udmurdi kommunistid olid laias laastus haritlased, kes polnud üldse seotud tööliklassiga ja pigem olid udmurtide huvide eest väljas. Kaks erinevat gruppi pidid partei sees koos tegutsema. Nõukogude võimu esimestel aastatel ei olnud jõudude vahetorkord nende vahel nii tasakaalust väljas, kui arvata võis: kuigi vene töölisfraktsioon oli näiliselt tugevam, ei saanud see keskvõimult nii palju toetust, kui loodeti. Juba 1921. aastal esitas partei esimesel üldkogul udmurdi arst ja haritlane Trofim Borissov teesid, seades sihi udmurte paremini parteisse lõimida, kuid ainult viis delegaati hääletas selle poolt (Kulikov 1997: 40–42). Ainult kaks oblastikomitee liiget olid udmurdid.

Borissovit rünnati kõigil parteikonverentsidel ja ta visati lõpuks parteist välja. 1923. aastal pidi ta lausa Udmurdimaalt lahkuma, et mitte vanglasse sattuda. Kogu selle aja jooksul toetas Moskva Borissovit ning udmurte: partei juhtkond rõhutas, kui lugupidamatult Udmurdimaa vene elanikkond ja ametnikud udmurtidesse suhtuvad (Jermakov 1988: 53). 1924. aastal vastandus partei üldkoosolekul kaks gruppi: vene grupp, kes nõudis, et kõiki udmurtidest partei juhtkonna liikmeid koolitataks tehases, ja 42 udmurdist koosnev grupp, kes nõudis, et pealinn oleks Sarapul ja töölised ei mängiks nii suurt rolli (Kuznetsov 1994: 166). Sellest juhtumist võib järeldada, et partei sees oli õhkkond veel piisavalt vaba, et debatt sai toimuda.

Borissov oli üks neist vähestest udmurtidest, kes oli saanud hariduse juba enne revolutsiooni. Ta sai arstiks 1916. aastal, kuid tegutses aktiivselt ka kultuuri alal, olles 1919. aastal esimese udmurdi luule antoloogia koostaja (Kulikov 1997: 212–213). Ta oli veendunud partei liige, aga peamiselt iseseisev mõtleja, kes ei kartnud väljendada ebapopulaarseid seisukohti. Mitu korda ohustasid tema positsiooni Udmurdimaa

parteis just kohalikud juhid ja teda päästis Moskva poolehoid. Näiteks kui ta pidi 1923. aastal Udmurdimaalt põgenema, saadeti ta Kalmõkkiasse partei esimeseks sekretäriks ning seal rakendas ta oma energiat kohaliku rahvuse huvides. 1925. aastal kutsuti ta Udmurdimaale tagasi oblasti täitevkomitee esimeheks. Taas korraldasid tema vaenlased tema vastu kampaania: üks naisterahvas väitis, et Borissov oli püüdnud teda vägistada. Süüdistused olid nii absurdsed, et hoolimata talle mõistetud viieaastasest vanglakaristusest lasti ta poole aasta möödudes vabaks. Kuna tal ilmselt polnud Udmurdimaal võimalik enam midagi teha, läks ta Komimaale, kus ta võeti parteisse tagasi. Muu hulgas koostas Borissov seal udmurdi-vene sõnaraamatut.

Põlisrahvaste edutamine

Põlisrahvaste edutamise poliitika (vn *коренизация*) oli oluline teema 1920. aastate vene rahvuspoliitikas: keskvoim sai aru, et vastutavatel kohtadel pole piisavalt põlisrahvaste esindajaid. Alates 1918. aastast rõhutati, et tuleb hoolitseda kohalikkude päritolu kaadri eest ja toetada kohalikke keeli (Pessikina 1950: 48). Mitu korda – 1923., 1925. ja 1927. aastal – kuulutati, et riigiparaadi töö peab hakkama toimuma udmurdi keeles (Jegorov 1929: 8). Kuigi lääne ajaloolased on eriti rõhutanud keelepoliitilist aspekti (Lallukka 1990: 183), oli sama tähtis – ning isegi vahel traagilisem – kohalikkude päritolu inimeste edutamine. Statistika näitab, et tegelikud tulemused olid halvad: aastail 1929–1935 pigem vähenes udmurdi päritolu kaadri protsent.

Tabel 1. Udmurtide osakaal eri ametikohtadel (Krassilnikov jt 1935: 27).

	1929	1931	1935	Vähenemine, %
Udmurdimaa täitevkomitee liikmed	58,8	54,0	55,4	3,4
Kohalike täitevkomiteede esimehed	57,0	67,0	48,1	8,9
Sekretärid	100,0	100,0	98,0	2,0
Põllumajanduse nõukogude esimehed	71,0	62,0	59,7	11,3
Nõukogude ja massiorganisatsiooni liikmed	57,2	62,0	57,2	4,8

Tabel 2. Udmurdi päritolu isikkoosseisu osakaal eri asutustes ja valdkondades (Krassilnikov jt 1935: 29).

Asutused	1933	1934	1935	Vähenemine, %
Majanduse rahvakomissariaat	30,7	6,0	5,5	25,2
Kaubanduspank	65,0	13,4	6,2	58,8
Tööstuspank	27,2	33,3	12,4	14,8
Valitsuse esindamine	20,0	16,0	6,2	13,8

Traagiline oli see poliitika seetõttu, et seda rakendati enamjaolt formaalselt, nii et vastutusriikastele kohtadele edutati udmurte, kes ei olnud selleks valmis ja kes näiteks ebaõnnestumisel lõpetasid enesetapuga (Vassiljeva 1992: 14).

Ka keele tasandil põlisrahva edutamine ebaõnnestus. Palju oli deklaratiivseid projekte, kuid üleminekut udmurdi keelele riigiparaadis ei toimunudki ja kuigi haridusosakond otsustas 1927. aasta jaanuaris ametlikult töötada kahes keeles

(Katkendid 1927: 59), ei muutunud miski. Toimus küll keelekursusi, kuid neist ei olnud abi. Vassili Jegorov on seletanud läbikukkumist kolme põhjusega: partei enda ükskõiksus, paljude kommunistide arusaamise puudumine selle kohta, mis on mängus, ning „ühtse tunnustatud kirjakeele puudumine”. Lisaks mainib ta, et udmurdid – ja eriti noored udmurdid – väljendasid arusaamatust, miks minna üle udmurdi keelele, kuna niikuinii kõik oskasid vene keelt. (Jegorov 1929: 15)

Parteis toimuv kajastas ka argiolukorda Udmurdimaal, nagu kirjutab Kuzebai Gerd:

Seda põlastavat arusaama on inertsist edasi antud põlvest põlve, ajast aega, nii et isegi praegu, pärast Oktoobrirevolutsiooni, kui udmurdid on võtnud oma elu enda kätte, pole see täiesti kadunud; ja Votlandias nendime sageli absoluutset udmurtide ja nende huvide ignoreerimist vene natsionalistide poolt. Siiaamaani peitub „internationalismi” sõna taga „venestamine” ja udmurte nähakse kui rahvast, kelle saatus on määratud degenerereeruda ja venestuda, ning seetõttu ei saaks tal justkui olla mingisugust oma kultuuri ega oma kirjandust. (Gerd 1929: 27)

See suhtumine ei muutunud ja isegi ametlik ajakirjandus andis edasi uudiseid pilkamisest ja peksmisest, mille ohvrid olid kõige sagedamini udmurdid. Eriti udmurdi keele suhtes olid reaktsioonid karmid. Üks Iževski tehase juht, saanud udmurdikeelse ametliku dokumendi, rebis selle tükkideks, öeldes: „Milline häbi, et tõsised pabereid kirjutatakse selles keeles” (Krassilnikov jt 1935: 26). Ka hariduse kohta öeldi Iževski tehases: „Udmurtide harimine on raha maha viskamine.” See selgitab, miks on udmurte partei juhtkonnas väga vähe, mida Moskva kommenteeris kui ebanormaalselt olukorda. (Škljajev 1979: 42) Veel 1933. aastal kinnitavad OGPU¹ dokumendid, et „Iževski tehase kooliasutuste õppurite hulgas on varjatud rahvusviha aina vägivaldsem: udmurdi üliõpilaste läbipeksmine vene kooliõpilaste poolt on sagedane juhtum” (Klestov 1990: 122–123). Märgitakse: „Venelaste hulgas, isegi tööliskeskonnas, leidub veel arrogantsust väikerahvaste suhtes” (Jegorov 1929: 7).

Udmurdi ja vene talupojad: *keneš'i* hävitamine ja kollektiviseerimine

Lisaks pingetele töölistamaailmas ja partei sees oli pingeid ka udmurdi ja vene talupoegade vahel. Üldiselt oli vaeseid vene talupoegade hulgas rohkem kui udmurdi kogukondades (Nikitina 1998: 34, 77). Samas kui 1928. aastal jagati maid, polnud udmurdid rahul, sest nende arust eelistati ebaõiglaselt venelasi (Nikitina 1998: 32–33). Kalduvus anda eeliseid vaesematele oli pingete allikas, sest udmurdid said sellest aru nii, et kes tööd ei tee, saab võimudelt abi niikuinii (Nikitina 1998: 79). Udmurdid kippusid seetõttu looma rahvuselt homogeenseid külasid, mille osakaal

¹ Ühendatud Riiklik Poliitvalitsus (vn *Объединенное государственное политическое управление*), poliitiline politsei aastatel 1923–1934, NKVD ja KGB eelkäija.

ajavahemikul 1916–1926 kasvas 25,7%. 1924. aastal oli udmurdi külasid 34,7%, samas kui 1920. aastal oli neid 24,5%. (Nikitina 1998: 137)

Arhiividokument, mis seletab, miks udmurdid tahavad elada üksi, on väga valgestav:

1. Üldkoosolekutel otsustatakse tavapäraselt nende järgi, kes kõvemini karjuvad, me kardame, keegi meid tähele ei pane. [...] 4. Vene enamikuga koos elada ei saa, nad sunnivad vähemust täitma sotsiaalseid kohustusi nende eest. 5. Venelaste hulgas on palju laisku ja loodreid, kes tahavad meie kulul elada, seda on selgelt näha, kui leiba jagatakse. (Nikitina 1998: 138)

Ka venelased tahavad omaette elada. Nende valupunkt on keeleline: venelased ei talu, et teised nende keelele üle ei lähe (Nikitina 1998: 138). Pingeid vene poolel õhutas ka partei poliitika, mis põlisrahva edutamise meetmetega vähemalt 1920. aastate esimesel poolel toetas igati udmurte ning udmurdi keelt (Nikitina 1998: 139–141).

Pingete tipp saabus Ludorvai juhtumiga 1928. aastal, kui algas ka kollektiviseerimine. Udmurdimaal oli see eriti oluline, sest enne seda oli kohalikel kogukondadel, mida juhtis institutsioon nimega *keneš* (udm *кеш* 'nõukogu'), võimalus kohalikku maaelu korraldada suhteliselt vabalt. Ludorvai juhtum oli mõneti Vuž Multani juhtumiga analoogne, sest udmurte süüdistati kollektiivselt, kuid nüüd ei leidunud kedagi, kes oleks nende kaitseks välja astunud.

Asi sai alguse üsna tavalisest juhtumist Iževski lähedal, kus karjamaid piiravad tarad olid halvas seisus. Kuna pöördumine kohtusse ei andnud tulemusi, otsustas *keneš* karistada 15 talupoega peksuga, mis oli tavaõiguses üsna sage karistus. Probleemi see ei lahendanud, sest paar päeva hiljem pääsesid Ludorvaist pärit lehmad katkiste karjaaedade tõttu aladele, kus nad tekitasid suure kahju. Kogukonnad otsustasid karistada külainimesi laiemalt, nii et asjast saadi teada (Kulikov 1990: 74–76). Seda tõlgendati kui „klassivõitluse teravnemist” (Nikitina 1993a: 67, 1993b: 182). Moskva sekkus ja toimus kohtuprotsess, kus udmurdi talupoegadele määrati karme karistusi (Kulikov 1990: 81–84).

Kohtuasi muutus protsessiks kogu *keneš*i institutsiooni üle. Kogukonna nõukogu esitati kui „relva kulakute vastupanus küla sotsialistliku ehitamise vastu” ja soovitati „*keneš*i täit ja lõplikku likvideerimist” (Kosven 1931: 16). Isegi Péter Domokos esitab fakte ülearu dramaatiliselt (Domokos 1975: 60). Alles 1990. aastatel tõdevad udmurdi ajaloolased: „See oli tavapärase tegu, mis järgis tavaõiguse reegleid ja mille pani toime *keneš* [...]”. Võimul olevad ülemused iseloomustasid seda kui poliitilist juhtumit, kui kulakute vastupanu kollektiviseerimise ja industrialiseerimise vastu, samas kui kollektiviseerimine Udmurdimaal oli planeeritud alles 1930. aastaks. Ja nii vallandus repressioon udmurdi talupoegade ja *keneš*i vastu.” (Kulikov 1995: 89)

Kollektiviseerimise eesmärk seati juba 1920. aasta juunis kohe esimeseks viis-aastakuks. 1929. aasta detsembris oli juttu poolteisest aastast ning 1930. aasta veebruaris kahest kuust. Kiiresti loodi 240 kolhoosi ja „rikastelt talupoegadelt” võeti ära 60 000 hektarit maad (Nikitina 1998: 36–37). Kuna partei oli maal nõrk, olid selle

käsilasteks suurlinna töölisaktivistid, kes ignoreerisid talupoja mõtteviisi (Lallukka 1990: 64). Maarahvas puikles vastu: paljudes külades väideti, et neil pole kulakuid üleüldse (Nikitina 1998: 38). Nõukogude historiograafia väitis korduvalt, et talupojad olid kulakute mõju all, paljud keeldusid kolhoose moodustamast. Siiski on statistikast teada, et rikkad talupojad moodustasid 1,3% elanikkonnast, aga „kulakute” elimineerimine puudutas kuni 30% maaelanikest (Škljajev 1993: 45). Galina Nikitina hindab kollektiviseerimise nähtusi Udmurdimaal väga karmilt: „Udmurdimaa on see koht, kus kõik negatiivsed nähtused, kõik kuritarvitused, kõik loomuvastasused, ilmnesisid kollektiviseerimise protsessis hüpertrofeeritult” (Nikitina 1998: 156). Kui Moskvast tuli käsk kollektiviseerimine peatada, olid tulemus selge: paari nädalaga jäi kolhoosidesse, kuhu enne oli koondatud 86% elanikkonnast, ainult 14,3% (Nikitina 1998: 159).

Miski aga oli terroriga saavutatud: murti talupoegade maailma vastupanu mehhanismid. 1934. aastaks oli 77% Udmurdimaa taludest kollektiviseeritud (Škljajev 1993: 45). Hiljem kasutati selle aja kohta sõnu, nagu „eksitused” ja „valed juhised” (Jermakov 1988: 63), aga seda oleks võinud nimetada lausa tragöödiaks.

Udmurdi haritlaskond: algul kangelane, siis patuoinas

Udmurdi haritlaskond ei jäänud üksikõikseks olukorras, kus maaelu oli nii sügavalt puudutatud. Haritlaste reaktsioone on teada peamiselt materjalidest, mis pärinevad SOFIN-i protsessist (vt allpool) aastatel 1932–1933. Kõige iseloomulikumalt ütles poetess Ašaltši Oki: „Ma olen alati suhtunud udmurdi rahvasse kui tervikusse ja olen veendunud, et udmurdi tegelikkuses klassivõitlus puudub täielikult” (Kulikov 1995: 90).

Tundub, et enamik oli selle mõttega nõus. Nad teadsid oma kogemuse põhjal, et udmurdi külas on kogukondlikud mehhanismid ära hoidnud suuremate sisetulekuerinevuste tekkimise, nii et seal puudusid klassivõitluse alused. See olukord erines järsult vene ja isegi tatari küla omast – võib arvata, et vene ühiskond lähtus enda kogemusest ja laiendas seda ekslikult udmurdi maaelule.

Udmurdi haritlaskond oli entusiastlikult vastu võtnud bolševike eesmärgid, mis 1920. aastate alguses langesid nende omadega kokku. Üksnes pealiskaudselt politiseerunud haritlased asusid aktiivselt kultuuri ülesehitamise juurde. Asutati udmurdikeelseid ajalehti, kus kirjutati ohtralt ja avaldati isegi ilukirjandust (Škljajev 1973: 163). Loodi näidendeid, peamiselt eesmärgiga näitlikustada olulisi parteipoliitika teemasid, nagu võitlus religiooni vastu ja hariduse edendamine. Kirjandus sai hoo sisse: esialgu luule, veidi hiljem proosa. Kirjutasid nii kogenud kirjamehed, kes Kuzebai Gerdi (1929: 19) arvates tundsid hästi rahvaluulet, kui ka noorem, revolutsioonijärgne põlvkond, kes pöördus ideoloogilisema kirjanduse poole (Škljajev 1987: 62). 1926. aastal loodi udmurdi revolutsiooniliste kirjanike ühing, kus poliitilised küsimused kerkisid ruttu esiplaanile: kirjanike ühiskondlik taust muutus oluliseks ning klassivõitlus oli ka nende seas keskne küsimus, eriti seoses Gerdi kõrvaldamisega, mis toimus varsti pärast ühingu loomist (Škljajeva 1984: 91).

Kvalifitseeritud personali puudumise tõttu pidi rohkem udmurte õppima riigi kõrgkoolides: aastatel 1924–1925 õppis Moskvast 47 udmurti, Kaasanis 64, Permis 16 ja Vjatkas 16 (Škljajeva 1991: 124). Neid oli siiski vähem kui udmurtidele pakutud kohti: lõpuks sai kõrghariduse kokku ainult 114 udmurti (Sitdikova 1990: 40). See-eest olid need tudengid aktiivsed oma kodukandi uurimises ja 1922. aastal loodi poeet Kuzebai Gerdi algatusel Moskvast ühing Bõljak² udmurdi elu uurimiseks (Kulikov 1991: 5) ning hiljem ka ühingu filiaale suurtes linnades (Kulikov 1997: 150). Ühing laienes ja tegutses kuni 1928. aastani, kui sellel olevat olnud rohkem kui 300 liiget (Kuznetsov 1994: 429), selle peamine saavutus oli 1926. aastal Moskvast ilmunud artiklite kogumik (Votjaki 1926).

Püüti arendada udmurdikeelset kooli: see nõudis õpikute kirjutamist ja tõlkimist. Taustatöona tuli luua mitmesuguste erialade terminoloogiat, nii et sõnaloomu muutus väga tähtsaks. Avaldati sõnastikke ja sõnaraamatuid: Jakov Iljini loodusunähtuse sõnastik 1924. aastal ning ühiskondlik-poliitiline sõnastik, mis pidi lihtsustama ajalehtede lugemist (Vahrušev 1988: 40–41). Vene-udmurdi sõnaraamat 4000 sõnaga ilmus 1928. aastal, autoriteks P. M. ja P. J. Russkih (Russkih, Russkih 1931), ning Borissovi 15 000 sõnaga udmurdi-vene sõnastik 1932. aastal. See oli kõige mahukam sõnaraamat, ent kasutusele seda ei võetud, sest see kõrvaldati varsti koos autoriga (Alatõrjev 1970: 16).

Esimene udmurdi ortograafia reeglistik pärineb 1924. aastast (Jakovlev 1924) ning selle põhjal loodi aastatel 1927, 1931, 1934 ja 1936 järgmised (Opõt 1982: 187). Ka grammatika kallal oli vaja töötada: Borissovi kirjutas udmurdi grammatika 1921. aastal, ning 1924. aastal avaldas kirjanik Vereštšagin pseudonüümi Udmort all isikupärase grammatika, mille valikud paljuski erinevad tänapäevastest (Alatõrjev 1970: 20–21). Põhjaudmurdi autorid avaldasid 1931. aastal udmurdi keele õpiku, mis oli mõeldud käsiraamatuks põlisrahva edutamise eesmärkidel (Žuikov jt 1931).

1930. aastatel muutus rahvustevahelistes suhetes keskseks ohuks kohalik natsionalism (Lallukka 1990: 65). Ametlikult öeldi, et see on salakaval ja tegutseb maskeeritult, avades ukse igasugustele tõlgendustele: „Nüüd räägivad natsionalistid salakavalalt suurvene natsionalismi vastasest võitlusest ning eristavad „häid” (natsionalistid ja oportunistid) ja halbu (internatsionalistid) kommuniste” (Dimanštein 1933: 6). Aina vähem mainiti ametlikes tekstides suurvene šovinismi ning aina rohkem kutsuti üles näitama välja nõukogude patriotismi, mis oli loomu poolest venekeskne (Kappeler 1994: 321). Samal ajal algas suurejooneline vene keele ülistamise kampaania, mis 1930. aastate lõpus omandas messianistliku aspekti: vene rahvast sai valitud rahvas, valguse ja patriotismi kandja (Kolarz 1956: 29; Slezkine 1994: 304). Seevastu oli eriti ohtlikuks muutunud niinimetatud rahvusšovinism, mis oli kõige ähvardavam „soome rahvaste juures”, kusjuures „soome etnograafia teenib imperialistliku invasiooni eesmärki ja Suur-Soome unistuse teostamist ehk Soome ekspansiooni Uuralini” (Matorin 1931: 31).

See andis suurepärase võimaluse esialgu vähemusrahvaste haritlaskonda nõrgestada, siis aga see päriselt hävitada. Paradoksaalne oli see, et needsamad haritlased

² Udmurdi sõna *бӧляк* tähistab väiksemat isaliini sugulusgruppi.

olid siiralt ja ustavalt toetanud nõukogude püüdlusi ja bolševike poliitikat. Kuidas muutus see väike ühiskonnakiht põhivaenlaseks?

Kui bolševike peaesmärk oli koguda liitlasi enda võimu kinnistamiseks, oli udmurdi haritlaskond üksmeelselt nende poolt. Nad ei kujutanud ei reaalselt ega sümboolset ohtu uue võimu stabiilsusele. Sisuliselt aga läksid nende lõppeesmärgid lahku: rahvuste toetamine oli võimu jaoks taktikaline valik, aga udmurdi haritlaskonnale põhimõtteline hoiak, nad esindasid üksnes udmurtide huvisid. Maalt tulnud udmurdi haritlased ei teadnud ega hoolinud klassipoliitikast ega töölisklassi võimust, mis olid aga kommunistide peaesmärgid. Nii kaua, kui need huvid ei kasvanud lahku, oli kõik hästi.

Võimu poolt vaadates tuleb tunnistada, et partei liikmeskond hakkas 1920. aastatel muutuma. Lenini ajal oli kommunistlik partei väike eliitorganisatsioon, mis koosnes peamiselt haritud inimestest, kes olid saanud oma kogemused tsarismi vastu võideldes ning olid selle eest kaotanud vabaduse ja saadetud asumisele. Aga niipea kui see väike partei võimule sai, voolasid sinna poliitilise kogemusega tööliste massid, kes olid alati üksnes Venemaal elanud ja kelle silmaring oli tunduvalt piiratum kui nende eelkäijatel. Vanad bolševikud hakkasid mõjuvõimu kaotama. Lenini mõtteviis oli küll totalitaarne, kuid mitte suurvenelik: ta teadis oma kogemuse põhjal, kui kahjulik vene šovinism olla võis, ja enne surma oli ta kaotanud usalduse Stalini vastu just sel pinnal. 1920. aastate lõpus, kui võim on kindlustatud, oli aeg üle minna partei põhiliste eesmärkide täitmisele sel kombel, kuidas partei uus koosseis nendest aru sai. Udmurdimaa partei näitas teed: sealne suhtumine udmurtidesse lasi aimata sellesama „uue“ partei arusaamu juba 1920. aastate alguses, kui partei üldiselt pigem toetas vähemuste soodsat poliitikat. 1920. aastate lõpuks oli partei omandanud vene ühiskonna näo. Dekoloniseerimise laine polnud seda puudutanud, põlisrahvaste edutamise ideoloogia oli sellele võõras.

Udmurdi haritlaskonnas leiti ideaalne patuoinas: ta oli nõrk, kaugel töölisklassist ja väheste kohapealse toetusega. Kõigepealt tuli neil pea maha raiuda: udmurdi haritlaskonna eesotsas oli hiilgav esindaja Kuzebai Gerd, kelle erakordselt võluv isiksus oli tekitanud sümpaatiat paljudes ringkondades. Ta oli ideaalne vaenlane, sest tal oli udmurdi haritlaste seas tekkinud ka palju vastaseid ja kadestajaid. Gerd oli eriti haavatav: edukas ja lahtise olekuga, väljendas end tuliselt, kirglikult. Tema vähem karismaatilised kaaslased olid tema peale kadedad. Lausa kaks korda langes ta Moskvast viibides ja õppides nende kadeduse ohvriks: esimest korda kaebasid kaasõppurid tema peale Udmurdimaa võimudele 1925. aastal, see kordus 1928. aastal.

Gerdi lugu püsis salajas aastakümneid, 1994. aastani. Oli teada, et aktiivsemaid ja andekamaid udmurdi haritlasi eesotsas Gerdiga oli süüdistatud hirmsates riigivastastes kuritegudes ja nad olid süüdi mõistetud. Nende nimed olid ajaloost kustutatud, tabuks saanud. Järgmistel aastatel jagas haritlaskonna ülejäänud osa nende saatust, nii et pärast Teist maailmasõda ei olnud neist kedagi alles jäänud. Udmurdi teadlased hakkasid nende olemasolu avastama alles pärast 1956. aastal toimunud NLKP XX kongressi, aga kuni 1960. aastate alguse rehabiliteerimiseni midagi konkreetset teada ei saadud. Veel 1988. aastal arvas Gerdi uurimisele keskendunud udmurdi kirjandusteadlane Foma Jermakov (1988: 3), et poeet oli hukkunud 1941. aastal.

Pidi ootama *glasnost*'i saabumist, et teada saada tõde: Gerd hukati 1. novembril 1937.

Nüüd on teada, et tegemist oli kaua ja põhjalikult ette valmistatud sammuga. Esimene märk sellest, et soome-ugri haritlaskond on rünnaku all, tuli Marimaalt niinimetatud Mari föderalistide juhtumiga. 1931. aasta alguses arreteeriti kõrgelt hinnatud esimese põlvkonna mari intelligendid, nende hulgas kaks korda Soomes käinud Timofei Jevsevjev ning Valerian Vassiljev. Neid kuulati üle Nižni Novgorodis ja asi läks kohtusse Moskvast. Aasta pärast lasti nad kõik (järgmise korrani) vabaks. Neid veel süüdi ei mõistetud, kuid süüdistuste hulgas oli ka selliseid väiteid, mida varsti kasutati udmurdi haritlaste vastu: nad tahtvat eraldada Marimaa Venemaast ja allutada Soome protektoraadile. Asja eestvedaja oli Aleksandr Dmitrijevits Antonski, kes oli keskne ka udmurdi juhtumis (Kulikov 1997: 117).

Volga ala etnilised grupid olid sel ajal hääleka ja kaitsesid oma huvisid: tatarlased ja baškiirid olid tugevad ja arvukad. Soomeugrilased olid aktiivsed, aga nõrgemad. Kuigi marilaste rahvuslik ärkamine oli esimene, olid siiski udmurdid nende hulgas kõige silmapaistvamad: esiteks oli Udmurdimaal tugev tööstus, eriti relvateöstus, ning see ala oli kogu riigile oluline. Teiseks oli Gerd karismaatiline, tal oli tutvusi Moskvast, ta oli kõrgelt haritud ja ta oli sellel alal ainus Euroopa mastaabis tuntud isiksus. Udmurdi haritlaskond oli piisavalt valjuhäälnud, aga mitte piisavalt tugev, et vastu pidada, ning langes esimesena.

SOFIN-i juhtum

Kriminaalasi nr 2774, mida nimetatakse SOFIN-i juhtumiks (vn *Союз освобождения финских народностей* 'soome rahvaste vabastamise liit') ehk Gerdi asjaks, algatati 1932. aastal ja see puudutas 26 udmurdi, üht venelast, kaht komi ja üht mordvalast (Kulikov 1997: 9). Süüdistuse kohaselt olid süüdistatavad loonud kontrrevolutsioonilise organisatsiooni, millel oli paljude harudega väga keeruline ja peen struktuur. Tegelikult koguti süüdistuses SOFIN-i nimetuse alla kõik inimesed ja ühingud, kes olid kunagi tegelenud soome-ugri asjaga. Kuna Soomet nähti juba vaenlasena, siis olid kahtlased ehk süüdi kõik, kes olid Soomes käinud või kellega oli olnud soome teadlastega kontakte. SOFIN-i võrgustikku kuuluvatena näidati ka kahte eestlast: keeleteadlast Julius Marki ning ajaloolast ja vanavarakogujat Aleksander Pörki, kes oli osalenud maride, mordvalaste ja udmurtide esimestel kongressidel.

Esmalt kutsus Antonovski, üks väheseid OGPU haritud inimesi (Kulikov 1998: 203), Nižni Novgorodi nii Gerdi kui ka teise udmurdi haritlase Mihhail Timaševi. Kumbki ei teadnud, et ka teine on kutsutud, nad elasid hotellis ja pidid kirjutama üles omi mõtteid. Gerd uskus veel, et tema küsitlajad tegutsevad heas usus, ja ta võttis hea meelega vastu võimaluse eneses selgusele jõuda. Ta kirjutab: „Elan kogu aeg sooviga tööd teha, tahan olla kasulik” (Kuznetsov 1994: 16).

23. märtsil Gerd vabastati, ta naasis koju ja teatas naisele, et OGPU laseb tal emigreeruda Soome. Aga ta sai aru, et see on lõks, ega kavatsenudki lahkuda. Ta

arreteeriti 13. mail. Timašev oli ammu vanglas ja eelnevatel nädalatel oli palju teisi udmurdi haritlasi kinni peetud. Gerd isoleeriti ning viibis isolatsioonis aasta ja seitse kuud (Kuznetsov 1994: 48; Gerd 1998a: 34).

Süüdistusakt ise on väga kahtlane: SOFIN loodi selle järgi 1932. aasta veebruaris, kui Gerd oli OGPU kontrolli all Nižni Novgorodis ja Timašev juba vanglas. Kuidas oleksid nad saanud sellise organisatsiooni luua? Lisaks sellele nimetas Gerd Soome osalejate hulgas inimesi, kes olid selleks ajaks juba surnud. Kas ta arvas, et avalikul protsessil oleks see võinud välja tulla? (Kulikov 1997: 144) Aga mingit avalikku protsessi ei toimunudki. Teisalt võib arvata, et piinamisel oli süüdistatu valmis kõike üles tunnistama (Verner 1998: 227). On väidetud, et Gerdi piinati julmalt OGPU vanglas Nižni Novgorodis (Kulikov 1997: 173; Gerd 1998b: 672).

Gerdi vastu esitatakse lõpuks kolme tüüpi süüdistusi: ideoloogilisi, väiteid tegude ja kavatsuste kohta. Millised on need ideoloogilised süüdistused? 1. Ta on natsionalist, see tähendab, et tema jaoks on põhiväärtus udmurtlus. 2. Ta on venevastane ega aktsepteeri udmurtide venestamist. 3. Ta on nõukogudevastane, sest ta ei ole nõus poliitikaga, mis on udmurtidele kahjulik. 4. Ta otsib eeskujusid välismaalt. Süüdistajad kasutasid Gerdi maailmavaate tegelikke elemente, aga manipuleerisid nendega. Gerd kritiseeris venelasi ja venestamist, aga ei olnud venevastane; ta oli pettunud nõukogude võim, aga püsis sellele lojaalne. Sisuliselt oli keskne ainult esimene aspekt, udmurdimeelsus. Selles esituses muutuvad nõukogudevastatus ja sümpaatia Soome vastu omaette poliitilisteks eesmärkideks.

Milliseid tegusid Gerdile ette heideti? Ta olla organisaator ja spioon. Ta organiseeris Moskvast 1923. aastal ühingu Bõljak, mis vastab tõele. Ta organiseeris kirjanikke kirjanike liidus, mis vastab samuti tõele. Nüüd muutub see kuritegelikuks, sest ta olevat seda teinud oma eesmärkide saavutamiseks. See on kõik. Ja kuna sellest ei piisanud, tuli rakendada fantaasiat. Eri organisatsioonide vahel tekitati seoseid, nagu oleks tegu üheainsa suurejoonelise struktuuriga. Muidugi on ka spioonisüüdistus puhas väljamõeldis. Gerd olevat andnud tulevasele vaenlasele infot relvatööstusest ja saanud Soomest raha, ka selleks, et levitada eelnimetatud ideid. Olulised on ka süüdistused kavatsuste kohta: kuna tegusid ei ole, siis tuleb needki välja mõelda. Ta kavatsenuvat võidelda võimu vastu terroriaktidega, ta olevat olnud valmis Nõukogude Liitu reetma sõja korral Soomega. Kulikov püüab tõestada, et need süüdistused ei vasta tõele. (Kulikov 1995: 78, 84, 86) Oli vaja fabritseerida süüdlane ja seda tehti nii, et sõnadel polnud enam mitte mingit kaalu.

Gerdile määrati surmanuhtlus, nagu ka udmurdi keemikule Ivan Burdjukovile, kes muu hulgas tunnistas, et ta oli visanud Vala jõkke pomme, et hävitada raudteid. Sellest alates on Gerdi kohta teada vähe kindlat. Tundub, et tänu väljapaistva kirjaniku Maksim Gorki sekkumisele muudeti surmanuhtlus kümneaastaseks vangilaagrikaristuseks (Kuznetsov 1994: 67; Gerd 1998a: 35). SOFIN-i asjas süüdistatud teistest udmurtidest saadeti paljud Siberisse vangilaagritesse või siis asumisele viieks või kümneks aastaks. Ülejäänutele määrati kergemaid karistusi, ainult venelast ei karistatudki. (Kulikov 1997: 238)

Nagu Gerdi sugulane Roza Kuvšinova (1990) on kindlaks teinud, saadeti Gerd Solovetsi saarte vangilaagrisse, kus ta tutvus preestri ja filosoofi Pavel Florenskiga

ning jätkas kirjutamist, nagu üks teine vang tunnistas (Zujeva-Izmailova 1998: 299; Fjodorov 1998: 132). 1994. aastal selgus, et ta hukati 1. novembril 1937 samuti kui 1200 teist inimest (Bogomolova 1998: 167–168). On avastatud, et 400 inimest viidi Karjala metsa ja lasti seal ühel ööl maha (Lorija 1998: 152).

SOFIN-i juhtumiga udmurdivastased repressioonid ei lõppenud, vastupidi: SOFIN oli vaid algus. Edaspidi ohvrite arv mitmekordistub, juhtumid järgivad sama mustrit: kõigepealt esitab mõni haritud udmurt kellegi vastu ajakirjanduses poliitilisi süüdistusi, siis süüdistatud arreteeritakse, tunnistatakse süüdi ja neid karistatakse. Järgmisel korral saavad süüdistajad sama saatuse osalisteks. Repressioonid muutuvad karmimaks 1934. aastal pärast Sergei Kirovi mõrva. Pärast Teise maailmasõja lõppu ei jää varasemast haritud udmurtide põlvkonnast peaaegu kedagi ellu: erandiks on noor kirjanik Mihhail Petrov (1905–1955), kes hiljem sai väga tuntuks.

Kokkuvõte

Selles artiklis käsitletud traagilised sündmused näitavad, et udmurtidel on ajalooline põhjus olla venelaste suhtes kartlik ja neid umbusaldada. Kommuniste oli ka udmurtide seas, nii et eristavaks teguriks on olnud just rahvus. Venelased on udmurtide jaoks olnud lugupidamatud isandad, kes on paremal juhul kohalikke ignoreerinud ja halvemal juhul neid taga kiusanud. Lisaks maade anastamisele on udmurte vägivaldselt sunnitud vastu võtma võõrast religiooni ja alluma võõrvõimule, julmalt nurjatud nende katseid oma väarikust maksma panna. Ajalugu on nõnda udmurtidele näidanud, kelle käes on ohjad ja kui võimetud on nad vägivalle vastu seisma. Muidugi võib öelda, et udmurdid on konflikte vältida püüdes võidelnud enda eest valedes, vähetõhusates relvadega. Aga vastane on ka olnud väga suures ülekaalus.

Siiski ei saa kõigis udmurtidele osaks saanud hädades süüdistada vene rahvast, kes on paljuski kannatanud nendesamade hädade all. Meie aeg annab tunnistust sellest, kuidas Venemaa juhid on võimelised oma huvide nimel ignoreerima teiste põhiõigusi. Seda on juhtunud ajaloos ka varem ning udmurdi rahvas ja kultuur on jäänud selle teerulli alla. Praegugi sureb peale rünnatavate ukrainlaste ka vene ja ühes nendega udmurdi rahvusest sõdureid.

Artikli valmimist on toetanud Eesti Teadusagentuuri uurimisprojekt „Soome-ugri rahvad Venemaal: etnilisuse ja religioossuse vastasmõjude analüüs” (PRG1584).

KIRJANDUS

Alatõrjev 1970 = Василий Иванович Алатырев, Языкознание. – Об исследованиях культуры удмуртского народа. Главн. ред. Василий Никитич Захаров, ред. Никифор Павлович Павлов, В. И. Алатырев. Ижевск: Удмуртский научно-исследовательский институт истории, экономики, литературы и языка, с. 3–40.

Baye, Joseph 1897. De Moscou à Krasnoïarsk: Souvenirs d'une mission. Paris: Institut géographique de Paris, Ch. Delagrave.

- Bernštam 1990** = Татьяна Александровна Бернштам, Христианизация в этнокультурных процессах финно-угорских народов Европейского Севера и Поволжья (сравнительное обобщение). – Современное финно-угроведение. Опыт и проблемы. Отв. ред. Ольга Михайловна Фишман. Ленинград: Государственный музей этнографии народов СССР, с. 133–140.
- Bogomolova 1998** = Как молния в ночи... Кузедбай Герд. Жизнь. Творчество. Эпоха. Сост. Зоя Алексеевна Богомолова. Ижевск: Издательство Удмуртского университета.
- Brennan, James F. 1987.** Enlightened Despotism in Russia: The Reign of Elisabeth 1741–1762. New York: Peter Lang.
- Bunja 1995** = Михаил Иванович Буня, В. Г. Короленко в Удмуртии. Ижевск: Удмуртия.
- Carr, Edward Hallett 1970 [1959].** Socialism in One Country 1924–1926. (A History of Soviet Russia 2.) Harmondsworth: Penguin.
- De Weese, Devin 1980.** Religious affiliation in their ethnic context among the Finno-Ugric peoples of the Volga-Ural region. – Ural-Altaische Jahrbücher, kd 52, lk 109–126.
- Dimanštein 1933** = Семен Маркович Диманштейн, Большеви́стский отпор национализму. – Революция и национальности, № 4, с. 1–13.
- Domokos, Péter 1975.** Az udmurt irodalom története. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Fjodorov 1998** = Владимир Федоров, Встречи на Соловках. Из воспоминаний узника. – Как молния в ночи... Кузедбай Герд. Жизнь. Творчество. Эпоха. Сост. Зоя Алексеевна Богомолова. Ижевск: Издательство Удмуртского университета, с. 131–132.
- Forsyth, James 1992.** A History of the Peoples of Siberia: Russia's North Asian Colony 1581–1990. Cambridge–New York–Port Chester–Melbourne–Sydney: Cambridge University Press.
- Geraci, Robert 2000.** Ethnic minorities, anthropology, and Russian national identity on trial: The Multan case, 1892–96. – The Russian Review, kd 59, nr 4, lk 530–554.
<https://doi.org/10.1111/0036-0341.00140>
- Gerd 1929** = Кузедбай Герд, Вотятская художественная литература. – Сборник Ленинградского общества исследователей культуры финно-угорских народностей (ЛОИКФУН). Исследования и материалы по финноугроведению. Вып. 1. Ред. Вячеслав Александрович Егоров. Ленинград: ЛОИКФУН, с. 19–30.
- Gerd 1998a** = Надежда Антоновна Герд, Воспоминания о моем муже, удмуртском поэте. – Фома Кузьмич Ермаков, Современники о Кузедбае Герде. Ижевск: Ижевский полиграфический комбинат, с. 22–42.
- Gerd 1998b** = Николай Герд, Судьба поэта. – Как молния в ночи... Кузедбай Герд. Жизнь. Творчество. Эпоха. Сост. Зоя Алексеевна Богомолова. Ижевск: Издательство Удмуртского университета, с. 671–675.
- Griškina 1994** = Маргарита Владимировна Гришкина, Удмурты. Этюды из истории IX–XIX вв. Ижевск: Удмуртия.
- Griškina 2004** = Маргарита Владимировна Гришкина, Присоединение Удмуртии к Российскому государству. – История Удмуртии. Конец XV – начало XX века. Гл. ред. Кузьма Иванович Куликов. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы, с. 17–53.

- Ivanova 1993** = Маргарита Григорьевна Иванова, Истоки удмуртского этногенеза. – Удмурты. Историко-этнографические очерки. Ред. Владимир Владимирович Пименов. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы, с. 20–28.
- Jakovlev 1924** = Иван Васильевич Яковлев, Основные правила вотского правописания. Справочник для вотских редакторов, литературных работников, корреспондентов, народных учителей и прочих лиц, имеющих дело с вотским письмом. Казань: Удкнига.
- Jegorov 1929** = Василий Григорьевич Егоров, О проведении национальной политики в Вотской области. Ижевск.
- Jermakov 1988** = Фома Кузьмич Ермаков, Удмуртский поэт и ученый. Очерк. Ижевск: Удмуртия.
- Južakov 1895** = Сергей Николаевич Южаков, Из современной хроники. – Русское богатство, № 6, с. 155–161.
- Kappeler, Andreas 1982.** Russlands erste Nationalitäten. Das Zarenreich und die Völker der Mittleren Wolga vom 16. bis 19. Jahrhundert. (Beiträge zur Geschichte Osteuropas 14.) Köln–Wien: Böhlau.
- Kappeler, Andreas 1994.** La Russie, empire multiethnique. (Cultures et sociétés de l'Est 20.) Tlk Guy Imart. Paris: Institut d'études slaves.
- Katkendid 1927** = Выдержки из постановлений плановых совещаний ОбОНО на 1926–1927 учебный год. – Просвещение удмуртов. Сборник материалов по вопросам строительства вотского просвещения. Вып. I. Ижевск: Удкнига, с. 58–62.
- Klestov 1990** = Игорь К. Клестов, Русско-удмуртские взаимоотношения начала 30-х гг. XX века в свете общих закономерностей феномена нации. – Удмурты. (Народы Советского Союза 4.) Москва: Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, с. 116–129.
- Kolarz, Walter 1956.** Die Nationalitätenpolitik der Sowjetunion. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.
- Kosven 1931** = Марк Осипович Косвен, Распад родового строя у удмуртов. – На удмуртские темы. (Ученые записки Научно-исследовательского института народов Советского Востока 2.) Москва: Центриздат, с. 5–35.
- Krassilnikov jt 1935** = И. Красильников, Д. Морозов, И. Миронов, Вопросы коренизации в Удмуртии. – Революция и национальности, № 8, с. 25–30.
- Kulikov 1990** = Кузьма Иванович Куликов, Лудорвайское дело и коллективизация в Удмуртии. – Удмурты. (Народы Советского Союза 4.) Москва: Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, с. 70–115.
- Kulikov 1991** = Кузьма Иванович Куликов, Первое удмуртское научное общество Бöляк (соседство) и археологические исследования в Удмуртии в период его деятельности. – Исследования по средневековой археологии лесной полосы Восточной Европы. Ред. Маргарита Григорьевна Иванова. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы, с. 4–13.
- Kulikov 1995** = Кузьма Иванович Куликов, Политические взгляды Кузубая Герда. – Финноугроведение, № 2, с. 72–91.
- Kulikov 1997** = Кузьма Иванович Куликов, Дело СОФИН. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы.

- Kulikov 1998** = Кузьма Иванович Куликов, Тайна одного письма Кузубая Герда. – Как молния в ночи... Кузубай Герд. Жизнь. Творчество. Эпоха. Сост. Зоя Алексеевна Богомолова. Ижевск: Издательство Удмуртского университета, с. 199–205.
- Kuznetsov 1994** = Николай Спиридонович Кузнецов, Из мрака. Ижевск: Издательство Удмуртского университета.
- Kuvšinova 1990** = Роза Андреевна Кувшинова, Кузубай Герд: годы в неволе. – Удмуртская правда 16. VI, с. 3.
- Lallukka, Seppo 1990**. The East Finnic Minorities in the Soviet Union: An Appraisal of the Erosive Trends. (Suomalaisen tiedeakatemia toimituksia B 252.) Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Laran, Michel; Saussay, Jean 1975**. La Russie ancienne: IX^e–XVII^e siècles. (Collection Documents pour l'Histoire des Civilisations.) Paris: Masson.
- Ligenko 1991** = Нелли Павловна Лигенко, Крестьянская промышленность Удмуртии в период капитализма (60–90-е гг. XIX в.). Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы.
- Lintrop, Aado 2003**. Udmurdi usund. (Eesti Rahva Muuseumi sari 5.) Tartu: Eesti Rahva Muuseum.
- Lorija 1998** = Елена Лория, Карельская Катень. – Как молния в ночи... Кузубай Герд. Жизнь. Творчество. Эпоха. Сост. Зоя Алексеевна Богомолова. Ижевск: Издательство Удмуртского университета, с. 151–153.
- Luprov 1999 [1899]** = Павел Николаевич Луппов, Христианство у вотяков со времени первых исторических известий о них до XIX века. Санкт-Петербург: Типо-лит. М. П. Фроловой.
- Makarov 1995** = Леонид Дмитриевич Макаров, Славяно-русское заселение бассейна р. Вятки и исторические судьбы удмуртов вятской земли в XII–XVI веках. – Материалы по истории Удмуртии (с древнейших времен и до середины XIX в.). Отв. ред. Лев Анатольевич Наговицин. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы, с. 80–107.
- Matorin 1931** = Николай Михайлович Маторин, Современный этап и задачи советской этнографии. – Советская этнография, № 1–2, с. 3–38.
- Nasibullin 1997** = Риф Шахрисламович Насибуллин, Камсьӧр удмуртъӧс. – Инвожо, № 2, с. 11–14.
- Nikitina 1993a** = Галина Аркадьевна Никитина, Сельская община бускель в пореформенный период (1861–1900). Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы.
- Nikitina 1993b** = Галина Аркадьевна Никитина, Община. – Удмурты. Историко-этнографические очерки. Ред. Владимир Владимирович Пименов. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы, с. 165–185.
- Nikitina 1998** = Галина Аркадьевна Никитина, Удмуртская община в советский период. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы.
- Nolde, Boris 1953**. La formation de l'Empire russe: Études, notes et documents 1.–2. kd. Paris: Institut d'études slaves.
- Opõt 1982** = Опыт совершенствования алфавитов и орфографии языков народов СССР. Отв. ред. Кенесбай Мусаевич Мусаев. Москва: Наука.

- Ozerov 1940** = Прокофий Васильевич Озеров, Мари в крестьянском восстании 1842 года в Поволжье. – Вопросы истории, языка, литературы и фольклора мари. (Труды 2.) Йошкар-Ола: Марийский научно-исследовательский институт социалистической культуры, с. 29–65.
- Pavlov 1968** = Никифор Павлович Павлов, Удмуртский комиссариат. – Записки УдНИИ, № 20, с. 63–90.
- Perevoštšikov 1995** = Андрей Петрович Перевошиков, Ижевск. Экономико-географический и социальный очерк. Ижевск: Удмуртия.
- Pessikina 1950** = Екатерина Ивановна Песикина, Народный комиссариат по делам национальностей и его деятельность в 1917–1918. Москва: Высшая партшкола.
- Pipes, Richard 1964**. The Formation of the Soviet Union: Communism and Nationalism 1917–1923. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Raeff, Marc 1971**. Imperial Russia 1682–1825: The Coming of Age of Modern Russia. (Borzoï History of Russia 4.) New York: Alfred A. Knopf.
- Riasanovsky, Nicholas V. 1998**. Histoire de la Russie, des origines à 1996. 4. tr. Tlk André Berelowitch. Paris: Laffont.
- Russkih, Russkih 1931** = П. М. Русских, П. Я. Русских. Русско-удмуртский словарь. 2-е изд., испр. и доп. Москва: Центриздат.
- Sadakov 1949** = Михаил Андрианович Садаков, Участие удмуртов в крестьянской войне под руководством Пугачева (1773–1775 гг.) – Записки УдНИИ, № 11, с. 3–33.
- Sadikov 2001** = Ранус Рафикович Садиков, Поселения и жилища закамских удмуртов (материальный и духовный аспекты). Уфа: Гилем.
- Safin jt 2019** = Фаиль Габдуллович Сафин, Эльвира Анваровна Мухтасарова, Айгуль Ильясова Халиулина, Этнодемографические и языковые проблемы удмуртского населения в Башкортостане. – Вестник удмуртского университета, Т. 29, вып. 4, с. 660–668.
- Shkliaev, Aleksandr; Toulouze, Eva 2001**. The mass media and the national question in Udmurtia in the 1990s. – Nationalities Papers, kd 29, nr 1, lk 97–108.
<https://doi.org/10.1080/00905990120050811>
- Sitdikova 1990** = Л. А. Ситдикова, Коренизация государственного аппарата в Удмуртии – один из путей решения национального вопроса. – Удмурты. (Народы Советского Союза 4.) Москва: Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, с. 35–49.
- Slezkine, Yuri 1994**. Arctic Mirrors: Russia and the Small Peoples of the North. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Škljajev 1973** = Александр Григорьевич Шкляев, О развитии социалистического реализма в удмуртской литературе конца 20-х – начала 30-х годов. – Об удмуртском фольклоре и литературе. Вып. 1. Отв. ред. Петр Кириллович Поздеев. Ижевск: УдНИИ при С.М. УдАССР, с. 156–171.
- Škljajev 1979** = Александр Григорьевич Шкляев, На подступах к реализму. Удмуртская литература, литературное движение и критика в 1917–1934 гг. Ижевск: Удмуртия.
- Škljajev 1987** = Александр Григорьевич Шкляев, Удмуртская литература в 1917–1929 гг. – История удмуртской советской литературы. Т. I. Отв. ред. Василий

- Михайлович Ванюшев, Н. Н. Воробьева, Софья Мосесовна Хитарова. Устинов: Удмуртия.
- Škljajev 1993** = Георгий Кузьмич Шкляев, Удмурты после Октябрьской революции. – Удмурты. Историко-этнографические очерки. Ред. Владимир Владимирович Пименов. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы, с. 41–52.
- Škljajeva 1984** = Людмила Федоровна Шкляева, О привлечении старой интеллигенции Удмуртии к социалистическому строительству в 1917–1927 гг. – Вопросы истории и культуры Удмуртии. Ред. Л. Ф. Шкляева, Агафон Николаевич Вахрушев, Маргарита Владимировна Гришкина. Ижевск: УдНИИ при С. М. УдАССР, с. 75–94.
- Škljajeva 1991** = Людмила Федоровна Шкляева, Формирование советской интеллигенции в Удмуртии 1917–1927. Ижевск: Удмуртия.
- Zahharova 1997** = Мултанское дело: библиографический указатель. Сост. Ангелина Васильевна Захарова. Ижевск: Национальная библиотека Удмуртской Республики.
- Zahidullin, Ildus 1997**. La conversion à l'orthodoxie des Tatars de la région Volga-Oural aux XVII^e-XVIII^e siècles, et ses causes économiques et sociales. – L'Islam de Russie: Conscience communautaire et autonomie politique chez les Tatars de la Volga et de l'Oural depuis le XVIII^e siècle. Toim Stéphane A. Dudoignon, Damir Is'haqov, Rafyq Mohammatshin. Paris: Maisonneuve et Larose, lk 27–64.
- Zujeva-Izmailova 1998** = Анна Сергеевна Зуева-Измайлова, Удмуртская литература в контексте языческих и христианских традиций. Москва: Институт мировой литературы им. А. М. Горького.
- Žuikov jt 1931** = Семён Прокопьевич Жуйков, Р. М. Поторочин, Антон Захарович Ларионов, Учебник удмуртского языка. Научно-методическим советом обоно допущен для школ повышенного типа и кружков. Ижевск: УдГиз.
- Tšernõhh 2017** = Александр Васильевич Черных, Удмурты Перми: История и культура. Санкт-Петербург: Маматов.
- Vahrušev 1988** = Василий Максимович Вахрушев, Удмуртская лексикография. Ижевск: Удмуртия.
- Vassiljeva 1992** = Ольга Ивановна Васильева, Выдвиженство и коренизация аппарата в Удмуртии в году предвоенных пятилеток. – Из истории общественно-политической жизни Урала в XX в. Отв. ред. А. В. Яковлев. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы, с. 1–29.
- Verner 1998** = Людмила Вернер, Над пропастью во лжи. – Как молния в ночи... Кузубай Герд. Жизнь. Творчество. Эпоха. Сост. Зоя Алексеевна Богомолова. Ижевск: Издательство Удмуртского университета, с. 225–228.
- Votjaki 1926** = Вотяки. Сборник по вопросам экономики, быта и культуры вотяков. Кн. 1. Ред. Кузубай Герд, Василий Петрович Налимов. Москва: Центральное издательство народов Союза ССР.
- Wichmann, Yrjö 1893**. Wotjakische sprachproben. I. Lieder, Gebete und Zaubersprüche. – Suomalais-Ugrilaisen Seuran Aikakauskirja. Journal de la Société finno-ougrienne, kd 11, lk I–XX, 1–200.

Eva Vingiano de Pina Martins (Toulouse) (sünd 1956), dr. hab., fennougristika professor, Institut national des langues et civilisations orientales (INALCO, Pariis); Tartu Ülikooli etnoloogia osakonna teadur (Ülikooli 16, 51003 Tartu), evatoulouse@gmail.com

Udmurts and Russians: Interethnic relations up to the Second World War

Keywords: Udmurts, colonization, Russian rule, Christianization, *korenizatsiia*, repression

This article reflects on the history of the Udmurts and their relations with Russians from the late Middle Ages to the mid-20th century: how contacts with Russians developed before the incorporation of the Kazan khanate into Muscovy and what it meant for the smaller peoples who became part of the emerging Russian Empire. Special attention is paid to the process of Evangelization and its consequences, including the migration of many villagers to regions less exposed to Russian interference. I trace how Russian eastward migration led to a problematic, although not yet conflictual coexistence. I focus especially on the Soviet period, which was marked by contradictions: an initial period, during which the interests of smaller communities were genuinely acknowledged by the central authorities, was followed by a later phase, during which attempts to promote indigenous culture were treated as expressions of dangerous nationalism and repressed. As a result, by the end of the first half of the 20th century, the Udmurt intelligentsia had been almost completely destroyed following a tragic, staged process during which most of its main representatives were arrested and accused of separatism and seeking to bring the Finno-Ugric regions of central Russia under Finnish protectorate. Moreover, the fear of defending one's culture persisted for decades, paralyzing the principal potential forces in the region.

Eva Vingiano de Pina Martins (Toulouse) (b. 1956), Dr. habil., Institut national des langues et civilisations orientales, Professor of Finno-Ugric Studies (INALCO, Paris); University of Tartu, Department of Ethnology, Researcher (Ülikooli 16, 51003 Tartu), evatoulouse@gmail.com

Albert Razini enesesüütamise juhtum vene meedias

MARIA VJATŠINA

Albert Razin oli keeleteadlane, uurija, ja ta ei tahtnud, et udmurdi keel ja kultuur häviks. Seega suri ta nende asemel. Või enne, kui surevad keel ja kultuur. Ma ei teadnud varem, et keegi võib surra millegi muu kui vastamata armastuse nimel.
(Gavrilova 2024: 307)

Albert Razini enesesüütamine ja kohaliku aktivismi eksitav esitamine

10. septembril 2019 süütas tuntud humanitaarteadlane ja põlisrahva aktivist Albert Razin end Udmurdi Vabariigi pealinnas Iževskis parlamendihoone ees põlema. Sellega protestis ta Venemaa föderaalpoliitika vastu, mille eesmärgiks oli eemaldada põliskeeled haridussüsteemist. Razinil oli käes kaks plakatit. Ühel neist seisis avaari päritolu tuntud Dagestani poeedi Rassul Hamzatovi luuletusest „Emakeel” laenatud rida: „Kui homme kaob mu keel, olen mina valmis surema täna” („И если завтра / Мой язык исчезнет / То я готов / Сегодня умереть”). Teine plakat küsis: „Kas mul on Isamaa?” Olles saanud tõsisel põletushaavu, suri Razin samal päeval haiglas.

Seda protestiaktiooni kajastasid udmurdi aktivistid Venemaal, aga ka teiste põlisrahvaste esindajad, inimõiguste kaitsjad ja paljud autorid mitmel pool maailmas. Kui Eestis keskenduti kaastundele traagilise kaotuse puhul ja Venemaa poliitilistele arengutele (Iva 2020; Eintalu 2021; Leete 2023), siis vene meedia rõhutas teistsuguseid teemasid. Moskvast lähtuv riiklik meedia eitas täielikult poliitilise protesti ideed, levitades selle asemel erinevaid laimujutte Razini vaimse tervise, vanuse ja usuliste vaadete kohta. Ajakirjanikud, arvamusiidrid ja eksperdid hoopis pisendasid Razini vastupanuaktiooni ja esitlesid seda nii-öelda rituaalse enesetapuna, mis tühistas tema aktiooni poliitilise tähenduse.

Udmurdi päritolu inimesena võin kinnitada, et niisugust enesetapurituaali ei ole olemas. Ühtlasi olen kindel, et administratiivne otsus emakeel kooliprogrammist välja jätta tähendaks inimõiguste rikkumist. Selle juhtumi puhul vapustas mind avalikkuses levitatud seletuste tundetus ja jõhkrus. Samuti olin rabatud, kui vähe nendele väärtõlgendustele avalikult vastu seisti. Sel ajal tundsin ma kriitilist teooriat veel väga põgusalt. Mul puudusid kontseptuaalsed vahendid ja sõnavara, et seletada põhjalikult, mis on valesti selle ühekülgse vaatega Razini poliitilisele aktioonile.

Kirjutan selle artikli oma valust ja raevust vabanemiseks, aga mitte ainult. Alates 2019. aastast olen mõelnud sellele, kui õnnelik ma olen, et mul on mõttekaaslasi,

kes tajuvad koos minuga ebaõiglust ja jagavad kollektiivset leina, ilma et seda oleks vaja selgitada. Ma tean, et on palju neid, kes ei tunnista, et mitmel tasandil on probleem, kui Albert Razini enesesüütamine määratleda rituaalse enesetapuna. Käesoleva artikli eesmärgiks on lahti harutada väidetavalt põlisrahvastele omase rituaalse enesetapu narratiivi ümbritsevad koloniaalsed lõimed.

Minu lähtepunkt on, et teiste äratundmine ja tunnustamine eeldab eneseanalüüsi, sealhulgas võimet tunnistada oma imperialistlikku teadvus(tamatus)t. Nagu täheldab Michèle Lamont (2024: 2), mõjutab väärikus elukvaliteeti sama palju kui ainelised vahendid. Kui Kremli võimud ei mööna keeleliste õiguste tähtsust, kahjustavad nad sellega etniliste mittevenelaste kultuuri ja heaolu ning ühtlasi suurendavad majanduslikku ebavõrdsust.

Kuigi siin kasutatud allikad kirjeldavad peamiselt udmurte, tšuvašse ja marisid, tuleb arvesse võtta, et kestva keelelise ebaõiglusega on hädas kõik Venemaa Föderatsiooni etnilised vähemused. Gerald Roche'i (2022: 32) sõnul „keeleline rõhumine tapab ja kasutab surma valitsemiseks”. Venemaal puudub teadlikkus keelelisest rõhumisest ja keelelise õigluse kaitsest. Albert Razini poliitiline enesesüütamine oli austusavaldus kõigile inimestele, kelle emakeelt valitsuse assimilatsioonipoliitika ohustada võis. See probleem ulatub Venemaa etnilistest vabariikidest kaugemale, sest erinevate rahvaste elu ei ole igal pool saanud valitsuse otsustega ümber korraldada. Nõukogudejärgsel perioodil on teadlased kaardistanud udmurdi keele suhtes Udmurdi Vabariigis levinud suhtumisi, nagu häbitunne ja suutmatus anda oma emakeelt edasi järgmisele põlvkonnale (Edygarova 2024). Samas on täheldatud, nagu püsiks udmurdi keel paradoksaalsel kombel Udmurdi Vabariigist väljaspool palju kindlamini – seda näitavad andmed ajaloolistest udmurdi piirkondadest, mis kuuluvad administratiivselt Baškortostani, Tatarstani ja Mari Eli vabariikidesse (Edygarova 2024; Toulouze 2017; Škljajev 2003: 6–7).

Kolonialism on tänapäevalgi visalt toimiv jõud, mis kujundab euroopalikke ja ka laiemalt rahvusvahelisi ettekujutusi (Krivonos jt 2025). Minu arutlused tuginevad autoritele, kes on kirjutanud teadmislööme globaalsest koloniaalsest kontekstist (Simpson 2007; Quijano 2007; Toole 2022; Madhok 2024). Lisaks lihtsale, reduktsionistlikule lähenemisele kujutasid koloniaalse taustaga autorid põliselanikke rāpaste, alaarenenud ja metsikutena. Taoline põlisrahvaste kirjeldamise viis on populaarne veel üle saja aasta hiljem. Põliselanikke kahtlustati tihti kannibalismis (Barker jt 1998) ja eeldati nende kultuurilist mahajäämust. Alan Dundes (1991) näitab, kuidas süüdistusi inimohverduses võidakse välja mõelda erinevate naabruses elavate vähemuste kohta, nagu juudid, paganad, romad, aga ka kristlased hilises Rooma impeeriumis. Sonja Luehrmann (2013) omakorda visandab maride ammuse nõiakuulsuse arengu ühiskondliku tõrjutuse märgist rahvuslikul tasandil tunnustatud vaimsuse allikaks. Art Leete (2019) dekonstrueerib põhja põlisrahvaste „vaikse oleku” kuvandi maailmavaatelise algupära. Need tähelepanekud näitavad, kuidas imperialistlik mõtlemine kujundas valedel eeldustel praeguseni püsivad ühiskondlikud hoiakud allutatud vähemusgruppide suhtes.

Peale koloniaalsete narratiivide uurimise on tehtud põnevaid katseid uutmoodi tõlgendada kanoonilisi uurimusi, isegi mõne valdkonna tüvitekste. Näiteks juhib

Georgina Stewart oma hiilgavas töös tähelepanu sellele, kuidas Marcel Mauss tõlkimisel eksis, vahetuse arengu kohta rassistlikke väiteid esitas ning lähtus seksistlikust eeldusest, et naised võivad osta, vahetada ja kinkida nagu loomi (Stewart 2017; Kaur, Klinkert 2021: 248). Maussi kirjade värske analüüs võimaldab tema parandit maooori teadmiste uuringute ajaloos ümber hinnata ja eurotsentristlikku teadust põlisrahvaste seisukohast lähtudes kriitiliselt käsitleda (Stewart 2017: 8).

Käesolevas uurimuses järgin vaatepunkti-epistemoloogia (ingl *standpoint epistemology*) põhimõtteid, põimides neid **situatsiooniliste teadmiste** kontseptsiooniga (Haraway 1988). Ühest küljest arvestab kriitiline paradigma teadmust selle paljususes. Teisalt, nagu märgib Briana Toole, määrab teadlaste lähenemisviisi eripärane nende **episteemilise agentsuse** ehk selle, mida kellegi seisund mõista võimaldab (Toole 2022: 53). Samal ajal tegutsevad episteemilised agendid ebavõrdse, tingituna nende ühiskondlikust klassist, vanusest, rassist, etnilisest kuuluvusest ja muudest tunnustest. Põlisrahvaste kogetava tegelikkuse määratlevad tihti teiste pealesurutud narratiivid, mis kirjutavad põliselanikele ette nende õigused ja võimalused (Tsosie 2017: 359–360). Need, kes kehtestavad episteemiliselt domineerivaid seisukohti, eeskätt suurte keskuste teadlased, on pikka aega arendanud ja levitanud oma väärtuste erialaste reeglite toel, mis määravad, kellel on õigus rääkida ning kus ja kuidas seda teha. Need erialased reeglid võimaldasid üles ehitada koloniaalsete tähenduste kultuurilise varamu (Go 2024: 12), mis vormib jätkuvalt tänapäevaseid arusaamu ja diskursusi. Täpselt see toimub ka siinses artiklis käsitletud teemaga.

Vastanduv vaikus ja Razini protesti moonutamine

Razini enesesüütamise järelmõjud tõid esile terava vastuolu erinevatel võimuhierarhia tasanditel tegutsejate reageeringutes. Regionaalse võimu esindajad püüdsid teisitimõtlemist maha suruda ning kehtestasid meedias peaaegu täieliku infosulu. Esa-Jussi Salminen kirjeldab seda olukorda üksikasjalikult. Ta märgib, et pärast tragöödiat ei kõnelenud keegi sellest avalikult, ent selle mõju oli kõigi nägudel tuntav. Kaastunde väljendamiseks katsid Iževski elanikud parlamendihoone lähedase müüri punaste ja valgete nelkidega. Lilledega austuse avaldamine tekitas hiljem konflikti. Võimuesindajad teatasid inimestele, et tegu ei ole ametliku hauapaigaga, aga inimesed tõid lilli edasi, ehkki need viidi sealt iga päev minema. Matusepäeval oli teatri-maja, kus toimus ärasaatmistseremoonia, puupüsti leinajaid täis. (Salminen 2023: 71–74) Mina jälgisin neid sündmusi kaugelt ja märkasin, et paljud inimesed väljendasid toona ühismeedias kurbust, jagades leinasümboleid ja postitades emakeelseid luuletusi.

Regionaalsed võimud rikkusid õigust väljendada avalikult kollektiivset leina, aga samal ajal asusid kiiresti etendama kultuurilist mitmekesisust, korraldades festivale ja avaldades statistikat udmurdi keele kursuste kohta. Kõike seda tehti selleks, et juhtida tähelepanu kõrvale jätkuvalt venestamiselt ja kultuuriliselt marginaliseerimiselt, mille Razin oma aktsiooniga välja tõi. Kohalikud ajalehed avaldasid kaastunnet Razini perekonnale, ent hoidusid täielikult tema protesti tausta (repressiivse

keelepoliitika) mainimisest. See vaikus ütleb palju surve kohta, mida avaldati kohalikule meediale ja aktivistide ringkondadele, et need väldiksid tundlikke teemasid, mis võinuks rikkuda ametlikku narratiivi.

Kui kohapeal valitses vaikus, siis üleriigilises meedias ja veebiaruteludes hakati Razini protesti moonutama. Põhilise Kremli-meelse väite esitas kuulus antropoloog Valeri Tiškov, kes oli 1992. aastal ka rahvusasjade minister. Tiškovi halvustava arvamuse artikli eesmärgiks ajalehes Izvestija oli lahutada põliskeeled etnilisuse ideest. Rõhutades „emakeele õppimise kinnisideed” (Tiškov 2019), väljendab ta selget hoolimatust keelte velmamise tähtsuse suhtes.

Tiškovi arvamuse artikkel tundub määrav tema positsiooni tõttu, mida võimendab talle omistatud staatus Venemaa peamise eksperdina etnilistes küsimustes. Emakeele tähtsusetuse narratiiv toimib teistele kommentaatoritele hoiatusena, et nad ei väljendaks rahulolematust praegu kehtiva keelepoliitikaga. Tiškovi retoorika toetab ametlikku seisukohta, et praegune poliitika on piisav ja muretsemine mittevene keelte staatuse pärast Venemaa Föderatsioonis on asjatu. Selline lähenemine moonutab meelega Razini protesti, esitades seda lähtuvana irratsionaalsetest tunnetest, aga mitte seaduslikust õigusest säilitada oma keel kultuuriliselt mitmekesisel ühiskonnas.

Vene keskajakirjanduses ilmunud ülevaated Razini enesesüütamisest keskenduvad kahele peamisele väitele. Mitmed väljaanded osutavad tema vanusele (Razin oli 79-aastane), nagu oleks see hõlbustanud enesetapuotsuse langetamist. Levisid kuulujutud Razini võimalikest tervisemuredest, suhteprobleemidest, väsimusest ja üldisest läbipõlemisest, mille põhjustas udmurtide ükskõiksus oma kultuuri suhtes. Rõhutades kõrget iga, kaevudes eraellu ning diagnoosides väidetavaid füüsilisi ja vaimseid haigusi, esitas meedia Razini protesti avalikkuse jaoks patoloogilisena.

Razini protesti tühistamine **medikaliseerimise** kaudu ilmestab kaalutletud püüdu vaigistada rahulolematust ja muuta vastupanuaktsioon alusetuks. Kuigi Razini sugulased, sõbrad ja kolleegid selliste tõlgendustega ei nõustunud, eiras ajakirjandus nende sõnumit ja see rõhutab veelgi võimumängu dünaamikat. Katsed Razinit diskrediteerida, mõeldes välja lugusid tema viletsast tervisest, kuigi ta oli tuntud tervislikele eluviisidele pühendumise poolest, näitavad sellise taktika salakavalat iseloomu. Meditsiinilise narratiiviga püüti näidata Razini protesti patoloogilise üksikjuhtumina, juhtides nii tähelepanu kõrvale tema enesesüütamise poliitiliselt põhjendusest.

Medikaliseeriva tõlgenduse kõrval võtsid eksperdid kohe appi ka *tipšar*’i ehk rituaalse enesetapu tava. Laia lugejaskonnaga sõltumatu vene veebiplatvormi Meduza väitel „teadis Razin, et udmurdi traditsioonilises kultuuris on olemas rituaal *tipšar*. See seisneb enesetapus poomise või põletamise läbi, eesmärgiga vaenlasele kätte maksta” (Danilovich 2019). Lisaks kultuuriliste praktikate vääresitlusele oli selgitus tihti põimitud paganluse ja taaselustatud paganlike liikumistega. Näiteks kirjutati teises sõltumatus väljaandes Nezavissimaja gazeta:

Need, kes praegu tegelevad Venemaal paganlike uskumuste taastamisega, nimetavad Razini enesesüütamise akti tipšari rituaaliks. See on tüüpilisem tšuvašside seas, aga seda esineb ka Volga piirkonna soome-ugri rahvaste hulgas. (Melnikov 2019)

Väljaannetes, mille eesmärgiks ei ole uudiste edastamine, nagu näiteks Vojennoje obozrenije ('Sõjaline ülevaade'), avaldati samuti arvamust väidetava rituaali kohta:

Udmurdi meelelaad iseenesest räägib üsna läbimõeldud ja teadliku enesetapu versiooni kasuks. On tõsi, et paganluse aegadel (ja hiljemgi, kui suurem osa udmurtidest oli võtnud vastu ristiusu) oli sellel rahval „tipšari” tava, mis seisnes rituaalse enesetapu kaudu ründajale kättemaksmises või enda süütuse tõestamises. (Vojennoje obozrenije 2019)

Lisaks avaldasid Moskva kriminalistikakeskuse liikmed „Razini juhtumi” kohta analüütilise aruande, kus Moskvast töötav religiooniuuringute ekspert seletab: „Tuleb mees pidada, et udmurtidel on olemas selline vene meelelaadi jaoks ootamatu rituaal nagu tipšar (rituaalne enesetapp)” (Malafejeva 2020: 12). Seda mõtet on korranud ingliskeelse Vikipeedia kirje anonüümne autor, kes väidab: „Albert Razin oli udmurdi keeleliste õiguste aktivist ja uuspagan, kes sooritas Iževski kesklinnas traditsioonilise enesesüütamise (tipšar) [...]” (Wikipedia: Albert Razin).

Pole mõtet jätkata seda lõputut nimekirja tsitaatidest, kus osutatakse „rituaalsele tavale”, „meelelaadile” või „paganlusele”. Pakun välja, et neid väärkirjeldusi ja -tõlgendusi tuleks käsitleda **etnografiseerimisena**, mis on viis määratleda isikuid ja nende tegevusi ainult etniliste kategooriate kaudu, samal ajal eirates sotsiaalse keskkonna probleeme. Albert Razini enesesüütamise juhtumil rakendati medikaliseerimist ja etnografiseerimist, et sujuvalt vähendada tuntud keeleliste õiguste kaitsja äärmuslik poliitiline aktsioon tervisliku seisundi sümptomiks ja veelgi veidramal moel – „traditsiooniliseks tavaks”.

Nii medikaliseerimine kui ka etnografiseerimine on tüüpiline põlisrahvaste kirjeldamise narratiividele üle maailma. Järgnevalt kaardistan diskursusi, mis neid narratiive vormivad, keskendudes enesetapu ja põlisrahva troopide koloniaalsele seostamisele. Seejärel analüüsin rituaalse enesetapu või *tipšar*’i ideed, jälgides selle ühiskondlikku algupära ja tänapäevaseid tähendusi.

Põlisrahvaste väidetav kalduvus enesetappudele

Arusaam, et põlisrahvaid iseloomustab eriline soodumus enesetappudele, on ohtlik eelarvamus, mida tihti põlistab kitsas fookus üksikisikute käitumisel ja orientalistlik kultuuritõlgendus. Kuigi klassikalised sotsioloogilised teadustööd, nagu Émile Durkheimi (2005 [1897]) uurimus enesetappudest ja anoomiast, pakuvad väärtuslikke tähelepanekuid ühiskondlike seoste katkemise olulisusest, arvestavad need harva kolonialismi võtmerolliga inimeste rõhumisel (Carstens 2000). XX sajandi jooksul

on hakatud teistmoodi hindama eri gruppide enesetappude määra. Teadlased, kes biheivioristlikke teooriaid väldivad, on hakanud tuvastama varjatud stsenaariume bürokratlites dokumentides ja kohtumeditiinilistes ekspertiisides (Carpenter jt 2021) ning patoloogiseerivaid seletusviise, mis on seotud sotsiaalpoliitika (Anderson 2021) ja meediakuvandiga (Anderson 2022).

Selline kriitiline lähenemine toob esile, kuidas riiklikud taristud seavad esikohale isikliku vastutuse, samal ajal eirates kolonialismi struktuurset vägivalda. Riigiametnikud võivad osutada alkoholismile ja perevägivallale, aga ei tunnista sügavat ajaloolist ja tänapäevast traumat, mis on koloniaalasunike käitumise tagajärg. Selline eiramine ei ole juhuslik, vaid süsteemne, ja juurdub rahvusriikide soovimatutes tunnistada oma süüd. Laste sunniviisiline internaatkoolidesse viimine, keelt ja kultuuri hävitav assimilatsioonipoliitika ja traditsiooniliste kommete järgijate häbimärgistamine on ainult mõned näited sellest, kuidas riiklik jõupoliitika toetab vägivaldaaparaati. Selle kriitikaga ei taha ma tühistada pakilist vajadust arendada suitsiidivastaseid programme, eriti neid, mis põhinevad kogukonna osalusel läbi viidud uuringutel (Prince jt 2018). Minu eesmärk on vaidlustada pealiskaudseid üldistusi põlisrahvaste kohta, millega meedia ja avalikud arutelud massiliselt kaasa lähevad, nagu ma allpool näitan.

Tipšar'i ühiskondlik algupära

Nagu eelnevalt rõhutatud, esitlesid võimuesindajad ja eksperdid end Udmurdi Vabariigi regionaalse parlamendi juures põlema süüdanud Albert Razini äärmuslikku protesti rahvausundil põhineva traditsioonilise praktikana. Olgugi tobe, hõivas see seletus avaliku arutelu ja seda esitasid nii Kremli-meelne kui ka sõltumatu üleriigiline meedia. Järgnevalt tõlgendan rituaalse enesetapu ideed ühe troobina paljudest koloniaalsetest narratiividest, mis esinevad arvukates XIX sajandi autorite ülevaadetes ja reisikirjades. Seejärel näitan selle teema püsimist kohalike autorite kirjutistes pikka aega pärast seda, kui Vene impeerium kokku varises.

Tipšar koloniaalse väljamõeldisena

Käsitlen siin *tipšar*'i ajaloolist tõlgendust kui koloniaalset troopi, jälgides selle tekimist XIX sajandi avalikes aruteludes ja vaadeldes selle püsimist tänapäevastes kirjutistes. *Tipšar* ilmub korduva motiivina Vene keisririigi intellektuaalse eliidi kirjatöödesse just nagu Volga piirkonna mittedlaavi rahvaste rituaalse enesetapu traditsioon. Selle väidetava praktika varaseim mainimine pärineb Kaasani aadliku Aleksandra Fuchsi reisikirjast:

Kui nad on juba väga vihased, korraldavad nad hämmastava kättemaksu! Tšuvaši mees läheb oma vaenlase juurde, kellele ta häda soovib, ja poob end vaenlase sisehoovis üles. Vaesed inimesed! Nad ei oska teisiti kätte maksta kui enesetappu tehes, et tuua oma vaenlasele õnnetust. (Fuchs 1840: 57)

Nimetus *tipšar* ise tundub etümoloogiliselt kahtlane. See sõna ei seostu suurema osa Volga-Uurali piirkonna põliskeeltega. Tšuvaši keeles on küll olemas äratuntavalt sarnased sõnatüved, mis tähistavad saatust ja õnnetust (Zentsov 2024). Kuigi mõned impeeriumimeelsed autorid on kinnitanud selle sõna tšuvaši päritolu, tõlki-des seda kui 'kuivanud jõgi' (või 'kuivanud häda'), on selle otsene seostamine enesetapuga igal juhul ülepingutatud. Vaatamata sellele levitasid XIX sajandi publitsistid väljendit *kuiva jõge lohistama* (või *kuiva häda lohistama*), mis väidetavalt tähendas 'kogukonnale probleeme tekitama', moonutades tõlget, et jutt mõjuks usaldus-väärsemalt.

Kirjamees Vassili Sbojev (1856) ja ringkonnakohtunik Vladimir Lebedev (1850) kordasid rituaalse enesetapu narratiivi. Nad omistasid selle kalduvuse tšuvašsidele, keda peeti sellel ajal soome-ugri rahvaks. Eeldatud seose tõttu laiendati rituaali teiste rühmadele, sealhulgas maridele ja udmurtidele (keda varem nimetati tšeremis-sideks ja votjakkideks), kinnistades arusaama, et rituaalne enesetapp on omane piirkonna kõigile rahvastele, keda tähistati sõnaga *inorodets* (инородцы). Nii nimetati kõiki Vene impeeriumi mittedaami rahvaid ning terminil oli tsaariajal õiguslik sisu.

„Kättemaksu märgiks suremist” on maininud ka saksa päritolu Vene ohvitser Aleksander Rittich (1870), Eesti arst Max Buch (1881), külaarst Ivan Blagovidov (1886) ja mitmed teised, mis näitab paljude koloniaalajal loodud ajalooliste ülevaadete pealiskaudsust. Põgus läbikäimine kohalikega rännakute ajal ei saanud tagada piisavalt sügavat kogemust nüansirikkaks mõistmiseks, ent soodustas eksotiseerivate üldistuste tegemist kogu rahva kohta. Veelgi enam, need ülevaated, mis tihti põhinesid põgusal kokkupuutel läbi külade reisides, ei olnud etnograafiliselt pädevad ja peegeldasid kõrgemasse klassi kuuluvate autorite eelarvamusi. Kirjutised ei põhinenud faktidel tegelike inimeste ja kogukondade elu kohta, vaid peegeldasid koloniaalsele seisundile omast võimudünaamikat.

Avaliku elu tegelased, nagu Vladimir Dal, kinnistasid veelgi *tipšar*'i narratiivi, kirjeldades enesetappe mittevene rahvaste seas ilukirjanduslikus vormis ning ähmastades piiri väljamõeldise ja aimekirjanduse vahel. Dal oli üks esimesi kirjanikke, kes kasutas tšuvaši talupoja solvaja juuresolekul sooritatud enesetapu motiivi. Nii Dali novell (1848) kui ka hilisem Nikolai Telešovi oma (1897) kannavad pealkirja „Kuiv häda”, mis tahab olla kujuteldava rituaali nimetuse tõlge.

Seega on privilegeeritud võõraste pealiskaudsed vaatlused domineerinud kogukonnaliikmete ja põhjalikumate teadlaste vahetu kogemuse üle (Kirtšanov 2015). Näiteks väitis tšuvaši teadlane Spiridon Mihhailov (1856), et mõtet enesetapu sooritamise kättemaksuks vaenlasele ei saa võtta tõsiselt. Teine kohalik teadlane Vassili Magnitski (1881) püüdis samuti seda visalt püsivat müüti murda. Etnograaf Stefan Kuznetsov, kes kasvas üles külaühiskonnas ja jõudis teadusringkondadesse tänu oma vaatlustele kohalikes udmurdi ja mari kogukondades, rõhutas 1884. aastal, et *tipšar*'i mõtlesid välja kohalikud ametnikud, kes teenisid selle „rituaali” pealt hästi (Zelenin 2004 [1916]: 136). Vastavalt Venemaa seadustele pidi kogukond, kus väidetavat intsidenti uuriti, tagama politseinikele ja uurijatele öömaja, toidu ja katma muud kulud. Paljud autorid väitsid, et ametlikud andmed põliselanike seas toimunud enesetappude kohta on liialdatud, võimaldades soodustusi politseinikele, uurijatele

ja teistele kohalikele ametnikele. Paradoksaalselt ei võtnud suurem osa intellektuaalidest tollal neid teateid tõsiselt.

XIX sajandi lõpuks ja XX sajandi alguseks kujunesid väidetava enesetaputava kohta lahknevad tõlgendused. Füüsilises antropoloogias ja teistel koloniaalsetel erialadel (Mogilner 2013) peeti selle põhjuseks koloniseeritud kogukondade alaväärsust ja psühholoogilist nõrkust. Etnograaf Dmitri Zelenin pakkus uue tõlgenduse *tipšar*'ist kui kättemaksust, mis oli „tüüpiline viis saata oma hing rändama ja karistada vaenlast” (Zelenin 2004 [1916]: 140). 1930. aastatel määratles Zelenin põliselanike enesetapud marksistlik-leninlikust vaatevinklist ümber kui vastuse tsaarivõimu rõhumisele. Pärast Zeleninit liikus etniliste kategooriate ja piiridega tegelev teaduslik uurimistöö nõukogudeaegse etnograafia perifeeriasse, selle asemel asuti uurima ainult üksikuid nõukogude rahvusse kuuluva uue nõukogude inimese kaasaegset elu.

Tipšar enesekirjeldustes

1980. aastate lõpus ja 1990. aastatel tõusis *tipšar* taas uurimisteenamana esile. Seekord hakkasid seda käsitlema peamiselt kohalikud kirjandusteadlased, folkloristid, etnograafid ja lähedaste erialade esindajad, näiteks etnopsühholoogid. Stalinismijärgsetel aastatel olid etnograafid uurinud ainult igapäevaelu ainelist külge. Hiljem kuulutati Juri Bromlei eestvedamisel etnose mõiste nõukogude etnograafide uurimiselaks (Alymov 2014: 142–143). Selle tulemusena tekkis perestroika ajal kohaliku eliidi seas tõmme etniliste ja rahvuslike nähtuste mittemateriaalsete aspektide vastu.

Autorid, kes *tipšar*'ist kirjutasid, käsitlesid põlisrahvaste kultuuri, suveräänsust ja autonoomiat (Shklier, Toulouze 2001: 99–100) ning osalesid aktiivselt etnilis-rahvuslikes taassünniliikumistes. Paljud udmurdi uurijad (Škljajev 2003), sealhulgas Albert Razin, avaldasid hulgaliselt nii teaduslikke kui ka populariseerivaid kirjutisi, kus tervitasid ideed oma rahva ainulaadsusest. Tšuvaši, mari ja udmurdi teadlased võtsid omaks mõne koloniaalse narratiivi ja esitasid need enda vaatenurgast. Žanriliselt võiks neid tekste kirjeldada kui hübriidnarratiive, mis jutlustavad tihedaid sidemeid inimeste vahel üle etniliste piiride. Näiteks Erbina Nikitina esitab *tipšar*'it kui habrast ühisosa tšuvaši ja udmurdi pärimuses, näidates selle seost kahjustatud väärikuse ja surma kui kättemaksuaktiga (Nikitina 2015: 121–122). Mentaliteedi-uuringute väärtus on küsitav, aga ma ei püüagi neid mõõta teadusliku rangusega, minu huvi seisneb sellise teadmise loomise motivatsioonis. Lisaks keskendun oma käsitluses põlisrahvaste seast pärit teadlaste etnograafilistes kirjutistes ilmnevatele epistemeilistele autoriteetidele.

Albert Razin oli 1989. aastal Iževskis tööd alustanud Udmurdi kultuuri klubi (Shklier, Toulouze 2001: 100) ja 1991. aastal asutatud Udmurt Keneši (udmurdi kongressi täitevorgani) liige ning kujunes oluliseks ühiskonnategelaseks. Ta osales aruteludes udmurdi keele rolli üle vabariigi haridussüsteemis, aga ka udmurdi loodusliku tavade taastamisel. Lisaks juhtis ta Udmurdi riikliku ülikooli inimese instituuti. Ajaloolane Georgi Škljajev on iseloomustanud inimese instituudi tegevust püüdena ühendada eri kategooriaid, mida ei ole lihtne koos käsitleda:

Vaadeldes mentaliteeti kui filosoofilis-majanduslikku kategooriat (nii üksikisiku kui ka etnose ja kogu ühiskonna keele struktuuri ning kõla eripära, aga ka erinevaid rituaale, kombeid ja traditsioone, mis võimaldavad hallata sisemist ja välist ökonoomikat teatud viisil), jäid nad selle väga avara mõiste pantvangi [---] (Šklajev 2003: 52–53)

Ühes oma udmurditeemalises essees tõi Razin esile rituaalse enesetapu narratiivi:

Kirjanduses leidub käsitlusi nii-öelda „passiivse kättemaksu” tavast. Ohver ei tapa kurjategijat, et hoiduda tekitamast tema lähedastele kaotusevalu. Aga et ta peab süüdlast karistama, sundima teda kahetsema, koputama tema südametunnistusele, siis sooritab ohver enesetapu. Ta läheb solvaja hoovi ja poob end vabatahtlikult üles. (Seda võib võrrelda samuraide, st aurüütlike harakiriga.) Enesetapja käitumise loogika on järgmine: ohvri enesetapp raputab ründaja psüühikat, sest tema enda hoov hakkab talle iga päev meenutama tema ellusuhtumise puudusi. Häbi ei lange mitte ainult talle, vaid kogu perekonnale. Halvad kuulujutud levivad pikka aega, see antakse edasi põlvest põlve ja keegi ei taha olla temaga seotud, ei tema ega ta perekonna sõber. Seega muutub enesetapp ebaetilist käitumist ennetavaks meetmeks. (Razin 2008: 57)

Nagu eespool mainitud, rõhutasid mõned meediaväljaanded pärast Razini enes süütamist, et ta oli selle tavaga tuttav. Razini esseed tsiteeringi vastuseks sellele. Tahan näidata, et ta mitte ainult ei olnud sellest teadlik, vaid lausa panustas oluliselt filosoofilistesse ja psühholoogilistesse arusaamadesse udmurtide minevikust ja olevikust. Seda tehes levitas Razin ka rituaalse enesetapu narratiivi. Samal ajal väidan ma, et 2008. aastast pärit tsitaat ei tähenda, nagu oleks Razin sooritanud 2019. aastal enesetapu rituaalsetel motiividel.

Arutlemata Razini isiklike uskumuste üle ja vaatlemata tema rolli udmurdi loodususu asjatundjana, mille üle ajakirjanikud on spekulbeerinud, olen rohkem huvitatud etnilis-rahvuslikus liikumises osalejate ühistest tegevustest. Postkoloniaalne teadlane Gayatri Chakravorty Spivak (2023 [1988]) määratleb strateegilist essentsialismi vähemusgruppide taktikana, millega need asetavad ennast lihtsustatud raamistikku, et saavutada tunnustamine. Spivak ise ütles strateegilise essentsialismi mõistest lahti (Abraham 2009: 157), sest paljudes rahvust ühendavates ettevõtmistes kuritarvitati seda (Spivak 2008: 260). Sellegipoolest sobib strateegilise essentsialismi mõiste siia, selgitamaks Razini ja teiste avalikkuses esinenud haritlaste tegevust vanade käsikirjade ja rahvalike tõlgenduste kasutamisel. Samas on oluline märkida, et hiljem, 2019. aastal, ei sidunud Razin oma poliitilist protesti ühegi väidetava rahvaliku rituaalse praktikaga.

Spivaki ideed kasutades võib strateegilise essentsialismi mõiste abil kirjeldada seda, miks kasutasid intellektuaalid **udmurtlusest** või mõnest muust Rogers Brubakeri (2002) mõttes grupikuuluvusest kõneldes osalt primordiaalset sõnavara. Ebavõrdne suhtlus föderaalse keskuse ja etniliste vabariikide vahel nõuab osalejatelt samade mõistete kasutamist. Et suhtlust alal hoida, pidid haritlased neid

essentsialistlikke ideid kordama, sest föderaalne keskus oli juhtrollis, olles kujundanud võimuhierarhia, mille põhikategooria moodustasid etnilised rühmad. Piiratud autonoomia NSV Liidus tugines titulaarse rühma positsioonile selles hierarhias, seega selleks et keegi neid üldse kuulaks, kasutasid intellektuaalid edasi samu mõis- teid, nagu *rituaalne praktika*, *meeleseisund*, *traditsioon* jne. Ilmselt on selle suhtle- mise toon hiljem muutunud massilise venestamise tõttu ja poliitilisest manipuleeri- misest on Putini administratsiooni ajal täielikult loobutud, sest sel pole enam mõtet. Kui riigikord on väga jäik, saab Moskva ignorantsust väikerahvaste suhtes välja tuua ainult äärmuslike tegudega.

Tipšar kui episteemiline ebaõiglus

Käesolev uurimus tahab vaagida, missugune on praegune epistemoloogiline telli- mus teadmiste järele Albert Razini enesesüütamise kohta. Mõte dekonstrueerida *tip- šar* kui koloniaalne leiutis läheb vastuollu alusteadmistega, mille löid intellektuaalset eliiti esindanud etnograafilised „esiisad”. Eelmine peatükk *tipšar*’ist enesekirjeldus- tes asetas konteksti nende põlisrahvaste aktivistide teadlikud valikud, kes võtsid osa regionaalse autonoomia üle peetud aruteludest nõukogude ajal ja esimesel kümnen- dil pärast nõukogude võimu lõppu. Järgnevalt esitan *tipšar*’it kui episteemilise eba- õigluse vormi, et mitmekesistada seni loodud teadmisi.

Viimastel aastatel on *tipšar*’ist saanud levinud troop ajakirjanike seas, kes on selle kuulutanud XXI sajandi suitsiidiepidemiaks. Paljusid sajandi kahel esimesel küm- nendil toimunud enesesüütamisi Moskvast Punasel väljakul, poliitilise aktivismi eest vallandatud üksikema poliitilist protesti ja korruptsioonivastast *flashmob*’i „Tšuvaš- šia kõige põhjas” 2019. aasta augustis seletati meedias kui *tipšar*’eid. Olgugi et pal- jud kohalikud teadlased avalikult keeldusid ajakirjanike nõudmisel kinnitamast, et Razini enesesüütamine oli rituaalne enesetapp, ei pandud nende vastuväiteid eriti tähele. Meediaväljaanded eelistasid omaks võtta eksotiseeriva seletuse. Meduza artikli juurde lisasid toimetajad udmurdi teadlase Juri Perevoztšikovi kommentaari ilma mingi kontekstita:

Perevoztšikov väitis, et Albert Razini surma „ei tohi peaaegu kindlalt siduda selle traditsiooniga”. Ta selgitas, et „ei eksisteeri isiklikku, isikustatud pahategijat. Minu arusaamise kohaselt kutsusid selle protestiaktiooni esile peamiselt praeguse aja motiivid, mitte traditsiooniline kätemaksuidee.” (Danilovich 2019)

Udmurdi keeleteadlase Vladimir Napolskihhi seisukoht seoses selliste mütolo- giseerivate klikipüüdjate ebakorrektsusega jäi samuti avaliku tähelepanuta (Vilkov 2019). Pärast käesoleva artikli mustandi valmimist leidsin hiljuti avaldatud pika artikli Tšuvaši Vabariigist pärit autorilt (Zentsov 2024). Arutledes *tipšar*’i ajaloolise esinemise üle kohalikus kultuuris, pöördus ta tšuvaši etnograafi Dmitri Jegorovi poole, kes osutas samuti ajalooliste dokumentide puudumisele.

Sellel taustal on tähelepanuväärne, et ajakirjanikud eirasid neid, kes ei olnud nõus Razini enesesüütamise hoolikalt üles ehitatud kujutamisega paganliku tavana.

Nii hoidusid nad arutelust keelepoliitika ja poliitilise aktivismi takistamise üle Venemaal. Kohalike ekspertide argumentide vaigistamise suundumus räägib mõndagi keskuse ja regioonide võimu ebavõrdsusest ning sellest, kuidas kõmulehed ihkavad kaaperdada narratiive ega püüa lugusid läbi mõelda.

On oluline teadvustada sellist tõrjumist või, kasutades Jodi Byrdi ja Michael Rothbergi (2011: 6) sõnu, allutatud subjektide mõistmist vaikusesse, ilmaolekusse ja mittetunnustamisse. Võib vastu väita, et etnograafilisi kirjeldusi kasutavad ajakirjanikud ja eksperdid vähemalt tegelevad teatud etniliste gruppidega ja püüavad olla tundlikumad põliselanike hääle suhtes. Vaidlen sellele vastu, sest isegi väidetav kuulamine võib olla õngitsemine, mis panustab sensatsiooniliste, võrtsikate kirjelduste loomisse kultuurilisest Teisest ega tunnusta teda inimolendina.

Järeldused: seistes vastu visalt püsivatele koloniaalse mõtlemise alustele

Uurimus käsitles seda, kuidas avalik diskursus vahetas välja Albert Razini enesesiütamise peamise põhjuse. Kuigi Razini aktsioon oli radikaalses vormis poliitiline vastupanu ning agentsuse ja subjektsuse sügav väljendus, reageeris põlisrahva kogukond rõhuva poliitika tõttu sellele vaikusse. Nii Kremli-meelne kui ka liberaalne riiklik meedia varjutas seda sündmust, andmata sõna kohaliku kogukonna esindajatele. Süstemaatiline vaigistamine näitab kinnistunud episteemilist ebaõiglust, mis juurdub Venemaal jätkuvalt avalikke hoiakuid vormivates koloniaalsetes hierarhiates. Meediakajastus osutas Razini protesti määratledes etnilisele kuuluvusele, rituaalsele traditsioonile ja (uus)paganlusele. Taoline kombinatsioon suunas arutelu mütologiseeritud animistliku rituaali teemale, juhtides tähelepanu kõrvale keeleõigluse nõudmistest. Paradoksaalselt levis rituaalse enesetapu narratiiv laialt ning seda kasutasid isegi mõned mõjuisikud.

Ajaloolise *tipšar*'i rituaali mõiste ja nähtuse kunagine eksisteerimine on vaieldav, mis näitab, kuidas eksotiseerivad ideed, hoolimata kohalike kogukondade vastuseisust, püsivad koloniaalsete troopidena. XIX sajandi episteemilise mõjuvõimuga autorite väidete ümberlükkamine on oluline, aga ma ei toeta kõigi ajalooliste etnograafiliste kirjelduste tühistamist. Pigem pakun välja nüansirikkama lähenemise tunnetuslikele mehhanismidele, mis soodustasid arhiiviandmetel ja rahvaluule ainesel põhinevate halvustavate kirjelduste loomist. Nagu siinses artiklis näitasin, taaselustatakse neid koloniaalse diskursuse narratiive, et teadlikult või teadvustamatult tühistada põlisrahvaste vastupanuakte.

Razini enesesiütamine oli võimas rõhuva võimu vastane individuaalne väljaastumine. Meediaväljaanded vähendasid selle protesti tähendust medikaliseerimise ja etnograafiseerimisega. Vihjetega individuaalsele patoloogiale ja essentsialistliku kultuuritõlgendusega võeti vastuhakult õigustatus ning eirati poliitilist ja ühiskondlikku ebaõiglust, mis põhjustas Razini aktsiooni. Käesolev artikkel toob esile nende narratiivide koloniaalsed juured ja mõju põlisrahvaste vastupanu ja subjektsuse mõistmisele. *Tipšar*'i ühiskondliku algupära analüüs näitab, kuidas see kahju toov

koloniaalne troop ajalooliselt konstrueeriti ja kuidas seda tänapäevani ära kasutatakse.

Inglisekeelsest käsikirjast tõlkinud
ART LEETE

Soovin tänada Larissa Dmitrijevati, Eržena Dugarovati, Maša Gavrilovati, Ortem Jorgiti, Karina Lukinit, Tamara Poljakovati, Nolan Thomasti, Anna Voronkovati, Anna-Maria Tesfayeti ja Lilia Juldaševati, kes julgustasid mind käesolevat artiklit kirjutama. Eriliselt toetasid mind selle projekti juures Art Leete, Svetlana Jedõgarova ja Riho Grünthal. Artikli valmimist on toetanud Eesti Teadusagentuur projektiga „Soome-ugri rahvad Venemaal: etnilisuse ja religioossuse vastasmõjude analüüs“ (PRG1584) ja Soome-Ugri Selts Albert Hämäläineni fondi stipendiumiga.

VEEBIVARAD

Wikipedia: Albert Razin. https://en.wikipedia.org/wiki/Albert_Razin

KIRJANDUS

- Abraham, Susan 2009.** Strategic essentialism in nationalist discourses: Sketching a feminist agenda in the study of religion. – *Journal of Feminist Studies in Religion*, kd 25, nr 1, lk 156–161. <https://doi.org/10.2979/fsr.2009.25.1.156>
- Alymov, Sergei 2014.** Ethnography, Marxism, and Soviet ideology. – *An Empire of Others: Creating Ethnographic Knowledge in Imperial Russia and the USSR*. Toim Roland Cvetkovski, Alexis Hofmeister. Budapest: Central European University Press, lk 121–143. <https://doi.org/10.1515/9786155225772-005>
- Anderson, Bryce 2021.** The structural violence of indigenous suicide prevention policies in Canada. – *Anthropology in Action*, kd 28, nr 3, lk 22–34. <https://doi.org/10.3167/aia.2021.280303>
- Anderson, Bryce 2022.** 'Abnormal mental health' and a blameless state – Canadian media representations of indigenous suicide. – *International Journal of Critical Indigenous Studies*, kd 15, nr 1, lk 58–82. <https://doi.org/10.5204/IJCIS.2410>
- Barker, Francis; Hulme, Peter; Iversen, Margaret 1998.** *Cannibalism and the Colonial World*. Cambridge–New York: Cambridge University Press.
- Blagovidov 1886** = Иван Благовидов, Материалы к исследованию здоровья инородцев Симбирской губ. Буинского уезда (чуваш, мордвы и татар), собранные посредством измерения роста, окружности груди, емкости легких и веса: Дис. на степ. д-ра мед. Ивана Благовидова. С.-Петербург: Тип. Н. А. Лебедева.
- Brubaker, Rogers 2002.** Ethnicity without groups. – *European Journal of Sociology / Archives européennes de sociologie*, kd 43, nr 2, lk 163–189. <https://doi.org/10.1017/S0003975602001066>
- Buch, Max 1881.** Religion und heidnische Gebräuche der Wotjaken. – *Globus*, nr XL, lk 218–350.

- Byrd, Jodi; Rothberg, Michael 2011. Between subalternity and indigeneity: Critical categories for postcolonial studies. – *Interventions. International Journal of Postcolonial Studies*, kd 13, nr 1, lk 1–12. <https://doi.org/10.1080/1369801X.2011.545574>
- Carpenter, Belinda; Harris, Megan; Jowett, Stephanie; Tait, Gordon; Scott Bray, Rebecca 2021. Colonial inquests, indigenous suicide and the colonial narrative. – *Critical Criminology*, kd 29, lk 527–545. <https://doi.org/10.1007/s10612-021-09578-w>
- Carstens, Peter 2000. An essay on suicide and disease in Canadian Indian reserves: Bringing Durkheim back in. – *The Canadian Journal of Native Studies*, kd 20, nr 2, lk 309–345.
- Dal 1848 = Владимир Даль, Сухая беда. – *Отечественные записки*, т. 56, № 2, с. 241–243.
- Danilovich, Mikhail 2019. Trial by Fire. – *Meduza* 4. XI.
<https://meduza.io/en/feature/2019/11/04/trial-by-fire>
- Dundes, Alan (toim) 1991. *The Blood Libel Legend: A Casebook in Anti-Semitic Folklore*. Madison: University of Wisconsin Press. <https://doi.org/10.2307/jj.36106141>
- Durkheim, Émile 2005 [1897]. *Suicide: A Study in Sociology*. London: Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9780203994320>
- Edygarova, Svetlana 2024. Maintaining the indigenous Udmurt language beyond the community: An autoethnographic analysis. – *Languages*, kd 9, nr 9, artikkel 286, lk 63–77.
<https://doi.org/10.3390/languages9090286>
- Eintalu, Jüri 2021. Lääs ja Venemaa: „Ise oled!“. – *Sirp* 26. II, lk 6.
- Fuchs 1840 = Александра Фукс, Записки о чувашах и черемисах Казанской губернии. Казань: типография Императорского Казанского университета.
- Gavrilova 2024 = Маша Гаврилова, Сылты, нылы. – *Искусство кино*, № 5–6, с. 302–307.
- Go, Julian 2024. Reverberations of empire: How the colonial past shapes the present. – *Social Science History*, kd 48, nr 1, lk 1–18. <https://doi.org/10.1017/ssh.2023.37>
- Haraway, Donna 1988. Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. – *Feminist Studies*, kd 14, nr 3, lk 575–599.
<https://doi.org/10.2307/3178066>
- Iva, Sulev 2020. Kakskeelsus ja keelepoliitika võru-eeesti näitel. – *Sirp* 10. I, lk 7–8.
- Kaur, Raminder; Klinkert, Victoria Louisa 2021. Decolonizing ethnographies. – *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, kd 11, nr 1, lk 246–255. <https://doi.org/10.1086/713966>
- Kirtšanov 2015 = Максим Кирчанов, Вилем / смерть в чувашской традиционной культуре: попытка фиксации и интерпретации. – *Российский журнал исследований национализма*, № 1–2, с. 17–23.
- Krivosos, Daria; Aparna, Kolar; Pascucci, Elisa 2025. Introduction: Europeanisation as violence: Souths and Easts as method. – *Europeanisation as Violence: Souths and Easts as Method*. Manchester: Manchester University Press, lk 1–29.
<https://doi.org/10.7765/9781526174741.00006>
- Lamont, Michèle 2024. *Seeing Others: How Recognition Works – and How It Can Heal a Divided World*. New York: Simon and Schuster.
- Lebedev 1850 = Владимир Лебедев, Симбирские чувашаи. – *Журнал Министерства внутренних дел*, т. 30, № 6, с. 303–355.
- Leete, Art 2019. Silence in the woods: Finno-Ugric peoples of the Russian north and western Siberia in the ethnographic literature from the eighteenth to the beginning of the twentieth century. – *Sibirica*, kd 18, nr 2, lk 1–26. <https://doi.org/10.3167/sib.2019.180202>

- Leete, Art 2023.** Valtoni soome-ugri süsteem. – Keel ja Kirjandus, nr 4, lk 448–450.
- Luehrmann, Sonja 2013.** The magic of others: Mari witchcraft reputations and interethnic relations in the Volga region. – Russian History, kd 40, nr 3–4, lk 469–487.
<https://doi.org/10.1163/18763316-04004012>
- Madhok, Sumi 2024.** Anti-imperial epistemic justice and re-making rights and justice 'after rights'. – The International Journal of Human Rights, kd 28, nr 8–9, lk 1478–1500.
<https://doi.org/10.1080/13642987.2023.2299669>
- Magnitski 1881** = Василий Магницкий, Материалы к объяснению старой чувашской веры. Казань: Тип. Имп. ун-та.
- Malafejeva 2020** = Марина Малафеева, Казус Разина. Эксперты о самосожжении удмуртского ученого в Ижевске. – Профилактика экстремизма в системе образования. Сборник тематических материалов. Т. 1. Москва: Московский педагогический государственный университет, с. 5–20.
- Melnikov 2019** = Андрей Мельников, Бунт языческого Разина. – Независимая газета 17. IX. https://www.ng.ru/ng_religii/2019-09-17/11_472_events01.html
- Mihhailov 1856** = Спиридон Михайлов, Отчего чувашаи давятся и какие правительство должно принять меры для предупреждения этого явления. Казань.
- Mogilner, Marina 2013.** Homo Imperii: A History of Physical Anthropology in Russia. Lincoln: University of Nebraska Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1ddr7tf>
- Nikitina 2015** = Эрбина Никитина, Специфика менталитета народов Поволжья и Приуралья. Чебоксары: Новое время.
- Prince, John; Jeffrey, Nancy; Baird, Lesley; Kingsburra, Senimelia; Tipiloura, Bernard.** Stories from Community: How Suicide Rates Fell in Two Indigenous Communities. Canberra: Healing Foundation. <https://www.nintione.com.au/resources/rao/stories-from-community-how-suicide-rates-fell-in-two-indigenous-communities/>
- Quijano, Anibal 2007.** Coloniality and modernity/rationality. – Cultural Studies, kd 21, nr 2–3, lk 168–178. <https://doi.org/10.1080/09502380601164353>
- Razin 2008** = Альберт Разин, Об удмуртской ментальности. – Удмурты: очерки о духовном идеале, философии, древних корнях, истории, культуре, менталитете и перспективе сохранения. (Сборник статей). Ижевск: КнигоГрад, с. 42–107.
- Rittich 1870** = Александр Риттих, Материалы для этнографии России. Казанская губерния. Ч. 2: Татары. Мещеряки. Чувашаи. Черемисы. Вотяки. Мордва. Казань: типография Императорского Казанского университета.
- Roche, Gerald 2022.** The necropolitics of language oppression. – Annual Review of Anthropology, kd 51, nr 1, lk 31–47. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-041420-102158>
- Salminen, Esa-Jussi 2023.** Sankarimatkailijan Marinmaa ja Udmurtia. Helsinki: Rosebud Books.
- Sbojev 1856** = Василий Сбоев, Заметки о чувашах. Казань: Тип. Орлова.
- Shklier, Aleksandr; Toulouze, Eva 2001.** The mass media and the national question in Udmurtia in the 1990s. – Nationalities Papers, kd 29, nr 1, lk 97–108.
<https://doi.org/10.1080/00905990120050811>
- Simpson, Audra 2007.** On ethnographic refusal: Indigeneity, 'voice' and colonial citizenship. – Junctures: The Journal For Thematic Dialogue, nr 9, lk 67–80.

- Spivak, Gayatri Chakravorty 2023 [1988].** Can the subaltern speak? – Imperialism. (Critical Concepts in Historical Studies 3.) Toim Peter H. Cain, Mark Harrison. London: Routledge, lk 171–219. <https://doi.org/10.4324/9781003101536>
- Spivak, Gayatri Chakravorty 2008.** Other Asias. Oxford: Blackwell.
- Stewart, Georgina 2017.** The 'hau' of research: Mauss meets kaupapa Māori. – Journal of World Philosophies, kd 2, nr 1, lk 1–11. <https://doi.org/10.2979/jourworlphil.2.1.01>
- Škljajev 2003** = Георгий К. Шкляев, Очерки этнической психологии удмуртов. Рос. акад. наук, Урал. отд-е, Удмурт. ин-т истории, яз. и лит. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН.
- Zelenin 2004 [1916]** = Дмитрий Зеленин, Обычай „добровольной смерти” у примитивных народов. – Избранные труды. Статьи по духовной культуре, 1934–1954. Москва: Издательство „Индрик”, lk 111–144.
- Zentsov 2024** = Роман Зенцов, Типшар у чувашей: страшный обряд или вымысел. – Mash 23. X. <https://mash.ru/longread/199581>
- Telešov 1897** = Николай Телешов, Сухая беда.
http://az.lib.ru/t/teleshov_n_d/text_1897_suhaya_beda.shtml
- Tiškov 2019** = Валерий Тишков, Народ не умирает с языком. – Известия 12. IX.
<https://iz.ru/920557/valerii-tishkov/narod-ne-umiraet-s-iazynom>
- Toole, Briana 2022.** Demarginalising standpoint epistemology. – Episteme, kd 19, nr 1, lk 47–65. <https://doi.org/10.1017/epi.2020.8>
- Toulouse, Eva 2017.** La durabilité de l'oudmourte en république d'Oudmourtie et dans la diaspora oudmourte: Une réflexion comparative. – Anthropologica, kd 59, nr 1, lk 60–73.
<https://doi.org/10.3138/anth.591.t06>
- Tsosie, Rebecca 2017.** Indigenous peoples, anthropology, and the legacy of epistemic injustice. – The Routledge Handbook of Epistemic Injustice. Toim Ian James Kidd, José Medina, Gaile Pohlhaus, Jr. London: Routledge, lk 356–369.
<https://doi.org/10.4324/9781315212043>
- Vilkov 2019** = Сергей Вилков, Синдром „сухой беды”. В Чувашии и Удмуртии, возможно, возрождается типшар – древняя традиция ритуального самоубийства.
<https://www.facebook.com/notes/786301315279163/>
- Vojennoje obozrenije 2019** = Самосожжение ученого. Язык самоубийства и национальный вопрос. – Военное обозрение 17. IX.
<https://topwar.ru/162505-nasilno-zhiv-ne-budesh.html>

■ **Maria Vjatsina** (snd 1990), MA, udmurdi uurija, maria.vyatchina@gmail.com

Albert Razin's protest self-immolation in Russophone media coverage

Keywords: activism, epistemic injustice, Indigenous peoples, power of knowledge, ethnicity, languages.

On 10 September 2019, Albert Razin, an Udmurt humanities scholar and activist, set himself on fire in protest against the Russification of educational policies. Russian federal media and experts framed his act in highly peculiar ways. First, Razin's actions were extensively medicalized, with fabricated claims about his age, private life, and alleged physical and mental health conditions. Second, public commentators invoked the so-called custom of *tipshar*, a purported tradition of ritual suicide, to explain his actions. According to this narrative, drawn from the colonial discourse, ethnically non-Russian peoples of the Volga-Ural region are said to be predisposed to suicide as a means of inducing guilt in their adversaries. This article seeks to unpack the colonial undertones inherent in the ritual suicide narrative, which, rooted in imperial ethnography, is utilized by both pro-Kremlin and ostensibly independent Russophone media to deny the significance of Razin's act of resistance. Through discourse analysis, this paper reveals the mechanisms of epistemic violence exercised over colonized Others. Specifically, it examines how the media's portrayal reduced Razin's political agency to a "traditional ritual" of a Neopagan, thereby undermining his act of resistance. By applying the concept of epistemic injustice, the study exposes the persistent colonial tropes employed by various public actors when discussing Indigenous peoples – tropes that ultimately prevent them from speaking for themselves.

■ **Maria Vjatsina** (b. 1990), MA, Udmurt studies scholar, maria.vyatchina@gmail.com

Vastuolulised sõjad ja kestev kolonisatsioon neenetsi tundras

LAUR VALLIKIVI

Üllatavalt palju soomeugrilasi võtab osa käimasolevast Venemaa vallutussõjast Ukraina vastu. Üldjuhul kannavad need ja teised Venemaa väikerahvad suhteliselt rohkem inimkaotusi, kui eeldaks nende osakaal Venemaa kogurahvastikus. Pealt näha võib tunduda vastuoluline, et paljud põlisrahvaste esindajad lähevad sõtta, hoolimata esivanemate kibedast ajaloolisest kogemusest ja jätkuvast koloniaal-olukorrast, milles nad ise elavad. Lähemal vaatlusel on see piiratud valikute probleem: pikalt kestnud võimu- ja sõltuvussuhted on kujundanud olukorra, kus nii mõnegi jaoks paistab sõjavägi ühena vähestest realistlikest võimalustest palga, staatuse, mehelikkuse või tunnustuse saavutamiseks. Mõne teise jaoks on selline valik aga välistatud.

Alljärgnevalt avan kujunenud olukorra ajaloolist tausta ning arutlen, mis on selle võimalikud põhjused. Keskendun tundraneenetsitele – eestlaste kaugetele keelesugulastele – ning analüüsin nende arusaamu sõdadest ja vastupanust, samuti nende suhteid venelastega kui koloniseeriva võimu esindajatega, kes on eri aegadel püüdnud kujundada nii mineviku mäletamist kui ka seda, kuidas mõista riiki ja selle sõdu. Lähenen sellele teemale *longue durée* perspektiivist, kasutades allikaid varas- test kroonikatest kuni välitöömaterjalide ja tänapäeva meediani. Artikli eesmärk on näidata, et üht väikest põlisrahvast ei tohiks kujutada homogeensena – ei minevikus ega veel vähem tänapäeval. Neenetsite seas leidub väga erinevaid kogemusi ja vaa- teid, mis muudab väited neenetsite ühetaolisest suhtumisest küsitavaks. Sõja suhtes kujunevad seisukohad ja valikud üksikisiku tasandil, kuigi neid vormivad kultuuri- line taust ja ajalooline kogemus, mida on suurel määral kujundanud koloniaalvõim.

Kolonialism ei ole üksnes poliitiline ja majanduslik allutamine, vaid kätkeb ka eetilist mõõdet: see avaldub selles, millised väärtused, hinnangud ja eesmärgid muu- tuvad koloniseeritavate igapäevaelus enesestmõistetavaks ning millised tegutsemis- viisid kinnistuvad harjumustena. Toetun siin Jean ja John Comaroffi tähelepanekule, et kolonialism on „sama palju tajude ja kogemuste poliitika kui ametliku valitsemise teostamine” (Comaroff, Comaroff 1991: 5, vt ka 23–25). Nad rõhutavad, et koloniaal- võim toimib ennekõike argipraktikate ja igapäevaste tõlgenduste tasandil, kujunda- des seda, mis hakkab tunduma loomulik. Teisalt lähtun eetikaantropoloogiast, eriti Webb Keane’i käsitlusest, milles „eetiline elu” osutab empiirilisele tööga, et inimesed on paratamatult hinnanguid andvad olendid (Keane 2016: 4; vt ka Laidlaw 2014: 3). Keane rõhutab, et selgelt sõnastatud normatiivsed korraldused ja õpetused ehk moraa- lisüsteemid on enamasti hästi nähtavad ja suure jõuga, kuid ei määra täielikult ini- meste otsuseid ega käitumist. Suur osa igapäevasest tegutsemisest toetub väärtustele ja eeldustele, mida alati ei panda või ei suudeta panna sõnadesse (Keane 2016: 17–20).

Siinses arutelus on mulle oluline Keane'i „eetiliste võimalduste” (ingl *ethical affordances*) mõiste, mis aitab avada eetilise elu toimimist konkreetsetes situatsioonides. Keane laenab võimalduse mõiste psühholoog James J. Gibsonilt ja nihutab selle ökoloogilisest tajukäsitlusest inimestevaheliste sotsiaalsete suhete ja igapäevaste tõlgenduste sfääri.¹ Ta ütleb, et eetilisi võimaldusi tuleks vaadelda kui „inimeste kogemuste ja tajude aspekte, millele inimesed saavad toetuda, kui nad annavad eetilisi hinnanguid ja võtavad vastu otsuseid, teadlikult või mitte” (Keane 2016: 27). Võimaldused ei määra inimeste käitumist, vaid teevad kindlas olukorras mõne tõlgenduse ja teo teistega võrreldes kutsuvamaks ja seega tõenäolisemaks (Keane 2016: 28). Kui koloniaalvõim korraldab ümber institutsioone ja igapäevaelu reeglistikke (nt sõjaväes, ühismajandites ja haridussüsteemis), võib muutuda arusaam sellest, mil-liseid tegutsemis- ja tajumisviise peetakse mõistlikuks, lubatavaks või taunitavaks. Nii hakkab mõni hoiak ja tegu paistma loomulikum kui teised. Nihked hoiakutes ja käitumises võivad olla teadlikult kaalutletud, ent sageli avalduvad need hoopis implitsiitselt keele, argiharjumuste ja institutsionaalsete korralduste kaudu, häälestades tajusid tasapisi ümber ning muutes mõne varasema tegutsemis- ja mõtlemisviisi ebaoluliseks või lausa hoomamatuks. See ei tähenda siiski, et inimesed ei võiks koloniaalkorra soovitud märke ja praktikaid omal moel tõlgendada, neile vastu hakata või neid kasutada irooniliselt.

Neenetsite ühiskonna kirjusus

Neenetsitel on üldjoontes õnnestunud säilitada varasem eluviis paremini kui paljudel teistel Venemaa põhjarahvastel – seda hoolimata pea tuhande aasta pikkusest kokkupuutest venelastega.² Oluliseks kaitsekilbiks on olnud põhjapõdrakarjadega rändav eluviis, mis on pakkunud suuremat eraldatust Vene ühiskonnast ja riiklikest struktuuridest. Tänapäevalgi tajuvad paljud – eriti vanemad inimesed tundra-laagrites, kel tagasihoidlikum vene keele oskus ja linnaelu tundmine – venelikku eluviisi võõra ja ohtlikuna, ehkki selliseid inimesi jääb järjest vähemaks.

Põhja põliselanikke on koloniseeritud pikka aega ja üha intensiivsemalt. Seda on tehtud eri aegadel erinevate vahendite ja meetoditega, kasutades relvi, õigusakte, propagandat, kooli ja teisi riiklikke institutsioone. Nende mehhanismide kaudu ei ole püütud üksnes maid vallutada ega loodusressursse saada, vaid ka ümber kujundada põliselanike arusaama sellest, mis on normaalne, mõistlik ehk enamuskultuuri

¹ Gibson (1977: 67–68) määratleb võimalduse mõiste järgnevalt: „mis tahes asja võimaldus on selle aine ja pinna omaduste konkreetne kombinatsioon” ehk see, mida see asi tajujale pakub, võimaldab või kättesaadavaks teeb. Nii võib maapind oma tasasuse ja kandevõime tõttu võimaldada kõndimist, astmestik pakub võimaluse üles ja alla liikuda, tool või kivi võimaldavad istuda jne.

² Koloniseerimisprotsessis ei osalenud üksnes etnilised venelased, vaid ka teiste rahvaste esindajad, sealhulgas soomeugrilased – näiteks komid, kes sageli osalesid põhjaalade avastamis- ja kaubaretkedel (Konakov, Kotov 1991). Vähetähtis ei ole olnud üksikute neenetsite roll, kes on eri aegadel sattunud venelaste ambitsioone ja tegevusi toetama, olgu vabatahtlikult või sunniviisiliselt.

seisukohast „tsiviliseeritud”. Viimase sadakonna aasta jooksul on kõiki neid meetodeid kogenud neenetsite ühiskond muutunud sisemiselt aina kirevamaks.

Kui tsaariajal leidus neenetsite seas üksikuid, kes eemaldusid tundraelust – ehk nagu tundraelanikud ütlevad: „tõelisest eluviisist” ehk *njenei jil’ist* (neen *ненэи ул’*) –, siis nõukogude ajal lisandus selliseid inimesi üha enam, eriti nende seast, kes olid saanud hariduse ja asunud täitma uue võimu ülesandeid. Paljusid motiveeris soov pääseda vaesusest või parandada oma kogukonna elujärge, sealjuures uskusid nad riigi ja moderniseerimise väesse. See tähendas sageli võimu kuritarvitusega kaasaminemist – näiteks osalemist šamaanide ja kulakute tuvastamises ning nende vara konfiskeerimises – või hoopis võimu ohvriks langemist, näiteks stalinliku Suure terrori käigus aastatel 1937–1938 (Slezkine 1994; Toulouze 2005: 143–148). See kõik lagundas varasemat elukorraldust tundras.

Tänapäeval on neenetsite seas üha rohkem neid, kes on *njenei jil’ist* eemaldunud, mistõttu on sellest kui kaitsekilbist alles jäänud vähe. Umbes kaks kolmandikku viiekümnest tuhandest neenetsist elab paikselt asulates ning suur osa neist on kaotanud vahetu kontakti tundraeluga – paljud pole kunagi ühtki rändlaagrit oma silmaga näinud ega oska neenetsi keeltki. Samal ajal identifitseerivad nad end neenetsitena, seda teevad sageli isegi need, kes on pärit segaperedest (sellist identiteedivalikut soosivad põhja põliselanikele tehtavad soodustused). Mõneti eraldiseisva rühma moodustavad linnades elavad, Vene ühiskonda hästi integreerunud neenetsid, kellest paljudel on kõrgharidus ning kes on mõnel juhul jõudnud kohalikus võimuaparaadis kõrgele kohale.

Sotsiaalsete ja kultuuriliste erinevuste paleti teises servas asuvad erakarjakasvatajate kogukonnad, kellel on olnud nutikust ja õnne hoida end riigivõimu vahetust haardeulatuses eemal. Mõnel läks see korda terve nõukogude aja jooksul. Pikalt suhtelises isolatsioonis elanud põhjapõdrakasvatajatega on mul enim isiklikke kokkupuuteid. Neid tuntakse Jamb-to ja Uurali neenetsitena ning neid on kokku veidi üle viiesaja.³ Nad rändlevad Euroopa ja Aasia piiriala põhjapoolseimas osas ehk Neenetsi autonoomse ringkonna, Jamali-Neenetsi autonoomse ringkonna ja Komi Vabariigi kokkupuutealal. Nendegi kogukondade elu on viimastel aastakümnetel kiiresti muutunud (vt Vallikivi 2005, 2024).

Peaaegu kõigil neil erakarjakasvatajatel puudus isiklik kogemus kooli, kolhoosi ja sõjaväega. Minu hinnangul on just need kolm koloniaalinstitutsiooni neenetsi rändkarjakasvatajate elu kõige enam mõjutanud. Nii räägiti mulle sellest, et poisid tuleb pärast mõnda aastat koolist ära võtta, et nad ei satuks hiljem sõjaväkke. Keskealine karjus Andrei⁴ ütles mulle: „Sõjavägi, vangla ja kool on üks ja seesama. Need kõik võivad inimesed ära rikkuda.” Erinevalt teistest oli Andrei isa pannud ta koos vennaga 1970. aastatel paariks aastaks külakooli. Vennad meenutasid seda kui väga rasket aega, mil küla ja kool tundusid võõrapärased ja kiuslikud. (Vt ka Vallikivi 2024: 67–68)

³ Kogukonnad ei ole selgepiirilised; toimub sisse ja välja liikumine, mistõttu on see arv üsna tinglik. Kuna pered on suured, siis on see arv ilmselt praegu mõnevõrra suurem. See on minu hinnang aastast 2007. Olen erakarjakasvatajate juures välitöid teinud alates 2000. aastast; viimane retk toimus 2017. aastal, kokku olen välitöödel viibinud umbes poolteist aastat.

⁴ Välitöödel kohatud isikud on siin ja edaspidi kaitstud pseudonüümidega.

Ühelt poolt on erakarjakasvatajate juhtum nõukogude algusperioodile tüüpiline: üle põhjaalade ja Siberi leidis nii riigivõimust eemale hoidmist kui ka sellele vastupanukoldeid (Leete 2005, 2007). Teisalt osutus Jamb-to ja Uurali neenetsite lugu erandlikuks, sest vähestel põliselanikel õnnestus hoida end riigivõimu otsest haardest eemal kuni nõukogude aja lõpuni. Erakarjakasvatajad jäid seega suuresti kõrvale neist institutsionaalsetest mehhanismidest ja moraalisüsteemidest, mille kaudu püüti neenetsid ümber kasvatada – seda võib kõrvutada sellega, mida Comaroffid kirjeldavad Lõuna-Aafrika tsvanade näitel kui „teadvuse koloniseerimist” (Comaroff, Comaroff 1991: 26). Nad kõnelevad misjonäride püüdest muuta inimeste „südant ja mõistust” ning nihutada selle piire, mis tundub mõeldav, öeldav ja kohane (Comaroff, Comaroff 1991: xi), ent rõhutavad samas, et hegemooniat ei saavuta võim kunagi täielikult: koloniseeritud tsvanad ei ole passiivsed vastuvõtjad, vaid põimivad loovalt vana ja uut, tõlgendades koloniseeriva kultuuri sümboleid kohalike arusaamade järgi. Kui Comaroffide mõistes toimib kolonialism „pika vestlusena” (ingl *long conversation*) koloniseerijate ja koloniseeritute vahel (Comaroff, Comaroff 1991: 11), siis Jamb-to ja Uurali erakarjakasvatajad paiknevad selle vestluse serval – nende kokkupuuted institutsioonidega on harvad ja katkendlikud.

Selleks et mõista, kuidas koloniseerimisprojektid põimuvad igapäevaeluga, tasub vaadata seda, kuidas luuakse ja kasutatakse eristust põliselanike „meie” ja koloniseeriva „teise” vahel. Neenetsite mõtlemise ja hoiakute muutumise kaardistamiseks kirjeldan, kuidas on kujunenud ja muutunud kuvand nende tähtsaimast „teisest”, kelleks on *lutsa*’d (neen *луца*”). Selle sõna tavatõlge on ’venelased’. Siiski pole neenetsi keeles *lutsa* üksnes etniline tähis, vaid see märgib põhilist elu- ja käitumisviisi erinevust. *Lutsa* mõiste on aja jooksul oluliselt muutunud vastavalt sellele, kuidas on suhted mujalt tulnutega parasjagu kujunenud. Hoolimata üldisest teistsugususest ei ole *lutsa*’d neenetsite silmis ühtlane seltskond: tundranomaadide vaatenurgast on *lutsa*’d kõik need, kes elavad paiksete inimeste moodi ja ajavad asju teisiti kui põhjapõdrakasvatajad.⁵

Alljärgnevalt analüüsin neenetsite suhteid *lutsa*’dega pikema aja vältel. Alustan kaugemast ajaloost ning jõuan viimase sadakonna aasta vastupanu- ja kohanemisprotsesside vaagimiseni. Pööran enim tähelepanu just Uurali mäestiku ja selle ümberruse nomaadidele, kes on minevikus venelastega kontakte vältinud ja neile korduvalt vastu hakanud.

⁵ *Lutsa* (mitmuses: *lutsaq* – *луца*”) on neenetsi keelde tulnud komi sõnast *rotš* (*поч* ’venelane’), mis omakorda on laen algläänemeresoome tüvest **rōtsi* ’rootslane; Rootsi’ (see on omakorda seotud Rootsi Roslageni rannikualaga, kust lähtusid itta sõudnud viikingid; ühe variandina on pakutud, et samast tüvest on tuletatud idaslaavi *Rus* (*Русь*) ja *rusški* (*русский*); Itkonen, Kulonen 2000: 81). Neenetsi-vene suurima sõnaraamatu järgi on *lutsa* vaste ’venelane’ (Tereštšenko 1965: 195) ja nõnda seletavad seda ka tundraneenetsid, kui vene keeles end väljendavad. Ometi on see laiem tähendusväljaga kui etnilised venelased, viidates igasugu (üldjuhul) valgetele inimestele, kes elavad ilma põhjapõtradeta ning käituvad ja suhtlevad neenetsitega võrreldes teistmoodi. Naaberpõhjapõdrarahvaste kohta on oma nimetused, näiteks hantide kohta *habi* (*хаби*) või põhjapoolsete komide kohta *ngōsma* (*нысма*) – seda hoolimata viimaste europiidest välimusest. *Lutsa* mõiste on seega deiktiline, sõltudes kontekstist. Nii võib tundras elav neenets pidada linnaneenetsit *lutsa*’ks, kui too käitub tema hinnangul „venelase moodi”. Iseennast tähistatakse nimega *njenei njenetsja* (*ненэй ненэця*), mis tähendab ’tõelist inimest’ (tänapäevases diskursuses ka etnilist neenetsit).

Varane koloniaalperiood

Neenetsite – vana nimetusega samojeedide või jurakkide – varased kontaktid venelastega on põgusad ja ilmselt mõnikord kaudsed. Näiteks osa kaubavahetust toimus keskajal vaikselt kaubandusena: osalised vahetasid kaupa ilma silmast silma kohtumata. Neenetsite esimesed kokkupuuted Novgorodi kaupmeestega ulatuvad XI või XII sajandisse. Alates XVI sajandi keskpaigast juhtusid neenetsid vahel rannikul kokku hollandi, inglise ja norra meresõitjatega, aga ka venekeelsete küttidega (Golovnev, Osherenko 1999; Krupnik 1993). Samal ajal sisemaa-alad idapoolsete neenetsite tundrates jäid valgeteks laikudeks – näiteks liikusid venelased Jamali poolsaare sisealadel esimest korda alles XX sajandi alguses (Žitkov 1913).

Venelaste katsed rajada kindlustatud asulaid läänepoolses neenetsi tundras algasid 1499. aastal, mil Moskva valitseja Ivan III saatis oma bojaarid sõjaretkele kirdesse. Selle käigus rajati Petšora alamjooksule ajutine puitlinnus. Järgneval sajandil kujunes sinnasamasse Pustozerski asula (praeguseks hääbunud asula Narjan-Mari lähisel), kus venelaste kõrval elas permjakke ehk komisid (Jassinski, Ovsjannikov 2003: 107–112). Järgnevate sajandite jooksul rajati linnuseid ida poole, näiteks 1595. aastal Obdorsk (praegu Salehard) Obi alamjooksul. Moskva eesmärk oli koguda põliselanikelt senisest tõhusamalt eeskätt Lääne-Euroopa turule mõeldud kalleid karusnahku, kasutades selleks kauplemist, maksustamist ja vajadusel röövimist. Vägivald oli neil aastail tavapärane. Tüüpiline näide on teade 1501. aastast, kui vojevoodide sõjasalgad tapsid Uuralites „50 samojeedi ja võtsid 200 põhjapõtra” (Jassinski, Ovsjannikov 2003: 100). Põliselanikud vastasid omapoolsete rünnakutega. Hoolimata vägivaldsetest suhetest olid nad siiski huvitatud venelastega kauplemisest, soovides neilt ennekõike metallist asju (töö-, kalastus- ja jahiriistu jms).

Neenetsite vastupanu kohta leidub aja möödudes järjest rohkem teateid. XVII sajandi teisel poolel ja XVIII sajandi esimesel poolel kasvasid põhjapõdrakarjad varasemast tunduvalt suuremaks, andes tundraelanikele võimaluse liikuda pikemaid vahemaid. Sel ajal tungiti sagedasti venelaste vooridele kallale, eriti Uuralites (Okladnikov 1999: 22). Arhiivid kõnelevad vähemalt viieteistkümnest neenetsite rünnakust Pustozerskile aastail 1668–1749. Seda ja teisi linnuseid rünnati selleks, et vabastada pantvangid, kelle venelased olid kinni võtnud jassaki (naturaalandami) tasumise tagamiseks, aga ka kättemaksuks ja röövimiseks. Põliselanike sõjaretkele järgnes garnisoni karistusretk neenetsite rändlaagritesse. Kui ründajaid ei tabatud, võeti kinni ettejuhtuvad inimesed, kes viidi kaasa pantvangidena (Okladnikov 1999; Poberežnikova jt 2010). Viimane teadaolev neenetsite kallaletung Pustozerskile leidis aset 1749. aastal (Okladnikov 1999: 27). Rünnakute läbiviijatena mainitakse kõige sagedamini Karatšai neenetsid.⁶

⁶ See on mugandus Harjutši ehk „kure” klanni (või klanniderühma) nimest. Teine dokumentides tihti kasutatud nimetus selle kandi neenetsite kohta on kivide samojeedid (vn *каменные самоеды*). Olgugi et kivid (vn *Камни*) viitavad tollal Uurali mägedele, hõlmab nimetus *kivide samojeedid* sageli Obi vasakkalda ja Jamali poolsaare põhjapõdrakasvatajaid (Adajev 2017: 27–28).

Neenetsid kasutasid äkilise ilmumise ja kadumise taktikat, piirates ja rüüstates asulaid ning taandudes seejärel kiiresti oma rändealadele. Neil endil polnud kindlustatud asulaid, ehk kaitsta tuli oma peresid ja põhjapõdrakarju. Harjumatute sõdimisviiside tõttu kinnistusid teatud gruppide kohta XVII sajandil sõjakate samojeedide (vn *немирная самоядь*) ja veriste samojeedide (vn *кровавая самоядь*) nimetused, sest neid oli raske allutada, samuti oli keeruline või võimatu neilt makse koguda (Poberežnikova jt 2010: 137).⁷ Allikates kirjeldatakse samojeedide vägivaldategusid sageli detailse ja sensatsioonilise keelekasutusega: näiteks märgitakse, kuidas nad käitusid venelaste laipadega, löigates ära nende ninad ja sõrmed (Bahrušin 1955: 6). Sellist laipadega ümberkäimist võib neenetsi suulise pärimuse põhjal tõlgendada rituaalse toiminguna: vaenlase surnukeha rikkumine võis olla meeleolu muuta tema hing elavatele lõplikult kahjutuks (Golovnev 2000: 134–135). Venelaste vägivaldast – pantvangide võtmisest, piinamisest, naiste ja laste röövimisest, karistusretkedest – on samades allikates samuti rohkesti teateid, kuid need on tavaliselt oluliselt kuivemas registris, ilma õudust rõhutavate detailideta. See näitab, kuidas koloniaalsetes kirjeldustes dramatiseeritakse just põliselanike vägivalda, samal ajal kui võimukandjate vägivalda peetakse normaalseks.

Üheks suuremaks vastuolude allikaks sel perioodil kujunes ristiusustamine (Vallikivi 2023). XVIII sajandi algul andis Peeter I käsu põliselanikest riigialamad ära ristida, hävitada nende pühapaigad ning asemele rajada kabelid. Ta pakkus ristimise eest kinke, võlakustutust ja ajutist maksuleevendust. Kui tundraneenetsite lõunanaabrid – paljud handi ja mansi vanemad ja nende suguvõsad – pidid surve all ristimise vastu võtma, siis Obi alamjooksu neenetsite ja põhjahantide seas päädisid ristimiskatsed vägivaldsete kokkupõrgetega. Nii pidi metropoliit Filofei Leštšinski kaaskonnaga kahel korral (1717. ja 1726. aastal) mööda Obi jõge põhja poole seilates loobuma kaldale minekust, sest sinna kogunenud põliselanikud ei lasknud neil maa-buda, kostitades misjonäre nooltega. Lisaks ründasid ristimata põliselanikud vast-ristituid: põletati Ljapini kirik, tapeti kohalikke ristitud hante ja lohistati ikoone nartade järel (Golovnev, Osherenko 1999: 54–56). Kuna tsaarivõim valitses Obdorski piirkonna põliselanikke suurel määral kohalike hantide – Taišini suguvõsa „vürstide” – vahendusel, kellest paljud olid ristitud ja kelle peamine ülesanne oli neenetsitelt ja hantidelt jassaki kogumine, koondus märkimisväärne võim just nende kätte ning pinged eri põliselanikerühmade vahel teravnesid ja püsisid pikalt, eeskätt Taišinite juhitud hantide ja neenetsi klannijuhtide vahel, kuid osalt ka ristitud ja ristimata elanike vahel (Harjutši 2018; Perevalova 2019: 106–110).

Maksude kogumine ja ristimiskatsed tekitasid pahameelt ka läänepoolsetes tundrates, kus venelaste ja õigeusu kiriku tegevus osutus edukamaks kui Obi alamjooksul. Arhangelskist teele asunud nn samojeedi vaimulik misjon, mida juhtis arhimandriit Veniamin, jõudis 1825. aastal Kanini tundra neenetsiteni ning laiienes järgnevatel aastatel Timani ja Suure Maa (Bolšezemelskaja) tundratesse (Vallikivi 2003). Kõikides neis tundrates hävitati pühapaiku ja põletati sadu puust „ebajumalaid”. Hoolimata

⁷ Põliselanike klannid sõdisid ka omavahel, sh neenetsite eri grupid (Golovnev 2000). Lõunanaabrid handid, kellega neenetsi klannidel olid suhted sageli verised, iseloomustasid oma põhjanaabreid kui „metsikuid ja vabu” (Bahrušin 1955: 5).

esialgsest vastuseisust lasi suur osa nomaadidest end mõne aasta jooksul ristida. Viie aasta vältel ristiti 3303 neenetsit, samal ajal kui umbes tuhatkond Arhangeliski kubermangu neenetsit jäi ristimata. Just idapoolseimad, st Uuralite lähistel asuvad neenetsid ei tahtnud ristimisrituaali läbi teha (Okladnikov, Matafanov 2008: 61–85). Ametnik Vassili Vereštšagin (1849) kirjutab, et kui Kanini ja Timani tundras oli enamik neenetsid ristimisega leppinud, siis Suure Maa tundras osutati visa vastupanu. Ta seletab seda erisust asjaoluga, et läänepoolsetes tundrates olid neenetsid „vaesusest ja hädadest vaevatud” ning võtsid seepärast lihtsamini uue usu vastu; lisaks tundsid nad vene keelt, mis tegi misjonäride töö kergemaks. Suure Maa tundra neenetsid olid seevastu „üsna jõukad” ega osanud usukuulutajate keelt, mistõttu „püsis neil visalt paganlus”. (Vereštšagin 1849: 294)

Umbes 500–600 neenetsit hoidusid ristimisest ja põgenesid üle Uuralite Obdori tundraladele (Šemanovski 2011: 187), kus krahv Speranski algatatud 1822. aasta seadus „Mittevenelaste valitsemisest Siberis” lubas rändlevatel põliselanikel säilitada traditsioonilised kombed, kohaliku juhtimise ning vabastuse riiklikust sõjaväeteenistusest. Sellest hoolimata ringlesid jutud, et *lutsa*d tahavad väevõimuga ristida teiste hulgas Siberi poole neenetsid, mistõttu olevat plaanitud „peksta kõik venelased surnuks ja teha sama nende mittevenelastega, kes kandsid soenguid nagu venelased” ehk nendega, kel polnud juuksed patsis (Golovnev, Osherenko 1999: 59).

Selleks ajaks olid venelased Jamali neenetsitele tuttavad – nendega kaubeldi, nende juures käidi palgatööl. Leidus ka neid, kes *lutsa*dega liialt lähedaseks saamise eest hoiatasid. Kohalik ametnik ja hilisem kaupmehest ekspeditsioonijuht Juri Kuševski vahendab neenets Tjalko laulu, kus jumal Ortik karistab neenetsid selle eest, et nood ei too enam ohvreid ega püüa venelasi tundrast eemal hoida: „[---] samojeedid jäid vaeseks, neil ei olnud enam ohvipõtru. Samojeedid hakkasid venelasteks muutuma, läksid nende juurde tööle, hakkasid leiba sööma ja kummardama üht jumalat; handi vürstist sai samojeedi vürst.” (Kuševski 1868: 18–20) Paiksem eluviis, muutunud toitumistavad (leib ja viin), uued sõltuvussuhted palgatöö kaudu ning ühe jumala kummardamine on venelaseks muutumise tunnused ehk ohumärgid, et neenetsid võivad kaotada oma „tõelise inimese” staatuse.

Nagu allikad näitavad, olid tsaariaja lõpuks välja kujunenud üsna eripargelised neenetsi kogukonnad. Tundrakarjakasvatajad, eriti suurte karjade omanikud, jäid küllalt autonoomseks, suheldes venelastega pigem oma tingimustel. Samal ajal kasvas nende neenetsite hulk, kellel kujunesid välja tihedad ja püsivad kontaktid venelaste ja izvakomidega; osa neist oli sattunud nende teenistusse pärast oma karja kaotamist. Nii töötasid Suure Maa tundras XIX sajandil paljud neenetsid izvakomide juures karjustena (mõni neist jõudis hiljem Koola poolsaarele saamiste naabrusesse). Lisaks tekkisid poolpaiksed neenetsi rühmad, kes elasid vete ääres ning tegelesid peamiselt kalastamise ja mereloomade küttimisega (Krupnik 1993).

Punased *lutsa'd*

Nõukogude korra sisseseadmine tõi neenetsite ellu radikaalse pöörde: kogukonnad jäid ilma suurest osast isiklikest põhjapõtradest; kogukonna liidrid ja šamaanid koolutati klassivaenlasteks, kellest paljud vangistati; lapsi hakati vanemate tahte vastaselt kooli võtma. Üksikud said enam kooliharidust ja mõni liitus riigiparaadiga. Uut sorti venelased, keda neenetsid kutsusid „punasteks venelasteks” (neen *njarjanaq lutsaq*, *няръяна” луца”),* sekkusid igapäevaellu varasemast ulatuslikumalt, esialgu küll ettevaatlikult, hiljem jõuliselt ja kohati vägivaldselt. Osa põhjapõdrakasvatajaid sattus muutuste keerisesse varem, teised elasid veel mõnda aega omas rütmis. Vaid üksikutel õnnestus kontakti punaste venelastega täielikult vältida.

Suurem osa 1920. aastatest oli nn pehme poliitika periood, mil püüti põliselanikke veenda ja kasvatada ehk tollases kõnepruugis „tsiviliseerida” (Slezkine 1994: 157). Näiteks kirjeldab maakorraldaja Vladimir Jevladov 1928. aastal Jamali ekspeditsiooni juhtides, kuidas üks neenetsi mees otsis ta üles, et oma silmaga näha, milline on üks „punane ülemus”. Jevladovi sõnul imestanud too, et venelane polegi punane, vaid tavaline inimene, kel valged käed ja valge nägu. Neenets arutlenud nõnda: „Me kõik arvasime siin, et need „punased inimesed” on teistsugused inimesed, tulid mõnelt muult maalt meie maale. Pidasid valgetega sõda ja hakkasid ise meie rahvast valitsema.” (Jevladov 1992: 66) Edasi kirjeldab Jevladov kohtumist nii:

Mind hämmastas seesugune täielik naiivsus. Lõunapoolsemad neenetsid, kes sageli külastasid Obdorski ja kaubafaktooriaid, teadsid juba hästi revolutsiooni ja Leninit; olid kokku puutunud rajooni täitevkomitee ja põliselanike nõukogu valitud esindajatega. Aga siin elasid paljud nähtavasti veel vanaviisi. Kutsusin nad tšummi teed jooma. Teed juues jutustas vanamees, et tema nimi on Laptander Seroko, ta tuli siia Põhja-Uuralist. Seal kaugetes mägistes paikades, Uurali oblasti ja Põhja krai piiril, leidub rändrahvas, kes elab endassetõmbunult ega külasta isegi faktooriaid. Nende seas liiguvadki veel jutud „punastest inimestest”. Ja seda kümme aastat pärast revolutsiooni! (Jevladov 1992: 66)

Ühelt poolt illustreerib Jevladovi tekst seda, et neenetsite seas oli kontakte venelastega eri määral. Mäed ja kaugemad tundrasopid toimisid pelgupaikadena, kuhu venelasi sattus harva. Hiljemgi kasutasid nomaadid just Polaar-Uuraleid kontaktide vältimiseks võõrastega. Teiselt poolt näitab Jevladovi toon tollast riigiteenistujate pigem heatahtlikku suhtumist, mis keskendus kohalike usalduse võitmisele ja järkjärgulisele reformide juurutamisele. See periood jäi aga üürikeseks. Kui Jevladov talvitus 1935.–1936. aastal Jamali põhjaosas, kuhu ta oli saadetud stahhaanovliku kampaania korras raadio- ja meteoroloogijaama käivitama, kollektiviseerima ja valimisi korraldama, on tema päevikus mõistvast suhtumisest kohalikesse märksa vähem järel (Jevladov 2008; vt ka Kanev 2023: 49; Romanenko 2010: 201–208).

Alates 1930. aastate algusest kogesid neenetsid üha kasvavat sundi seoses stalinliku klassivõitluse ja kollektiviseerimisega. Karju ühistati administratiivse ja kohtu survega, kogukonnaliidreid (sh „kulak-šamaane”) arreteeriti ning põhjapõdrakarju,

karusnahku ja muud vara võeti ära kas uute seaduste alusel või lihtsalt omavoliliselt. Neenetsid tajusid seda röövimisena (Arzyutov 2016: 344). Algas vastupanu, esialgu pigem vaikne: ignoreeriti korraldusi, hoiduti *lutsa*’dega kontaktidest, ühistamise kartuses jagati põhjapõtru laiali või tapeti. Nomaadipered muutis sageli rändemarsruute: mõni jäi talveks kultuuribaasi (vn *культбаза*) või faktoria lähedale, teised valisid talve- ja suvekarjamaade vahel ränneldes pikemad teekonnad, et venelasi vältida (Golovnev, Osherenko 1999: 80, 82–83).

Punaste *lutsa*’de surve kasvas sedavõrd suureks, et põliselanikud otsustasid mitmelgi korral relvastatud vastupanu kasuks. 1934. aastal toimus vastupanukogunemine ehk *mandalada* (neen *мандалада*) suurel osal Jamali poolsaarest kuni Polaar-Uuralite idapoolsete nolvadeni välja. Üldine rahulolematuse kasvas varustatuse halvenemise, maksude tõstmise ja *lutsa*’de omavolitsemise tõttu. Kohaliku parteikomitee aruandes Omski ülemustele on kirjas *mandalada* juhtiva „kulakugrupi” esitatud nõudmised: varustusnormide kaotamine, kauplemine raha eest vastavalt vajadusele, šamaanide ja kulakuks kuulutatute hääleõiguse taastamine, olemasolevate nõukogude mittetunnistamine ja neile allumisest keeldumine, faktooriate sulgemine ja venelaste äraviimine. Samuti keelduti nõukogude seaduste täitmisest ning laste kooli panekust. (Sudbõ 1994: 242) Vastupanukogunemine lõppes sellega, et sadakond relvastatud venelast saabus neenetsi tõlkidest abilistega – seitse-kaheksa *mandalada* liidrit arreteeriti ja kokku kogunenud 500–600 neenetsit läksid tagasi oma laagripaikadesse (Golovnev, Osherenko 1999: 85; Leete 2007: 230).

Võimud püüdsid neil aastail juurutada koolikohustust, kuigi esialgu tagasihoidlikus mahus, sest polnud eriti koolimaju, õpetajaid ega õpikuid. Põliselanikud ei tahtnud oma lapsi *lutsa*’de kätte usaldada. Oli teada juhtumeid, kus lapsed jäid koolis raskelt haigeiks. Näiteks surid Suure Maa tundras Varandeis 1934. aasta kevadtalvel peaaegu pooled lapsed internaadis skorbuuti (Kotkin 2000: 130–131). Vanemad saatsid ajutiselt lapsi teistesse peredesse, et vältida nende koolinimekirjadesse kandmist kohalike võimude poolt (Ljarskaja 2003: 62). Lapsi kooli jaoks koguma läinud kultuuribaasi töötajale oli tüüpiline vastus: „Te rikute lapse ära: ta jääb teie juurde majja elama, võõrdub tšummist, hakkab lõkkesuitsu kartma; õpib küll lugema ja kirjutama, aga ei õpi põhjapõtru karjatama ega polaarrebaseid püüdma. Mis neenets temast siis saab? Üksnes tundrale mittevajalik inimene.” (Lipatova 2008: 242) Hirmu, et lapsed muutuvad tundras abituteks, venelaste sarnaseks ega kasva „tõeliseks inimesteks” (neen *ненэй*” *ненэця*”), kohtab ikka ja jälle. Juba 1927. aastal teatati kohalike hirmust, et koolis õppinud laps võib sattuda hiljem armeeteenistusse (Ljarskaja 2003: 61–62). Nagu peagi selgus, polnud see hirm asjatu.

Nagu ülal mainitud, olid põhja põliselanikest mehed seni olnud sõjaväeteenistusest vabastatud. 1939. aastal olukord muutus. Neenetsid, saamid ja teised põliselanikud sattusid esmalt Talvesõjas soomlaste vastu ja alates 1941. aastast juba nn Suure Isamaasõja rindele. Kui esialgu eelistati mõningase koolihariduse ja vene keele oskusega põliselanikke, siis 1942. aastast saadeti rindele juba valimatult, muu hulgas kirjaoskamatu, vene keele oskuseta ja vahel isegi kehva tervisega mehi, näiteks kurte või ühest silmas pimedaid (Kanev 2023: 423). Ajaloolase Juri Kanevi (2023: 422–425) hinnangul lähetati tollal rindele kokku 2700–2800 neenetsit, kellest

umbes 900 hukkus; neist 423 ehk peaaegu pooled olid pärit läänepoolsetest tundradest, st Neenetsi rahvusringkonnast. Meeste rindele saatmine seadis tundraperekonnad suure surve alla, kuna naised lastega pidid põhjapõtrade karjatamise, kalapüügi ja jahipidamisega ise hakkama saama.

Nõukogude allikad jutustasid muidugi suurest innust, vabatahtlikest annetustest rinde tarvis ja naiste ennastsalgavast tööst kolhoosis (Homitš 1966: 244–245).⁸ Sõja-aastad hoopis süvendasid raskusi ja pingeid tundras, kuna kaupadega varustamine muutus kehvemaks; samal ajal nõuti üha suuremate normide täitmist ja ühtlasi rek-vireeriti massiliselt põhjapõtru. Vastupanu kohalike seas kasvas muu hulgas meeste sõtta võtmise tõttu. Tundraelanike jaoks oli meeste sõtta saatmine järjekordne repressiooniakt, sest venelaste sõda kaugel võõraste vaenlastega ei olnud enamiku jaoks arusaadav (Gorter-Gronvik, Suprun 2000: 130–132, 141; vt ka Dudeck 2018).

See, et koolihariduse puudumine ja vene keele mitteoskamine võis olla kasulik, oli selge paljudele karjakasvatajatele. Samal ajal võidi sattuda sõtta juhuslikult. Ainuke Jamb-to erakarjakasvataja, kes sattus sõjategevuse lähistele, oli Afanassi Taibarei. Kui Afanassi saabus „1942. aastal esimest korda Amdermasse, võeti ta kohe kinni, pandi aurikule ja saadeti sõtta. Alles jaotuspunkti jõudes selgus, et mees ei oska üldse vene keelt, on ühest kõrvast kergelt kurt ega sobi sõjaväeteenistusse. Ta saadeti tagasi. Taibareil kulus pool aastat, et kodukohta naasta.” (Hanzerova 2018)

Sõjaväest kõrvalehoidmist oli tollal palju, mis sai oluliseks tõukeks järgmisele suurele vastupanuaktile, 1943. aasta ülestõusule Polaar-Uuralites. Arhiivi andmetel hõlmas see kokku 59 peret ehk üle kaheksa inimese. Põhjuseid sõjakogunemiseks oli terve rida (paljud kattuvad 1934. aasta omadega). Ühes ülekuulamisprotokollis on neenetsite nõudmised kokku võetud nii: „Elada iseseisvalt ja mitte nõukogude võimu seaduste järgi. Mitte maksta makse, mitte täita kalapüügi ega polaarrebaspüügi plaane. Ja mitte teenida armees.” (Tolkatšov 2000: 301) Kuivõrd toiduaineid ja muud poekaupa anti sel ajal vastavalt jahi- ja kalapüüginormide täitmisele ja 1943. aastal ei olnud õnnestunud neid täita, siis hakkasid paljud neenetsid oma loomadega kolhoosidest lahkuma. *Mandalada* kogunemise eesmärk oli taas venelaste väljaajamine neenetsite maadelt (Tolkatšov 2000: 297). Sellega liitus nii väga jõukaid kui ka väga vaeseid põhjapõdrakasvatajaid. Lisaks osalesid kaks šamaanit, kes ennustasid võidukat lahingut. Teadaolevalt oli see viimane kord neenetsi tundras, kui šamaanid võtsid ette suurema avaliku loitsimise.

Võimud saatsid *mandalada*’t maha suruma NKVD üksuse. Arhangelskist pärit 16-liikmeline relvastatud operatiivgrupp jõudis 24. juunil 1943 Ned-ju mäel neenetsiteni, kes olid varjunud kividest laotud müüritiste taha. Tekkis tulevahetus, mis kestis üle kaheksa tunni. Venelastele sai peagi selgeks, et automaatrelvadega ei suudatud võita vanade püssidega varustatud, kuid see-eest hästi varjunud neenetsi võitlejaid. Neenetsid alistusid alles siis, kui venelased võtsid tšummidest kinni nende nai-

⁸ Samasugused rõhuasetused on postsovetlikes allikates. Näiteks Kanev mainib oma viiesajaleheküljelises monograafias neenetsite sõjakogemusest vaid korra 1943. aasta *mandalada*’t ja sedagi möödaminnes (Kanev 2023: 425). Ta käsitleb veidi pikemalt küll 1934. aasta vastupanukogunemist (Kanev 2023: 46–48). Võib arvata, et aastal 2023 ei sobitu 1943. aasta *mandalada* sündmused Suure Isamaasõja heroilisse kuvandisse.

sed ja saatsid nad oma mehi veenma alla andma. Lahingu käigus hukkus kuus neenetsit ja üks venelane, mõlemalt poolt sai mitu inimest haavata. Julgeolek arreteeris kokku 61 neenetsit: osa lahingukohast, osa eemalt ning nende hulgas oli neid, kes polnud ülestõusuga seotud. Mõni suri teadmata asjaoludel kohtueelsel ajal vanglas, teised saadeti viieks kuni kümneks aastaks vangilaagrisse, kust peaaegu keegi tagasi ei tulnud. (Tolkatšov 2000: 303–305)⁹

Paljud pere toitjata ja põhjapõtradeta jäänud naised ning lapsed surid. Hirm sundis neid venelastest ja nende institutsioonidest eemale hoidma. Nagu 2006. aasta välitöödel Suure Maa tundras kojaperemees mulle kord seletas, oli tema vanaisa – kes muuseas nais ühe *mandalada*’s lehestunud naise – ikka öelnud, et venelased on *Nga tatõ nju’d* (*Ha’ mamby’ nyu*”), mis tähendab ’allilma isanda noorema naise lapsed’. Need on kurjad vaimud, *ngõljeka’d* (neen *nyleka*”), kes ähvardavad tervist, põhjapõtru ja lapsi – ühesõnaga elu. Polaar-Uuralites kuulsin üht ohvripalvet, milles paluti mäejumalannat Pe Mal Hadat (*Пэ’ мал Хада*), et too säästaks ja kaitseks perekonda „venelaste kurjade sõnade” ehk nõiduse eest (Vallikivi 2024: 186). Nagu näha, on ohtliku „teisega” lähestikku elamine tundraneenetsite jaoks olnud läbi ajaloo keskne proovikivi: see on sundinud ühtaegu kohanema ning säilitama omade ja võõraste vahelist piiri.

Kuidas vägivaldsest minevikust räägitakse

Mind üllatas välitöö esimestel käikudel, et Jamb-to ja Uurali neenetsite seas ei räägitud *mandalada* episoodidest uhkusega, vaid ettevaatlikkust, etteheidet ja paratamatust väljendades. Need on ennekõike perekonnaloode – koos sugulaste ja naabrite nimedega – ega moodusta Nõukogude süsteemile vastupanu kangelaslikku narratiivi (vrd Laptander 2020). Ometi ei ole need pelgalt minevikumälestused, vaid ühtlasi „õigete” ja „valede” valikute mõtestamine ning eetiline eneserefleksioon tagasi-vaates.¹⁰

Välitöödel kohtasin ma vanemat naist, Tettejat, kelle isa arreteeriti *mandalada*’s, kuid kes naasis hiljem tundrasse. Tetteja oli kolmekuune, kui lahing venelaste ja neenetsite vahel aset leidis. Oma isa nägi ta esimest korda alles 14-aastasena, mil too vangilaagrist välja pääses ja tagasi tundrasse jõudis. Kui isa arreteeriti, konfiskeeriti Tetteja perelt ja teistelt *mandalada* osalejateks kuulutatutelt põhjapõtrad. Enne *mandalada*’t oli nende karjas umbes 300 looma, kuid kõik võeti ära ja anti Vorkuta sovhoosile, mis olevat moodustatud just *mandalada*’s konfiskeeritud põhjapõtrade baasil. Pärast ülestõusu elas Tetteja emaga ühe järve ääres, kus nad püüdsid kalu isetehtud noodaga. Ta meenutas seda kui „surma piiril elamist”.

⁹ Arvandmed hukkunute, haavatute ja arreteeritute kohta on allikates vastukäivad (Tolkatšov 2000; vt ka Leete 2007: 240–255).

¹⁰ Ametlik diskursus jätab vähe ruumi relvastatud vastupanu positiivseks meenutamiseks: arhiiviallikates nimetatakse ülestõusu „bandiitlikuks aktsiooniks” ning 1990. aastatel lükkati rehabiliteerimistaotlused tagasi (Tolkatšov 2000: 316). Erakarjakasvatajad ei olnud neist arenguist aga midagi kuulnud.

Tetteja jutustas mulle isalt kuulnud lugudest vabalt. Mõned teised, keda tundsin vähem, olid kidakeelsemad; paljud ei teadnud sündmustest suurt midagi, eriti nooremad. Isegi otseste järeltulijate seas esines teadmatust.¹¹ Üks põhjapõdrakasvataja, kes ülestõusust rääkida ei tahtnud, oli *mandalada*'s loitsinud šamaaniga pojapoeg. Ta väitis, et ei tea sellest midagi: isa polevat temaga sellest sündmusest kunagi rääkinud, mistõttu ei teadvatki ta sellest midagi. Minu kojakaaslased tõlgendasid tema sõnaahtrust eri viisil. Ühed nägid selles häbi: nende arvates seostus vaikimine arusaamaga, et vanaisa oli šamaanina läbi kukkunud. Teised väljendasid pigem kartust, et teema võib isegi praegu ohtlikuks osutuda ning tuua kaasa ebameeldivaid tagajärgi venelastelt.

Lisaks oli toimumas pööre, mis kujundas mäletamist ja meenutamist. Paljud olid hiljuti venekeelsete misjonäride õhutusel pöördunud baptistideks ning nende kõnepruuk oli muutunud šamaanide suhtes rõhutatult vaenulikuks. Baptistliku seletuse järgi lubas kurat neenetsitele vahetult enne *lutsa*'de rünnakut edu, kuid selle asemel tapeti palju põhjapõdrakasvatajaid ning loitsimises osalenud kaks šamaanit arresteriti. Samal ajal hindas mõni mittekristlasest neenetski šamaane karmilt, pidades nende läbikukkumist ametialaseks ebaõnnestumiseks.

Erakarjakasvatajad rõhutavad sageli, et venelastele vastu hakkamine oli peaaegu paratamatu olukorras, kus valikuid oli väga vähe. Hinnangud võisid erineda ühe perekonna sees. Andrei ütles mulle: „Mis seal vahet, kas surra sõjaväes või siin,” viidates tundrale, kus parasjagu olime. Tema vend Jegor aga rõhutas, et oleks tulnud adekvaatsemalt hinnata venelaste ohtlikkust, lisades, et erakarjakasvatajate hulga kiire kasv Suure Maa tundras võib taas riskiks kujuneda: „Me kartsime, et inimesi saab jälle palju, et neenetsid teevad jälle *mandalada*. Niikuinii võita ei suuda. Venelasi ei võida sa kunagi. Neil on padrunid, neil on kõik olemas. Me vastupidi tahtsime, et venelased meid säästaksid.” Mõlemad ütlused osutavad, kui vähe oli häid valikuid, kuid rõhutavad erinevaid ellujäämisviise.

Teravaim hukkamõist ei tabanud sageli võõraid, vaid hoopis omasid ja nende ebaõiglasi tegusid. Minu vestlustes *mandalada* teemal tulid sageli jutuks neenetsite endi vahelised konfliktid. Mitme vestluskaaslase sõnul survestasid neenetsi ülestõusu ninamehed relva ähvardusel teisi *mandalada*'ga ühinema. Korduvalt kuulsin lugu Kara jõe ääres olnud onnist, kus ninamehed lasid kaks kütti maha ja võtsid neilt karabiini ära (Vallikivi 2005: 50–51). Punaste *lutsa*'de käitumist peeti seevastu ootuspäraseks ning nende rolli ei arutatud samal viisil. Venelastest kõneldi mõnikord sarnase loogika järgi nagu huntidest (keda muide kutsutakse samuti *ngõljeka*'teks, nagu venelasigi, vt ülal), kes murravad põhjapõtru ja kelle kiskjalikku tegevust võeti mõneti paratamatusena. Neid ei käsitatud eetiliste subjektidena samal moel kui „tõelisi inimesi”, st neenetseid.

¹¹ Näiteks Andrei venna Jegori abikaasa sai alles siis teada, kui näitasin talle Tolkatšovi materjale, et *mandalada*'s ei olnud osalenud ainult tema emapoolne, vaid ka isapoolne vanaisa.

Neenetsid Ukraina–vastases sõjas

Mulle teadaolevalt ei ole ükski Jamb-to või Uurali erakarjakasvataja liitunud Venemaa vallutussõjaga. Selle põhjus võib olla nii neis kogukondades juurdunud umbusk venelaste suhtes kui ka uute kristlaste seas levinud vägivallavastane hoiak. Mujal on tunded ja suhtumine teistsugused. Kuidas on aga ikkagi võimalik, et neenetsite seast on sedavõrd palju mehi sattunud praegusesse sõtta?

Ukrainas hukkunute seas on vähemalt üle kaheksa neenetsi mehe.¹² Võib eeldada, et relvajõududega liitunud neenetsite koguarv ulatub tuhande ligi või üle selle. Väikerahva puhul tähendab isegi väike hulk hukkunuid väga suurt suhtelist mõju. See, et neenetsid – koos tsuktside ja mitme teise Arktika põlisrahvaga – kuuluvad surmasaanute suhtarvu poolest Venemaa etniliste rühmade seas kõige enam kannatanute hulka, on nende ühiskondade jaoks ränkade tagajärgedega (Vyushkova 2025). Hukunud ja raskelt vigastatud on valdavalt noorema ja keskealise põlvkonna mehed, mistõttu demograafiline ja sotsiaalne arm jääb kogukonda kauaks – nii füüsilises kui ka vaimses plaanis. Juba enne sõda oli põliselanikest meeste suremus oluliselt kõrgem kui naistel, mistõttu on naistel sageli raske leida neenetsi meeste seast elukaaslast. Sõja edenedes see probleem arvatavasti süveneb veelgi. Kõigi nende protsesside kuhjunud tagajärgi saab lähemalt analüüsida ilmselt alles aastate pärast.¹³

Nii nagu Venemaal üldiselt, on ka neenetsite rindele sattumise põhjused erinevad, sunnist kuni vabatahtliku liitumiseni. Osa neenetseid sattus sõtta nn osalise mobilisatsiooni käigus 2022. aasta septembris. Regiooniti käsitleti põliselanike mobiliseerimist seejuures erinevalt. Näiteks Neenetsi autonoomse ringkonna võimud andsid põhjapõdrakasvatajana registreeritutele mobilisatsioonist vabastuse, Jamali-Neenetsi autonoomse ringkonna võimud seda ei teinud, väites, et põhjapõdrakasvatus ei ole kriitilise tähtsusega majandusharu (Staalesen 2022). Samuti jõutakse sõtta eeluurimise alt või vanglast värvatuna või muude ebamääraste halduslike asjaolude koosmõjus. Lisaks mobilisatsiooni ja muude sunnimehhanismide kaudu rindele sattunutele on suur osa relvajõududega liituvatest neenetsitest formaalselt nn vabatahtlikud. Ent ka see vabatahtlikkus on sageli majandusliku, administratiivse, sotsiaalse ja informatsioonilise surve tulemus ega ole seega alati päriselt „vaba”; nagu on rõhutanud Jekaterina Zmyvalova (2023), on sellises surveväljas vabatahtlikkuse ja sunni piir sageli hägune (vt ka Yusupova 2025).

Tundub, et üks peamisi sõtta mineku ajendeid on soov parandada enda või pere majanduslikku olukorda: näiteks maksti Jamali-Neenetsi autonoomses ringkonnas relvajõududega liitunutele Venemaa ühtesid kõrgemaid ühekordseid toetusi.¹⁴ Sama oluline võib olla staatus ja eneseväärikus. Väikestes kogukondades on riskide

¹² Olen analüüsinud Poteru.net’is leiduvaid nimestikke. Tegelik hukkunute arv on arvatavasti oluliselt suurem.

¹³ Ajaloolistest paralleelidest on teada, et lõunapoolsete sõlkuppide seas muutis meeste massiline sõtta jäämine sõlkupi-vene segaabiellud sagedasemaks, see aitas kaasa kiirele assimileerumisele ja sõlkupi meeste traditsioonide kaole (Vallikivi 2025: 103).

¹⁴ Jamali-Neenetsi ringkonna vabatahtlik liituja sai 2025. aastal kätte umbes 20 regiooni keskmist kuupalka (35 000–40 000 eurot) (Rõbakov, Akimenko 2025).

võtmine ja nendega toimetulek sageli hinnatud omadus ning „tõelise mehe” kuvand võib tihti kaaluda üles riskide tagajärjed. Seda toetab omakorda Teise maailmasõja ajast pärinev ja tänapäevani levinud kujutlus neenetsitest kui eriti osavatest küttidest ja täpsetest laskuritest, kellest saavad eeskujulikud snaiapid ja dessantväelased (Romanova 2023; Staalesen 2025; vrd Habeck 2023).

Osa riigisüsteemis kõrgetel kohtadel töötavaid neenetseid (nt Grigori Ledkov, Sergei Harjutši, Juri Hatanzeiski) on avalikult väljendanud toetust Venemaa sõjale Ukraina vastu. Samuti on mõnda neenetsit sõtta minema kannustanud nn patriootlikud motiivid. Nii kirjeldatakse Kolgujevi saare neenetsit Albert Ardejeviti, endist põllumajandusühistu juhti ja neenetsi aktivisti, kes astus vabatahtlikult sõjaväkke ja hukkus 2022. aasta sügisel 54-aastasena (Mizin 2023; vt ka Gorin 2022). Sellised juhtumid näivad siiski pigem harvad. Minu käsitletud materjalis ei paista „vene maailma” eest seismine olevat esmane põhjus sõtta minekuks. Samal ajal ei ole alust eeldada ulatuslikku või avalikku kriitikat Putini režiimi sõjaideoloogia suhtes, sest noored neenetsid, kes on veetnud aastaid internaatkoolis ja sõjaväes, kujundavad oma hoiakuid suures osas samas propagandaväljas nagu enamik Venemaa elanikke.¹⁵

Pakun, et üks oluline sõtta mineku taustapõhjus on seotud muutustega selles, kuidas neenetsid tajuvad endi ja *lutsa*de – venelaste kui ajaloolise „teise” – vahelist eetilist piiri. *Lutsa*’sid on peljatud, ent nendega läbikäimine on olnud peaaegu võimatu, ning viimaste põlvkondade jooksul on see suhe paljude jaoks muutunud vahe- tumaks ja ambivalentsemaks – ja koos sellega on muutunud see, mis tundub kohane. See nihe on osalt seotud kolonialismi ja rassismi kogemusega. Osa mehi innustab soov tõestada end võrdväärseks venelaste domineeritud ühiskonnas, mis on pikka aega pidanud teistsuguse väljanägemise ja käitumisega põliselanikke alaväärtuslikeks. Need põliselanikud, kes töötasid ühismajandites ja kolisid asulatesse, on saanud venelaste maailmaga lähemalt tuttavaks kui tundras elavad erakarjakasvatajad ja seetõttu esineb nende seas sagedamini püüdu vastata „normaalse vene inimese” ootustele (nt „õige mees”, „hea kodanik”). Siinjuures võib sellest olukorrast mõelda eetiliste võimalduste kaudu: koloniseeriv ühiskond on teinud teatud enesekuvandid ja käitumisviisid mõeldavaks ja ihaldusväärseks ning need võivad nii mõnegi kallutada sõjaväega liituma, seda hoolimata diskrimineerimise kogemisest.

Toon ühe näite. Neenetsi antropoloog Jelizaveta Japtik kirjeldab Jamali poolsaare Gazpromi töölisi vedavat rongi, kus põliselanikud paigutatakse istuma äärtesse ja tualettide lähistele ning magavate neenetsite kohale pihustatakse parfüümi, et peita nende lõkkesuitsust läbiimbunud riiete lõhna. Neenetsid üritavad rongis sulanduda: Japtik märgib, et noored neenetsi vanemad eelistavad lastega vene keeles suhelda, justkui rõhutamaks, et nad ei ole „võõrad” (Japtik 2021: 142). Näide osutab üldisele pingele: paljud neenetsid püüavad ühtaegu jääda iseendaks ja vastata domineeriva ühiskonna ootustele, vaadates end teise pilgu läbi. See eristumise ja sulandumise üheaegne püüe ei taandu üheks käitumisviisiks, kuid kujundab erilise eetiliste võimalduste välja, milles mõned teod ja hoiakud muutuvad loomulikumaks kui teised: ühe jaoks kinnitab see vajadust *lutsa*’dest võimalikult kaugele hoida, teist võib see

¹⁵ Jamb-to ja Uurali kogukondade laste haridus piirdub üldjuhul algkooliga, mis tähendab väiksemat kokkupuudet propaganda olulisima mõjuväljaga.

ajendada tõestama oma võrdsust venelastega, muu hulgas sõjaväeteenistuse ja rindele mineku kaudu. Sama pinge – ühelt poolt „venelaseks muutumise” hirm, teiselt poolt surve vastata „tsiviliseeritud”, „moodsa” ja „normaalse” elaniku normidele – kõlab juba Tjalko laulus kirjeldatud „venelaseks muutumise” ohtudes ning nõukogude algusaegade aruteludes progressiivse elaniku ja mahajäänud põliselaniku erinevuse üle, aga ka erakarjakasvatavate hoiatustes, et lapsed ei muutuks venelaste sarnaseks (neen *lutsaraha*, *nyuapaxa*, vt ka Vallikivi 2024: 42–44).

Vastupanust kohanemiseni

Viimased viissada aastat on venelased neenetsite aladel kanda kinnitanud ressurside kogumise eesmärgil: esmalt karusnahkade saamiseks ning viimased sadakond aastat maavarade (maagaasi, nafta, kivisöe jne) ammutamiseks. Põhjaapõdraliha, kala ja muud kohalikud loodusressursid on olnud samuti ihaldusväärsed, kuigi mitte samal määral. Seega on neenetsite ja teiste selle kandi põhjarahvaste alad olnud aastasadu Venemaa varaait ja otseselt imperiaalse võimu majanduslik võimaldaja (Slezkine 1994). See tõsiasi kehtib ka praegu, mil Putini režiim toidab oma vallutussõda Ukraina vastu suurel määral just sealkandis kaevandatud maavarade müügist saadud raha abil. Lisaks saab Moskva samast piirkonnast üha enam mehi oma ambitsioonide teostamiseks – nii nagu juba Stalini režiim Talvesõjast alates, mil neenetseid, saame ja teiste hõimurahvaste liikmeid sunniti osalema rünnakutes soomlaste vastu. Vabatahtlikke oli tollal väga vähe.

Olgugi et väikesearvulised põhjarahvad on tänapäeval Vene „miljoniarmee” vaid piisk meres, kannavad nad suhteliselt suurimaid kaotusi Vene vallutussõjas. Ometi ei tähenda osalemine riigi sõdades, et neenetsite arusaamad sõjast ja vägivallast kattuvad riikliku narratiiviga. Nagu Stephan Dudeck (2018) näitab oma Teise maailmasõja mälestuste analüüsis, erinevad neenetsite jutustatud lood märgatavalt ametlikust kangelaslikust sõjamälust: need ei esita riigi ideoloogilisi seisukohti, kuid ei moodusta ka ühtset vastunarratiivi ja pakuvad sõjakogemusest mitmetähenduslikke, sageli ambivalentseid tõlgendusi.

Mil määral on see, mida Comaroffid nimetavad „teadvuse koloniseerimiseks”, neenetsite seas aset leidnud? Vastus on mitmekihiline. Neenetsite seas leidub erisuguseid sotsiaalseid grupe ja suhtumisi – isegi nende seas, kes sõjaga liituvad, ei näi ideoloogilised motiivid olevat esiplaanil: olulisemana paistavad majanduslik arvestus ning staatuse parandamise püüe. Taustal toimib riiklik ideoloogia, mis kujundab seda, millised sõnad ja motiivid ringlevad ning millised valikud näivad eetilises plaanis ettekujutatavad. Valik liituda vallutussõjaga „vene maailma” kaitsmise loosungi all paigutub selle informuuri „normaalsuse” välja, mille üle ei pruugita pikemalt aru pidada. Pealegi on teada, et igasugune avalikult väljendatud kriitiline positsioon on rangelt karistatav.

Autoritaarsetes ühiskondades on mõtete ja sõnade suhe keerulisem, kui esmapilgul paistab. Alexei Yurchak on kirjeldanud, kuidas hilisnõukogude ajal muutus linnavenelaste jaoks keele sõnasõnaline tähendus teisejärguliseks. Oluline polnud

niivõrd teksti tõde, kuivõrd teksti harjumuslik taasesitamine. Seda tajuti normaalses sotsiaalses elus osalemisena. (Yurchak 2006) Selle loogika valguses võib mõista ka tänapäeva riiklikku sõjadiskursust, kus Ukraina võitlejaid kujutatakse natsidena ning asetatakse Suure Isamaasõja sakslaste võrdkuju rolli: selline kujutus haakub olemasolevate tähendusmuustritega ja toimib sageli rutiinse kordamise kaudu, ilma et selle sisu peaks iga kord eraldi mõtestama. Selles mõttes aitab Yurchaki analüüs täiendada Comaroffide arusaama kolonialismist kui „tajude ja kogemuste poliitikast”: oluline pole üksnes sõnumite sisu, vaid ka nende rutiinne kasutamine, mis taastoodab etteantud poliitilist diskursust. Samas tuleb rõhutada, et eri neenetsi rühmades – erakarjakasvatatajatest kuni linnaneenetsiteni – võivad samad sõnad ja loosungid kanda väga erinevaid tähendusi.

Nagu ülal mainitud, võib põliselanike taju koloniseeriva „teise” ohtlikkusest toimida vajaliku kaitsekilbina oma identiteedi hoidmisel. Vene etnoloog Andrei Golovnjov väidab, et neenetsite silmis ei ole venelased ei „head ega halvad”, vaid lihtsalt „vältimatud naabrid” (Golovnev, Osherenko 1999: 2). Üldjoontes võib selle tähelepanekuga nõustuda. Eriti peab see paika vanema põlvkonna ja venelaste maailmaga vähem kokku puutuvate inimeste puhul, kes näevad *lutsa*’sid ühtaegu potentsiaalselt ohtlike ja praktilises asjaajamises vahel vajalikena. Väide, et neenetsid *in corpore* suhtuvad venelastesse neutraalselt, on siiski liiga hoogne üldistus: nende seas, kes end neenetsitena määratlevad, on väga erinevate kogemuste ja hoiakutega inimesi. Nagu olen ülal väitnud, ei pruugi erakarjakasvatatajad hinnata venelaste käitumist samade eetiliste printsiipide alusel nagu neenetsite tegusid: omade ja võõraste suhtes rakendatakse erinevaid eetilisi mõõdupuid.

Samas arutelus väidab Golovnjov, et „tänapäeva neenetsid ei kohtle Venemaad kui Kurjuse Impeeriumit (nagu nad tegid mingitel hetkedel minevikus). Nad kohtlevad seda kui „poliitilist loodust”, mis võib olla karm, äkiliselt muutuv ja ohtlik.” (Golovnev, Osherenko 1999: 3) Välitöödel kogesin aga, et erakarjakasvatatajate suhe Venemaaga on mõnes mõttes teistsugune kui asulates elavate neenetsite seas. Nii ütles mulle Andrei, kui istusime tema püstkojas Suure Maa tundras ja ta kommenteeris linnas elavaid venelasi: „Neil seal Venemaal on asjad teisiti.” Minu jaoks oli see kõnekas äratundmishetk, mis kinnitas muljet, et „Venemaa” ei tähenda Jamb-to neenetsitele sama mis enamikule Venemaa elanikele. Hoolimata kiiretest mootorsaamidest, nutitelefonidest ja piiblistest, mis on viimastel aastakümnetel tundras levinud, tajub keskealine ja vanem põlvkond seda maailma endiselt eraldiseisvana.

Lõpetuseks: tundraneenetsite ajalugu – alates keskaegsetest kontaktidest ja 1943. aasta *mandalada* ülestõusust kuni praeguse mobilisatsiooni ja vabatahtlike sõtta minekuni – ei paku üksnes järjekordset näidet kolonialismi mõjust ühele väikerahvale, vaid paneb proovile ka uurijate analüütilised kategooriad. Kui võtta tõsiselt Jean ja John Comaroffi arusaama kolonialismist kui „tajude ja kogemuste poliitikast” ning Webb Keané’i käsitlust eetilise elust kui protsessist, milles inimesed ühtaegu teadlikult hindavad ja poolteadlikult tajuvad, mis näib õige ja ettekujutatav, siis ei saa neenetseid paigutada selgelt eristuvatesse lahtritesse, nagu „vastupanijad”, „kollaborandid” või „ajupesu ohvrid”. Pigem ilmneb, kuidas isegi ühes ja samas eluloos põimuvad eri aegadel vastupanu, varjatud rahulolematust, kohanemine ja

pragmaatiline loogika. Samuti on näha, kuidas ühtaegu ontoloogilise, eetilise ja etnilise *lutsa*-kategooria abil võidakse nii vaidlustada kui ka taastoota koloniaalset suhet ning kuidas sõdades osalemine võib olla samaaegselt kolonialismi tagajärg ja vahend, mille kaudu kujundada oma staatust ja eetilist enesemõistmist. Neenetsite näide tuletab meelde, et „teadvuse koloniseerimine” ei ole kunagi lõplik ega lineaarselt arenev projekt, vaid killustunud ja vastuoluline protsess, milles inimesed saavad kasutada olemasolevaid märke ja praktikaid kui eetilisi võimaldusi nii kohanemiseks kui ka vastupanu osutamiseks.

Artikli valmimist on toetanud Eesti Teadusagentuuri uurimisprojekt „Soome-ugri rahvad Venemaal: etnilisuse ja religioossuse vastasmõjude analüüs” (PRG1584).

KIRJANDUS

- Adajev 2017** = Владимир Адаев, Горные ненцы Полярного Урала: особенности традиционной культуры и ландшафтного освоения. – Уральский исторический вестник, № 55, вып. 2, с. 25–34.
- Arzyutov, Dmitry V. 2016.** Samoyedic diary: Early years of visual anthropology in the Soviet Arctic. – Visual Anthropology, kd 29, nr 4–5, lk 331–359.
<https://doi.org/10.1080/08949468.2016.1191927>
- Bahrušin 1955** = Сергей Бахрушин, Самоеды в XVII веке. – Научные труды. Т. 3, ч. 2: Избранные работы по истории Сибири XVI–XVII вв. Ч. 2. История народов Сибири в XVI–XVII вв. Москва: Издательство Академии Наук СССР, с. 5–12.
- Comaroff, Jean; Comaroff, John L. 1991.** Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa. Chicago–London: University of Chicago Press.
- Dudeck, Stephan 2018.** Reindeer returning from combat: War stories among the Nenets of European Russia. – Arctic Anthropology, kd 55, nr 1, lk 73–90.
<https://doi.org/10.3368/aa.55.1.73>
- Gibson, James J. 1977.** The theory of affordances. – Perceiving, Acting, and Knowing: Toward an Ecological Psychology. Toim Robert Shaw, John Bransford. Hillsdale: Lawrence Erlbaum, lk 67–82.
- Golovnev, Andrei V. 2000.** Wars and chiefs among the Samoyeds and Ugrians of Western Siberia. – Hunters and Gatherers in the Modern World: Conflict, Resistance, and Self-Determination. Toim Peter P. Schweitzer, Megan Biesele, Robert K. Hitchcock. New York–Oxford: Berghahn Books, lk 125–150.
- Golovnev, Andrei; Osherenko, Gail 1999.** Siberian Survival: The Nenets and Their Story. Ithaca–London: Cornell University Press.
- Gorin 2022** = Фёдор Горин, „Моральная подготовка оказалась важнее физической”: доброволец Сэротэтто из ЯНАО рассказал о СВО. – МК Ямал 22. XI.
<https://www.mk-yamal.ru/social/2022/11/22/moralnaya-podgotovka-okazalas-vazhnee-fizicheskoy-dobrovolec-serotetto-iz-yanao-rasskazal-o-svo.html>
- Gorter-Gronvik, Waling T.; Suprun, Mikhail N. 2000.** Ethnic minorities and warfare at the Arctic front 1939–45. – The Journal of Slavic Military Studies, kd 13, nr 1, lk 127–142.
<https://doi.org/10.1080/13518040008430431>

- Habeck, Joachim Otto 2023.** Masculinity and patriotism in Sakha (Yakutia) in the context of remilitarisation and partial mobilisation in Russia. – Northern Indigenous Cultures and Gender: Proceedings of the 36th International Abashiri Symposium. Abashiri: Hokkaido Museum of Northern Peoples, lk 49–57.
https://doi.org/10.60393/hoppohmsymposium.36.0_049
- Hanzerova 2018** = Ирина Ханзерова, „Скажите, откуда я родом”. – Няръяна вындер (Няръян-Мар), № 131, 29 ноября.
- Harjutši 2018** = Галина Харючи, Вавлѐ Ненянг (Ваули Пиеттомин): историко-этнографические очерки. Санкт-Петербург: Историческая иллюстрация.
- Homitš 1966** = Людмила Хомич, Ненцы: историко-этнографические очерки. Москва–Ленинград: Наука.
- Itkonen, Erkki; Kulonen, Ulla-Maija (toim) 2000.** Suomen sanojen alkuperä. Etymologinen sanakirja. Osa 3: R–Ö. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura; Kotimaisten kielten tutkimuskeskus.
- Japtik 2021** = Елизавета Яптик, „Свои” и „чужие” на железной дороге „Обская – Бованенково”. – Кунсткамера, № 2, вып. 12, с. 138–147.
[https://doi.org/10.31250/2618-8619-2021-2\(12\)-138-147](https://doi.org/10.31250/2618-8619-2021-2(12)-138-147)
- Jassinski, Ovsjannikov 2003** = Марек Ясиньски, Олег Овсянников, Пустозерск: русский город в Арктике. Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение.
- Jevladov 1992** = Владимир Евладов, По тундрам Ямала к Белому острову. Экспедиция на Крайний Север полуострова Ямал в 1928–1929 годах. Тюмень: Институт проблем освоения Севера СО РАН.
- Jevladov 2008** = Владимир Евладов, Полярная ямальская зимовка: Северо-Обская ихтиологическая экспедиция Всесоюзного Арктического института 1935–1936 годов. Екатеринбург: Уральский рабочий.
- Kanev 2023** = Юрий Канев, Подвиг народа: большая война ненецкого народа, 1939–1945. Няръян-Мар.
- Keane, Webb 2016.** Ethical Life: Its Natural and Social Histories. Princeton–Oxford: Princeton University Press.
- Konakov, Kotov 1991** = Николай Конаков, Олег Котов, Этноареальные группы коми: формирование и современное этнокультурное состояние. Москва: Наука.
- Kotkin 2000** = Алексей Коткин, Драма оленеводства. – Ненецкий край: Сквозь вьюги лет. Очерки. Статьи. Документы. Под ред. В. Ф. Толкачёва. Архангельск: Поморский государственный университет имени М. В. Ломоносова, с. 129–133.
- Krupnik, Igor 1993.** Arctic Adaptations: Native Whalers and Reindeer Herders of Northern Eurasia. Tlk, toim Marcia Levenson. Hanover–London: University Press of New England.
- Kušelevski 1868** = Юрий Кушелевский, Северный полюс и земля Ямал: путевые записки. Санкт-Петербург: Тип. МВД; лит. К. Штремера.
- Laidlaw, James 2014.** The Subject of Virtue: An Anthropology of Ethics and Freedom. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laptander, Roza 2020.** When We Got Reindeer, We Moved to Live to the Tundra: The Spoken and Silenced History of the Yamal Nenets. (Acta electronica Universitatis Lapponiensis 278; doctoral dissertation.) Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Leete, Art 2005.** Religious revival as reaction to the hegemonization of power in Siberia in the 1920–40s. – Asian Folklore Studies, kd 64, nr 2, lk 233–246.

- Leete, Art 2007.** Muutused ja meeleheide: põhjarahvad ja nõukogude võim 1920.–40. aastatel. (Eesti Rahva Muuseumi sari 7.) Tartu: Eesti Rahva Muuseum.
- Lipatova 2008** = Людмила Липатова, „Сава луца”: хороший человек М. М. Броднев. Тюмень: Сити-пресс.
- Ljarskaja 2003** = Елена Лярская, Северные интернаты и трансформация традиционной культуры (на примере ненцев Ямала). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Санкт-Петербург, Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН.
- Mizin 2023** = Иван Мизин, Древние обряды, святыни и сказания ненцев Вайгача. Субъективный взгляд. – GoArctic.ru 29. V. <https://goarctic.ru/korennnye-narody-severa/drevnie-obryady-svyatyni-i-skazaniya-nentsev-vaygacha-subektivnyy-vzglyad/>
- Okladnikov 1999** = Николай Окладников, Пустозерск и ненцы (XVI–XIX вв.). Нарьян-Мар: Ненецкий окружной краеведческий музей.
- Okladnikov, Matafanov 2008** = Николай Окладников, Николай Матафанов, Тернистый путь к православию. Из истории обращения в христианство ненцев архангельских тундр. Архангельск: Правда Севера.
- Perevalova 2019** = Елена Перевалова, Обские угры и ненцы Западной Сибири: этничность и власть. Санкт-Петербург: МАЭ РАН.
- Poberežnikova jt (toim) 2010** = Ирина Побережникова и др. (ред.), История Ямала. Том I: Ямал традиционный. Книга 2. Российская колонизация. Под общ. ред. В. В. Алексеева. Екатеринбург: Издательство „Баско”.
- Romanenko 2010** = Фёдор Романенко, Ямальское сопротивление (неизвестные эпизоды 1934 года глазами и словами очевидцев). – „Враги народа” за Полярным кругом: сборник статей. Сергей Ларьков, Фёдор Романенко; под ред. А. Н. Земцова. Изд. 2-е, расшир. Москва: Паулсен, с. 199–210.
- Romanova 2023** = Софья Романова, „Оглянись, позади тебя – Нельмин-Нос, не вздумай отступить”. Как жители заполярной тундры объясняют себе гибель сыновей и братьев на войне в Украине. – Медиазона 31. V. <https://zona.media/article/2023/05/31/nelmin-nos>
- Rõbakov, Akimenko 2025** = Денис Рыбаков, Валерия Акименко, Федеральные и ямальские льготы, выплаты для участников СВО и членов их семей в 2025 году. – Ямал Медиа 28. VIII. <https://yamal-media.ru/narrative/federalnye-i-jamalskie-lgoty-i-vyplaty-dlja-uchastnikov-svo-i-chlenam-ih-semej-v-2024-godu>
- Slezkine, Yuri 1994.** Arctic Mirrors: Russia and the Small Peoples of the North. Ithaca–London: Cornell University Press.
- Staalesen, Atle 2022.** From the Arctic tundra to the Ukrainian front. – The Barents Observer 28. IX. <https://www.thebarentsobserver.com/security/from-the-arctic-tundra-to-the-ukrainian-front/161636>
- Staalesen, Atle 2025.** A generation of reindeer herders is perishing in the war. – The Barents Observer 4. III. <https://www.thebarentsobserver.com/news/a-generation-of-reindeer-herders-is-perishing-in-the-war/425880>
- Sudbõ 1994** = Судьбы народов Обь-Иртышского Севера. (Из истории национально-государственного строительства. 1822–1941 гг.) Сборник документов. Сост. Н. Д. Радченко, М. А. Смирнова. Тюмень: Управление по делам архивов Тюменской области; Государственный архив Тюменской области; Тюменский областной центр документации новейшей истории.

- Šemanovski 2011** = Иван Шемановский (Иринарх), Избранные труды. Т. 1. Сост. Л. Ф. Липатова. Москва: Советский спорт.
- Zmyvalova, Ekaterina 2023**. Indigenous peoples of Russia during the war time. – *Arctic Yearbook* 2023, lk 1–21. <https://arcticyearbook.com/arctic-yearbook/2023/2023-scholarly-papers/500-indigenous-peoples-of-russia-during-the-war-time>
- Žitkov 1913** = Борис Житков, Полуостров Ямал. (Записки Императорского Русского географического общества по общей географии 49.) Санкт-Петербург: Типография М. М. Стасюлевича.
- Tereštšenko 1965** = Наталия Терещенко, Ненецко-русский словарь: около 22 000 слов. Москва: Советская энциклопедия.
- Tolkatšov 2000** = Виктор Толкачёв, Россия. Крайний Север. Власть. – Ненецкий край: Сквозь вьюги лет. Очерки. Статьи. Документы. Под ред. В. Ф. Толкачёва. Архангельск: Поморский государственный университет имени М. В. Ломоносова, с. 260–316.
- Toulouze, Eva 2005**. The intellectuals from Russia's peoples of the North: From obedience to resistance. – *The Northern Peoples and States: Changing Relationships*. (Studies in Folk Culture 5.) Toim Art Leete, Ülo Valk. Tartu: Tartu University Press, lk 140–164.
- Vallikivi, Laur 2003**. Minority and mission: Christianisation of the European Nenets. – *Pro Ethnologia*, kd 15, lk 109–130.
- Vallikivi, Laur 2005**. Arktika nomaadid šamanismi ja kristluse vahel. Jamb-to neenetsite pöördumine baptismi. (*Studia ethnologica et folkloristica Tartuensia* 8.) Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Vallikivi, Laur 2023**. Missionaries in the Russian Arctic: Religious and ideological changes among Nenets reindeer herders. – *The Siberian World*. Toim John P. Ziker, Jenanne Ferguson, Vladimir Davydov. Abingdon–New York: Routledge, lk 461–474. <https://doi.org/10.4324/9780429354663-38>
- Vallikivi, Laur 2024**. Words and Silences: Nenets Reindeer Herders and Russian Evangelical Missionaries. Bloomington: Indiana University Press.
- Vallikivi, Laur 2025**. Pilguheit samojeedidele: inimestest, koertest ja põhjapõtradest. – Soome-ugrilased eestlaste pilgu läbi. Toim Madis Arukask. Tallinn: Argo, lk 87–105.
- Vereštšagin 1849** = Василий Верещагин, Очерки Архангельской губернии. Санкт-Петербург: Типография Я. Трея.
- Vyushkova, Maria 2025**. The Arctic Indigenous peoples and Russia's war in Ukraine. – *Conflict and Civicness Research Blog (LSE)* 1. VIII. <https://blogs.lse.ac.uk/crp/2025/08/01/the-arctic-indigenous-peoples-and-russias-war-in-ukraine/>
- Yurchak, Alexei 2006**. Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation. Princeton: Princeton University Press.
- Yusupova, Guzel 2025**. The mechanisms of forced military enlistment amid the intersections of ethnicity, rurality and spatial mobility in Russia. – *Mobilities* 13. VI. <https://doi.org/10.1080/17450101.2025.2512375>

Laur Vallikivi (snd 1978), PhD, Tartu Ülikooli kultuuriteaduste instituudi etnoloogia kaasprofessor (Ülikooli 16, 51003 Tartu), laur.vallikivi@ut.ee

Contested wars and ongoing colonization in the Nenets tundra

Keywords: Nenets; colonialism; armed resistance; memory practices; Russia–Ukraine war; reindeer herders

This article examines how long-term colonial domination shapes attitudes toward war, violence, and the state among Nenets reindeer herders in the European tundra and the Polar Urals. Drawing on historical sources, contemporary media, open-source data on wartime casualties and mobilization, and long-term ethnographic fieldwork among private reindeer-herding families (2000–2017), I trace changes in relations between Nenets and *lutsa* – a term referring to Russians and, more broadly, to settlement-dwelling, reindeerless others. Adopting a *longue durée* perspective, the article follows shifts from early fur-tribute extraction and violent encounters, through Orthodox missionization and Soviet collectivization, to the Second World War and post-Soviet resource extraction. Particular attention is given to an episode of armed resistance – the 1943 Polar Urals uprising, locally known as *mandalada* – which contributed to the emergence of so-called “Independents”, that is, private reindeer herders who remained outside collective farms for much of the Soviet period. I explore how this past is remembered, silenced, ethically evaluated, or reinterpreted in present-day family narratives. Theoretically, the article draws on Jean and John Comaroff’s notion of colonialism as a “politics of perception and experience” and on Webb Kean’s concept of “ethical affordances” to show how colonial domination works not only through political and economic subordination but also by reshaping what counts as a “proper” life, a respectable person, or a shameful choice, and which forms of violence, compliance, or withdrawal come to appear reasonable or unthinkable. In the final section, I relate this *longue durée* history to the present, arguing that Nenets have suffered disproportionately high per-capita losses in Russia’s war against Ukraine. I suggest that this cannot be reduced to “brainwashing” or pure coercion, but must be understood within a tense field of economic and informational pressure, local expectations, ideals of masculinity, and historically produced desires for recognition as equal citizens in a Russian-dominated society. I also show how different social groups among the Nenets position themselves in distinct ways *vis-à-vis* the authoritarian state and Russians, and how the notion of the “real person” (*nyeney nyenetsya*) functions as a protective framework.

Laur Vallikivi (b. 1978), PhD, University of Tartu, Institute of Cultural Research, Associate Professor of Ethnology (Ülikooli 16, 51003 Tartu), laur.vallikivi@ut.ee



Olla komi tänapäeva Söktövkari

Maria Fedina. Place, Language, and Belonging: Being Komi in Contemporary Syktyvkar, Komi Republic. (Dissertationes Universitatis Helsingiensis 300/2025.) Helsinki: University of Helsinki, 2025. 162 lk.

Komide linnakultuurist kui omaette nähtusest pole seni räägitud. Linnas elavaid komisid on üldse vähe uuritud. Maria Fedina doktoritöö on ehk esimene, mis käsitleb komide kogemusi linnas. Väitekiri koosneb katuspeatükist ja kolmest eelretsenseeritud teadusartiklist, mis on avaldatud aastatel 2022–2025 ning käsitlevad komide ruumilist ja sotsiaalset kuuluvust, kohaloomet (ingl *place-making*), keele jätkusuutlikkust ning identiteedi hoidmise ja avaldumise viise Komimaa pealinnas Söktövkaris.

Fedina töö keskne eesmärk on analüüsida, mida tähendab komidele linnas elamine ning kuidas see mõjutab komi keele, identiteedi ja kogukonna jätkusuutlikkust Söktövkaris. Autor küsib, kuidas komilikkust linnas kogetakse ja kirjeldatakse, mil moel kujundab linnakeskkond keelekasutust ja -hoiakuid ning milliseid võtteid ja tegutsemisviise kasutatakse linnas kuuluvus- ja kogukonnatunde loomiseks. Fedina keskendub eelkõige tänapäevastele kogemustele, kuid arvestab ka ajaloolist tausta.

Väitekirja teoreetiline raamistik on interdistsiplinaarne, ühendades põlisrahvaste uuringuid, sotsiolingvistikat, inimgeograafiat ja linnauuringuid. Oluli-

sed mõisted on põlisus (ingl *indigeneity*), paik (*place*), kuuluvus (*belonging*) ja keele kestlikkus (*language sustainability*). Autor ei näe põlisrahva identiteeti staatilise, üksnes maapiirkondadega seotud seisundina, vaid protsessina, mis kujuneb ja muutub vastasmõjus liikuvuse, linnaelu ja sotsiaalse keskkonnaga. Söktövkari käsitleb ta ühendava sõlmpunktina, millel on tähtis roll komide minevikus, olevikus ja ka tulevikus. Fedina vaidlustab stereotüüpset arusaama, et põlisrahva identiteet saab olla autentne vaid maa- ja looduskeskkonnas ning linnastumine ohustab põlisrahva kultuuri ja identiteedi säilimist. Ta väidab ja näitab, et linn on ühtaegu nii pingete kui ka võimaluste ruum ning oluline kogukondliku kuuluvustunde ja kestlikkuse keskkond.

Metodoloogiliselt on väitekiri mitmekesine. Töö empiirilise tuuma moodustavad 2021.–2022. aastal Söktövkaris elavate komidega tehtud intervjuud. Neid täiendavad sotsiaalmeedia uuringud, rahvaloenduste ja ajalooliste andmete analüüs ning osalusvaatlused. Mõne uurimissuuna puhul on käsitletud ka Söktövkari toponüümikat, kasutatud kartograafilisi andmeid ja tehtud vaatluskäike linnas. Oluline lisakiht on autori refleksiivne vaatenurk: olles ise kasvanud Söktövkaris komi-vene peres, käsitleb ta teemat nii akadeemiliselt kui ka kogemuslikult.

Ajaloolisest ja demograafilisest taustast selgub, et Söktövkari on kujunenud komi kultuuri ja poliitilise enesemääratluse keskuseks, kuid samas ka intensiivse venestumise ja sisserände paigaks. Nõukogudeaegne industrialiseerimine ning keele- ja rahvuspoliitika muutsid linna keelelist ja etnilist koosseisu, mille tulemusel sai vene keel domineerivaks ja komi keel tõrjuti

avalikust ruumist kõrvale. Vaatamata sellele ei kadunud komi kohalolu linnast, vaid võttis uusi vorme, avaldudes näiteks komi keele sümboolses nähtavuses asumite ja tänavate nimedes ning asutuste siltidel. Samuti kujunesid komi kultuurikeskustest ja haridusasutustest kultuuri hoidvad „turalised ruumid” (ingl *safe spaces*).

Väitekirja katuspeatükk ja kolm artiklit moodustavad sidusa terviku. Esimene artikkel¹ on justkui sissejuhatus üldteemasse – linnakomide kogemustesse – ja keskendub küsimusele, kuidas põlisrahva identiteet avaldub ja muutub linnakeskkonnas. Autor näitab, et linnaelu ei tähenda tingimata komi identiteedi kadumist, vaid pigem selle ümbermõtestamist. Sõltõvkar kui ajalooliselt suurima komi elanikkonnaga linn (umbes neljandik linlastest on komid) on ühtaegu kultuuri-, haridus- ja halduskeskus ning seega oluline koht komi kultuuri säilitamisel, uuendamisel ja rahvusliku eneseteadvuse kujunemisel.

Autor järeldeb, et linnakomide identiteet on mitmekihiline ja dünaamiline, ühendades nii maa- kui ka linnakogemusi, ning selle säilitamiseks kasutatakse kahte peamist strateegiat. Osa komisid seob oma identiteedi tugevalt maaelu ja loodusega, hoides sidet sünnikülaga ning tajudes end pigem „maainimesena linnas”. Need inimesed liiguvad regulaarselt linna ja maa vahet ning otsivad linnast maapiirkondade tunnuseid. Teised säilitavad küll komi identiteedi, kuid võtavad linnaruumi aktiivselt omaks ning peavad võimalikuks ja vajalikuks komi kultuuri arendamist nüüdisaegses, linnalises vormis. Nõnda võib linn igapäevaste tegevuste, sotsiaal-

sete suhete ja tähenduslike paikade kaudu muutuda koduks. Autori sõnul tuleks selles kontekstis kriitiliselt käsitleda põlisrahva mõistet, eriti territoriaalsuse aspekti.

Teine artikkel² keskendub komi keele kestlikkusele linnas ning muutustele keelekeskkonnas ja -hoiakutes. Fedina näitab, kuidas nõukogudeaegne venestamispoliitika, häbitunne, arusaam linnast kui venekeelsest keskkonnast ja sotsiaalne surve kujundasid negatiivseid hoiakuid komi keele suhtes, eriti avalikus ja institutsionaalses ruumis. Märkimisväärselt nihet täheldab autor alates 2000. aastate esimese kümnendi lõpust, kui komi keel hakkas nooremate linnakodanike seas sümboliseerima identiteeti ja eristumist.

Muutustest räägib Fedina ka mittekomide suhtumises: kui varem olid hoiakud äärmiselt negatiivsed, siis nüüd on need asendunud neutraalsema või mõõdukalt positiivse suhtumisega. Siiski varieeruvad keelehoiakud sõltuvalt asjaoludest ja otsesest kokkupuutest keelega. Suhtumine komi keele kasutamisse linna audiovisuaalsel maastikul (nt asutuste siltidel, linnaliinibusside teadaannetes) on valdavalt positiivne, kuid kohustuslikku komi keele õpet koolides enamasti ei pooldata.

Keele hindamine eelkõige praktilise kasu alusel ja narratiivid linna venestava mõju kohta on komi keele kestlikkust Sõltõvkaris negatiivselt mõjutanud. Samas toetavad keele elujõudu maapiirkondadest pärit komikeelsed noored, kes kasutavad keelt nii digi- kui ka linnakeskkonnas. Positiivne mõju on ka komi keelt väärtustavatel sotsiaalsetel paikadel (kultuurikeskused, haridusasutused jm) ja võrgustikel.

¹ **M. Fedina**, Syktyvkar: the (Komi) capital of the Komi Republic. Analysis of lived experiences of urban Komi people. – Arctic Yearbook 2022. The Russian Arctic: Economics, Politics & Peoples. Toim L. Heininen, H. Exner-Pirot, J. Barnes. Akureyri: Arctic Portal, lk 41–57.

² **M. Fedina**, Komi language sustainability in urban Syktyvkar: Changes in the linguistic environment and language attitudes. – Finnisch-Ugrische Forschungen 2024, kd 69, lk 41–74. <https://doi.org/10.33339/fuf.131724>

Kolmas artikkel³ käsitleb, kuidas linnas elavad komid loovad kodutunnet ja kinnitavad oma identiteeti argitegevuste ja linnaruumi tähistamise (peamiselt kohanimedega) kaudu. Analüüs näitab, et inimese ja looduse side on komi maailmapildis keskne ning püsib ka linnastumise tingimustes. Linnakomide heaolu toetavad nii regulaarne liikumine maa ja linna vahel kui ka tähenduslike looduspaikade, näiteks jõgede ja metsade lähedus ning väärtustamine linnas.

Artikkel rõhutab komi kohanimedega tähtsust komide kui põlisrahva kohalolu kinnistamisel ja nähtavaks tegemisel. Sõktõvkari tänava- ja asuminimed peegeldavad eri ajaloo perioode, kuid nende hulgas on säilinud ka komikeelseid ja loodusele viitavaid nimesid. Viimased aitavad säilitada komi sümboolset kohalolu linnaruumis ka keelevahetuse tingimustes. Jääb siiski hädasaks, kuivõrd tähenduslik on see kohalolu elanikkonna jaoks.

Tervikuna näitab Fedina väitekirja, et Sõktõvkar ei ole komide jaoks paratamatult assimilatsiooni ruum, vaid keskkond, kus komilikkus, keel, kuuluvus ja kogukondlikkus pidevalt muutuvad. Linnakomide kogemused näitavad, et põlisrahva identiteet võib olla ühtaegu seotud nii linna kui ka maaga. Uurimusest selgub, et komi keele ja identiteedi kestlikkus ei sõltu ainult kõnelejate arvust ja ametlikust poliitikast, vaid ka keelehoiakutest, keele nähtavusest ja sümboolsest väärtusest ning võimalustest luua tähenduslikke kohti linnas. Selles kontekstis on tähtis kestlikkuse mõiste: Fedina ei käsitlenud keelt üksnes suhtlusvahendina, vaid sotsiaalse ja süm-

boolse ressursina, mille väärtus kujuneb hoiakute, nähtavuse ja kasutuse kaudu.

Uurimuse tarvis tegi Fedina rühma- ja individuaalintervjuusid 67 inimesega (Sõktõvkaris elab üle 62 000 komi). Ta vestles näiteks üliõpilaste, õppejõudude, kultuuritöötajate, avaliku elu tegelaste, erasektori töötajate ja pensionäridega. Natuke kriitikanooli võibki suunata respondentide valiku pihta. Nimelt intervjuueeris autor peamiselt inimesi, kes on või on olnud professionaalselt seotud komi keele, kultuuri või rahvuspoliitikaga. Umbes pooled neist kuuluvad või on kuulunud mõnda komi organisatsiooni. Autor mõõnab, et see asjaolu võib mõjutada uuringu representatiivsust,⁴ kuid väidab, et isegi selline homogeenne rühm inimesi võib väljendada vastandlikke arvamusi,⁵ mis on tõsi. Riiklikku keelepoliitikat on väitekirjas küll käsitletud, kuid selle mõju oleks võinud süsteemsemalt analüüsida. Need tähelepanekud ei vähenda siiski uurimuse aktuaalsust ega selle tulemuste olulisust.

Kokkuvõttes on Fedina väitekirja põhjalik ja mitmetahuline käsitlus komide linnaelust, keelest ja kuuluvusest. Uurimus pakub teoreetilist ja empiirilist teadmist nii komi kogukondadele kui ka rahvusvahelisele uurijate ringile. Väitekirja täidab olulise uurimislünga, andes teiste piirkondade uurimustele võrdlusmaterjali komide linnaelu kohta. Samuti loob töö kindla aluse edasisteks komi kultuuri uuringuteks. Laiemalt annab see suure panuse arutelluse põlisrahvaste linnastumise ja keelte elujõu üle, nihutades fookuse assimilatsiooninarratiividelt argitoimingutele ja kultuurilisele järjepidevusele.

Sotsiolingvistikaliselt on töö oluline keele kestlikkuse mõtestamise jaoks, kuna seob

³ **M. Fedina**, Indigenous presence and belonging in urban areas: the case of the urban Komi homemaking and place-naming. – *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples* 2025, kd 21, nr 2, lk 298–307. <https://doi.org/10.1177/11771801251334702>

⁴ **M. Fedina**, Syktyvkar: the (Komi) capital of the Komi Republic, lk 11.

⁵ **M. Fedina**, Komi language sustainability in urban Syktyvkar, lk 47–48.

tervikuks keelehoiakud, keelekasutuse ja ruumikasutusviisid, mis hõlmavad keele nähtavust linnapildis ning füüsilisi ja digitaalset kogunemisi ja kohtumispaiku, kus komi keele kasutamine on loomulik ja tavaline. Lisaks pakub uurimus kasulikke järeldusi keele-, kultuuri- ja rahvuspoliitika jaoks, osutades vajadusele toetada kogukondi ja luua linnas „turvalisi ruume”,

nagu Sõktõvkari komi kultuurikeskus, et tagada põlisrahva keele ja kultuuri kestlikkus.

Lõpetuseks olgu mainitud, et Maria Fedina väitekirj pälvis 2025. aastal Hõimu-rahvaste programmi rahvusteaduste auhinna.

NIKOLAI KUZNETSOV

Hõimuaate värskeim koondteos – natuke rohkem ja veidi vähem kui lubatud

Soomeugrilased eestlaste pilgu läbi. Koostanud ja toimetanud Madis Arukask. [Tallinn:] Argo, 2025. 355 lk.

Eestlased on omapärane rahvas. Lisaks kamale ja hiiglaslikele külakiikedele väljendub see omapära keelesugulastest hoolimises. Sellest leidub tõendeid mitmes vallas: kooli õppekavas, Eesti Rahva Muuseumi uhkes püsinäitusel „Uurali kaja”, mis on pühendatud soome-ugri ja samojeedi rahvastele, Lennart Meri ja Veljo Tormise teoste populaarsuses ning soomeugrilasi käsitlevas üllatavalt arvukas populaarkirjanduses. Siia kuuluvad Rein Siku „Minu ugrimugri” (2010), Aado Lintropi „Soome-ugri reisid” (2022), Indrek Jäätsi „Ääremaadel kõndija” (2023), Jaak Prozese „Kas Putin on vepslane” (2015) ja „Soome-ugri rahvad muutuvad ajas” (2024). Ilmselgelt tuntakse selliste käsitluste vastu huvi ning ühtlasi on ka inimesi, kes neid kirjutaksid. Sellesse loetelusse võib lisada ka käesoleva teose „Soomeugrilased eestlaste pilgu läbi”.

Eesti on ainuke maa, mille puhul võib rääkida kogu rahvast hõlmavast soome-

ugri hõimuliikumisest, mis on ühtlasi rahvusliku identiteedi osa. Mõne arvates on see püha, teiste arvates veidrus. Soomes kaotas hõimuliikumine pärast Teist maailmasõda enamiku oma tähtsusest ning Ungaris pole see kunagi olnud populaarne. Nõnda kujunes soome-ugri vähemusrahvaste elu kiiresti muutuvaks maailmas jäädvustavate teoste rahastamine, kirjutamine ja toimetamine eestlaste jaoks mitte pelgalt huviasjaks, vaid ka kohuseks, mida tuleb täita, kuni see on veel võimalik.

Mitte kunagi varem pole soome-ugri vähemusrahvaste elu ja pärandi jäädvustajad pidanud sedavõrd ajaga võidu jooksmat kui praegu. Eestis elavate uurijate võimalused külastada hõimulasi Vene riigi maadel on olnud viimase kuue aasta jooksul piiratud – et mitte öelda olematud – ja seetõttu on praegu viimane aeg, mil on veel võimalik esitada oma kogemusi ajakohasena, enne kui neist saab ajalugu. Kes teab, millal ja kas üldse saame kunagi oma vanu sõpru taas külastada.

Ometigi on mul selle teose kohta väga palju küsimusi.

Raamatu kõva kaas Fenno-Ugriale iseloomulikus mustas, valges ja tumepunases värvipaletis jätab akadeemilise mulje. Siiski peitub tõsiste kaante vahel hästi kavandatud ja värviline sisu koos väärtuslike ja haruldaste piltidega. Raamat pole küll taskuformaadis, aga tänu laiale rea-

vahele ja paksule kvaliteetpaberile ei võta 355 lehekülje lugemine üleliia kaua aega.

Kaant vaadates võiks ekslikult arvata, et raamatu pealkiri on „Soome-ugrilased eestlaste pilgu läbi”. Tegelikult kirjutatakse esimene sõna ilma sidekriipsuta, kuigi seda kirjakuju ei ole püsivalt järgitud, nii et mõnedes peatükkides leidub ka kirja pilt „soome-ugrilased”. Segadus puudutab ka taksonoomiat: samojeedid, kelle keeled ei kuulu soome-ugri rühma, on leidnud kogumikus oma koha, samas kui soomlased ja ungarlased, kes moodustavad rohkem kui 85 protsenti kõigist soomeugrilasest, on halastamatult välja jäetud. Raamat paistab järgivat levinud eesti traditsiooni öelda „soomeugrilased” ja mõelda „uurali vähemusrasvad”.

Raamat koosneb saatesõnast ja 17 peatükist. Tagakaas annab lugejale teada, et teda ootavad lühikesed esseistlikud kirjeldused soome-ugri vähemusrasvastest (samojeedid, obiugrilased, komid, udmurdid, marid, ersad-mokšad, saamid, karjalased, vepslased, isurid, ingerisoomlased, vadjalased ja liivlased), mis sisaldavad nii üldist teavet kui ka isiklikke kogemusi.

Peatükid on ligikaudu 20 lehekülje pikad ja illustreeritud piltidega arhiividest ja autorite erakogudest. Igäihe neist on kirjutanud eestlane, kellel on vastava rahvaga olnud tihedaid sidemeid. Toreda lisandina on iga peatüki lõpus esile tõstetud käsitletava rahva eriti edukas esindaja ja „Kas teadsid?” laadis infokild.

Juba pealkiri ise tekitab intrigeeriva küsimuse, andes mõista, et eri soome-ugri rahvaid vaatleb enam kui tosin inimest, kelle ainuke ühine joon on eestlaseks olemine, ja see annab seega autoritele erilise vaatenurga, mis kuulub neile ainult rahvuse tõttu. Võib esitada väiteid taolise lähenemise poolt ja vastu. Pealkiri igatahes võtab juba iseenesest kohustuse selle poolt argumenteerida, ning lugejal on õigustatud ootus leida teosest lubatud eestlase pilk.

Raamat üllatab aga lugejat kohe. Nimelt algavad lubatud lood soome-ugri rahvaste kohta alles viiendas peatükis. Esimesed neli peatükki kokku 85 leheküljel (tubli veerand kogu teosest!) on erinevad sissejuhatused. Tuleb välja, et soome-ugri rahvastega veedetud aja kohta teadmiste saamiseks peab lugeja olema eelnevalt kursis soome-ugri keeleteaduse ja etnograafia ajaloo, eesti ja mitte-eesti uurijate panteoni, soomeugrilaste asualade geograafiliste eripärade ja ilmselt ka Ott Kursi karjääriga.

Ma ei taha öelda, et need peatükid oleksid täiesti asjatud. Tõnu Seilenthali kokkuvõte soome-ugri keeleteaduse ajaloost ja selle mõjust (lk 9–36) on lopsakas, kuid ühtlasi nii sisukas kui võimalik ning autori kiindumus teema vastu on selgelt näha. Ometi esitab peatükk ligi 30 lehekülje jagu üsna kuivi andmeid (ainuüksi isikunimesid lugesin kokku 106), mis ei ole otseselt vajalikud selle raamatu mõistmiseks või nautimiseks.

Pärast sellist andmete üleküllust on mõnevõrra frustreeriv lugeda järgmist peatükki – Madis Arukase „Soome-ugri rahvaste uurimine ja kultuurielu Eestis” (lk 37–48) –, milles lugeja seatakse taas silmitsi ühe pika inimeste, organisatsioonide ja asutuste nimekirjaga, pealegi veel sellisega, mis kordab suures osas Seilenthali peatükis esitatut. Arukask keskendub soome-ugri kultuurielu kujunemisele Eestis, hõlmates kirjandust, folkloristikat, etnograafiat ja kultuurilist aktivismi. Kuigi mõlemad peatükid eraldi pakuvad käsitletavast head kokkuvõtet, tunduvad need kõrvuti üleliigsed.

Paneb imestama, et kui autorid on näinud nii palju vaeva, et lugejale tutvustada sedavõrd palju inimesi, ning nende deklareeritud eesmärk on anda ajakohane ülevaade soome-ugri kultuurielust, siis miks on nad jätnud välja palju olulisi nimesid tänapäeva soome-ugri kultuurielust. Kus

on Soome-Ugri Rahvaste Noorteassotsiatsiooni (MAFUN) endine juht Oliver Looe, rahvusvaheliselt populaarse soome-ugri kultuuripealinnade liikumise algataja? Eestimaa Rahvuste Ühenduse esimees Natalia Ermakov? Narvas tegutsevad soome-ugri liikumise eestvedajad Szilárd Tibor Tóth ja Ekaterina Kuznetsova (kuigi teda mainib hiljem Heinike Heinsoo vadjalastele pühendatud peatükis)? Soome-ugri filmifestivali FUFF peakorraldaja Edina Csüllög? Nikolai Anisimov, viljakas etnoloog ja edukas muusik nii Eestis kui ka Udmurdimaal? Muš Nadii, kes on teinud suurepäraseid ilukirjandustölkaid eesti keelest udmurdi keelde? Need inimesed kuuluvad soome-ugri kogukonna tuntumate ja aktiivsemate liikmete hulka ning neid on tunnustanud Fenno-Ugria ja Eesti riik. Kuigi saavutuste portfoolio kogumine võtab aega, soovin juhtida tähelepanu, et kõige noorem inimene, keda kogu raamatus nimetatakse, on praegu 40-aastane Miina Norvik.

Aga jätkame lugemisega. Teretulnud vahelduse toob kolmas peatükk, Sven-Erik Soosaare kirjutatud „Ohustatud soome-ugri keeled eestlase silma läbi” (lk 49–59), mis on täpselt see, mida pealkiri lubab: keeleteadlase vaade uurali vähemuskeelte iseloomulikele joontele eesti keele rääkija vaatenurgast. Sellisel kujul on peatükk lihtsalt arusaadav ja tore lugemine keelehuvilistele.

Ott Kursi peatükis „Inimgeograafiline soomeugri maailm” (lk 62–77) jõuame aga tagasi kuivade andmete juurde, kus isikunimede asemel on arvud. See peatükk hõlmab erandlikult Ungarit ja Soomet, kuigi see on ainus kord, kui ma oleksin eelistanud, et seda poleks tehtud. Kaheksa lühikese lehekülje peale leiab siit kokku 155 arvu. Nii tihedalt esitatud andmed kuuluvad Vikipeediasse või ülikooliõpikusse, mitte aga populaarteaduslikku väljaandesse. Lugeja ei pea teadma Ungari

kõrguselt kaheksanda mäe nime, üheksat Karjala suuremat järve koos nende täpse pindalaga ega kõiki Soome tähtsamaid maavarasid. Seejärel pöördub lugu kummalisel kombel autori elukäigu juurde soome-ugri geograafina teismeeast praeguseni. Lugejal jääb üle imestada, miks nii.

Sissejuhatavate peatükkide järel on esitatud praeguse Venemaa uurali rahvaste arvukus aastate 1897–2020 rahvaloenduste andmetel (lk 78–79), uurali rahvaste lipud (lk 80–83) ja Külli Prillopi joonistatud keelepüü (lk 84–85).

Kuna see raamat on mõeldud laiemale soome-ugri rahvastest huvitatud auditooriumile, on sedavõrd rohke entsüklopeedilise informatsiooni paigutamine teose algusesse väga riskantne otsus. Lugeja võib kaotada huvi: tal võib hakata – palun vabandust – igav, samuti võib jääda ekslik mulje, et kõike seda on tarvis raamatu ülejäänud sisu mõistmiseks. See on tõsine probleem toimetamistöös: pea veerand kõite mahust on kulutatud millelegi, mida ei ole lugejale lubatud ja mis pole vajalik selleks, et nautida sisu, mida õigupoolest lubati.

Kuid lõpuks jõuab lugeja ikkagi selleni, mille pärast ta raamatu ostis. Kõik järgnevad 13 peatükki on pühendatud eri uurali rahvastele ja igäühes neist on teejuht, kes lugeja eest kogu teekonna vältel hoolitseb. Paljudel juhtudel on see rännak puhas rõõm.

Autoritele on ilmselt antud kirjutamiseks teatud juhiseid sisu kohta: igas peatükis on lühike sissejuhatus käsitletava rahva kohta (asuala, ülevaade ajaloost) ja isiklikke meenutusi nendega koos veedetud ajast. Kõige paremini on õnnestunud peatükid, mis põimivad fakte ja andmeid käsitletava rahva kohta autori isikliku looga ja kutsuvad lugejat nägema seda rahvast autori silme läbi. Tundsin, et olen neenetsi saanil koos Laur Vallikiviga ja õpin oma võõrustajaid tundma läbi tundra

kihutades (lk 87–105). Madis Arukask kutsus mu vepslase majja ja lisaks otse vepslase (ja tema kinnitusel ka vana aja eestlase) hinge (lk 241–261). Olin seljakotiga tudeng uitamas Soikkola poolsaarel koos isureid otsiva Eva Saarega (lk 263–283) ja mind köitis jäägitult Heinike Heinsoo võluv armastuslugu vadjalastega (lk 315–337). Osa neist ülevaadetest on hindamatud jäädvustused meie hõimlastest viimastel kümnenditel ja võiksid kindlasti lugejat pisarateni liigutada.

Unikaalne on Taisto Kalevi Raudalaise peatükk „Ingerisoomlased – rahvas, kel ei lastud kasvada rahvuseks” (lk 285–313). Kuna Raudalainen ise on ingerisoomlane, räägib ta siin omaenda rahva lugu. See ei tee teksti halvemaks, vastupidi, autor räägib ingerisoomse elust, ümberasumisest ja kiirest eestistumisest detailide ja emotsioonidega, milleks vaevalt keegi teine oleks olnud võimeline. Üks on kindel: kui lugeja ei ole Venemaa imperialistliku agressiooni austaja, siis see raamat talle seda meelepärasemaks ei tee.

Sisult kalduvad teistest kõrvale Ott Heinapuu peatükk saamidest (lk 203–215) ja Jaan Õispuu kirjutatud „Karjala lugu” (lk 217–239). Mõlemad said ülesande kirjeldada küllaltki fragmenteerunud rahvaste kogumeid. Kuigi Heinapuu tekst peegeldab lähedast arusaamist saamidest ja on nauditav, puuduvad selles viited autori isiklikele kogemustele seoses saamidega. Õispuu seevastu on valinud karjalaste ajaloo ühe perioodi – 1980. aastate lõpu ja 1990. aastad –, millega tal oli kõige rohkem kokkupuuteid, ja pühendab suurema osa peatükist aruteludele karjala ühise kirjakeele valimise – või valimata jätmise – üle. Mõlemad autorid on teinud õigustatud valiku ja neid peatükke on huvitav lugeda.

Iga peatükk sisaldab ainulaadseid ja eriti toredaid löike, aga kui raamatul on

15 autorit, kõigub kaastööde kvaliteet paratamatult. See võib johtuda erinevatest kogemustest, autorite erisugustest suhetest käsitletavate rahvastega või erinevatest arusaamadest, kuidas toimetaja esitatud tellimust täita. Jaak Prozes, kes on ainukesena kirjutanud kaks eri rahvaid käsitlevat peatükki – maridest (lk 175–185) ja ersadest-mokšadest (lk 187–201) –, annab küll pilguheite isiklikesse sidemetesse nende rahvastega ning jagab lõbusaid lugusid, kuid tema kirjutatust jääb suurem osa kajastama nende rahvaste ajalugu ja ühiskondlikke-keelise tingimusi. Selle lugemine tekitab sootumaks teistsuguse tunde kui isiklikud lood. Sama võib öelda Aado Lintropi obiugrilasi, Piret Koosa komisid ja Aivar Ruukeli udmurte puudutavate peatükkide kohta. Ka Karl Pajusalu peatükk liivlastest hoiab lugejat distant-sil: tekst algab traditsioonilise liivi randlaste perekonna aastaringi kirjeldusena, aga selle teine pool loetleb olulisi liivlasi ja kultuuritegelasi, klubisid ja organisatsioone kuni tänapäevani välja. Säärane entsüklopeediline stiil võib olla eriti kurnav neile, kes on juba veetnud aega nelja sissejuhatavat peatükki lugedes, kuna nad võivad siit leida rohkelt juba varem esitatud informatsiooni.

Sellised asjaolud panevad mõtlema tekstide toimetamistöö peale. Kui huvitav oli toimetaja raamatu sisu ja stiili ühtlustamisest? Kui palju muretses ta lugeja kogemuse pärast? Kas on näiteks mõeldud sellele, kuidas loevad käsitletud vähemusrahvaste esindajad neid puudutavaid peatükke? Mis tunne oleks neil lugeda, et nad on „kõige venestunud rahvas”? Mis tunne oleks mis tahes lugejal näha seda väidet kõigepealt komide (lk 151) ja siis ersademokšade kohta (lk 192), kuigi neil keeltel on tublisti üle 100 000 kõneleja, samal ajal kui raamatus räägitakse mitmest väljasuremise äärel olevast läänemeresoome

keelest, mille emakeelsete kõnelejate arvu aeglast langemist nullini on põhjalikult kirjeldatud?

Ka raamatu keeleteoimetamine väärrib kriitikat. Kasutatakse ilma igasuguse süsteemita nii „soomeugri” kui ka „soomeugri”. Raamatus leidub ka faktivigu: Ungari kõrgeim tipp ei ole 1015 meetrit (lk 62), Joškar-Ola ei tähenda ’ilus linn’, vaid ’punane linn’ (lk 65), riiklik haridus ei ole Udmurtias alati olnud venekeelne (lk 167) ja udmurte ei ole kutsutud voguliteks (lk 318), see on manside varasem nimetus.

Arvustuse lõpuks on jäänud veel vastamata küsimus, kas on olemas ainulaadne eestlase pilk. „Soomeugrilased eestlaste pilgu läbi” pakub argumente nii selle poolt kui ka vastu. Eestlase pilku on selgemalt aimata lähedalt: soomlase kogemus oleks vaevu võrreldav Karl Pajusalu omaga, kui ta tunneb liivi laual ära oma lapsepõlve toite. Vaevalt tunneks ungarlane, et talle on antud võimalus vaadata oma rahva minevikku samal kombel, kui Madis Arukask tundis vepslasi külastades. Aga kas peatükk samojeedide kohta tunduks vähem eestlaslik, kui selle oleks kirjutanud Laur Vallikivi asemel Eva Toulouze? Kas Aivar Ruukeli udmurdi kogemused erinevad märgatavalt Transilvaania ungarlase Miklós Demeteri omadest, kelle abikaasa on samuti udmurt? Vastus sõltub lugejast,

kui ta viitsib selle peale mõelda. Teos ise ei peatu sellel liiga pikalt ja selle tugevus peitub autorite inimlikkuses, olgu nad eestlased või mitte.

Kellele seda raamatut soovitaksin? Igaühele, keda huvitavad või kellele on südamelähedased soome-ugri vähemusrahvad. Aga soovitan raamatut käsitada albumi või soome-ugri bufeelauana, kus igaüks võib valida endale sobivaid palu. Raamat muutub tõelise võlujõu ja hindamatute teadmiste kandjaks, kuni lugeja tarvitab seda vastavalt oma maitsele ja laseb lahti eeldusest, et teos tuleb kaanest kaaneni läbi lugeda. Lisaks pakub raamat üsna täieliku üldülevaate fennougristika ja hõimuliikumise kohta.

Mõnedki raamatu autorid on parimad, kes saaksid anda sisesevaateid meie keelesugulaste ellu ja kelle kogemusi ei korda arvatavasti enam keegi. Niisiis annab see teos isegi oma nõrkustega ainulaadse kogemuse, eriti kui seda lugeda eestlase pilgu läbi. See annab keele, identiteedi, surma ja taassünni kohta unikaalse, soomeugriliku üldpildi.

BOGÁTA TIMÁR

Ingliskeelsest käsikirjast tõlkinud
OTT HEINAPUU



LÜHIKROONIKA

3. detsembril 2025 toimus Tallinnas hõimuklubi õhtu „Seto Instituut 15”. Seto Instituudi ajaloost ja praegusest tegevusest kõneles instituudi juhataja Ahto Raudoja. Setomaa koguteose uut köidet „Setomaa 3. Keel ja uuem kultuur” tutvustasid koostajad Helen Alumäe ja Karl Pajusalu. Esitleti veel kahte raamatut: Ahto Raudoja „Eesti ja vene vahel – minu lood Petserimaalt” ja Heiki Valgu „Miikse Jaanikivi ja jaani-päev”.

3. detsembril peeti Tartus Õpetatud Eesti Seltsi koosolek, kus Mihkel Braun kõneles teemal „ENSV kirjaniku sissetulek oma loometöölt: Betti Alveri stiilinäide aastatest 1944–1969”. Ettekanne tutvustas Nõukogude Eesti loovisikutele makstud honoraride süsteemi toimimist uue võimu esimesel kolmel aastakümnel. Betti Alver pidi punavõimu esimestel aastatel elatuma üksnes tõlketööst ning pärast 1950. aastal kirjanike liidust väljaviskamist kitsenesid tema teenimisvõimalused veelgi. Ent 1966. aastal ilmunud luulekogu „Tähetund” osutus müügihitiks ja tõi esmatrükilt autorile sisse üle 12 300 rubla.

12. detsembril toimus Tartus raamatu-aasta sümposium „Tarbeigavik ehk väike-trükiste varjatud maailm”. Eesti raamatu ja trükisõna juubeliaastal tuleb rääkida muu hulgas kõigist neist trükistest, mis mahult või vormistusest raamatuteks ei liigitu. Nendeks on perioodika, lendlehed, kalendrid, väitekirjad, trükitud (juhu)luule, plakatid jpm. Esinesid Kaarel Vanamölder („Mis on ja kuidas mõõta tarbeigavikku?”), Meelis Friedenthal („Academia Gustaviana/Academia

Gustavo-Carolina trükised”), Kristi Viiding („Lauluisa Kreutzwald *alma mater*’i kuldpulmas 1852”), Pärtel Piirimäe („Varauusaegsetest sõjamanifestidest”), Elle-Mari Talivee („Lendleht meie luulekirjanduse parandamiseks, 1893”) ja Juhan Kreem („Raamatutest, mida enam pole. Konspekteerimine ja kopeerimine 1520. aastate Liivimaal”). Korraldasid Underi ja Tuglase Kirjandusinstituut ja Eesti Üliõpilaste Selts.

12. detsembril peeti Eesti Kirjandusmuuseumis konverents „Meditšiin ja religioon”. Arutleti, millist rolli mängib patsiendi, aga ka arsti spirituaalne taust haigusennetuse, ravivalikute ja meditsiini-eetika seisukohalt ning kuivõrd on üldse võimalik rahvaravi, imetervendamist ja teadusmeditsiini lõimida. Esinesid Indrek Linnuste („Katkine sild meditsiini ja religiooni vahel”), Erki Lind („Põrna *yang* on nõrk: kuidas rääkida eesti keeles hiina meditsiinist”), Ülo Valk („Mantrad, muuseum ja meditsiin: tähelepanekuid Kirde-India välitöödelt”), Elo Süld („Rahvapärased uskumused islami meditsiinis: ebaus ja teaduse piiril”), Amar Annus („Muidse Lähis-Ida raviloitsude struktuur”), Anu Korb („Loitsude ja ravioskuste edasiandmine Siberi eesti kogukondades”), Mare Kõiva, Maris Kuperjanov ja Andres Kuperjanov („Püha Nikolai Imetegija kui tervendaja”), Katre Kikas („Ter-visega hakkasin mina seda päeva...” Mölder Märt Siipseni vaated tervisele ja haigusele”), Oskar Poll („Tätoveerimine kui meditsiiniline ja religioosne kogemus”), Raivo Kalle („Mesilaste spirituaalsus vaimse heaolu hoidjana”) ja Siim Sorokin („Tuulepargid ja rahvatervis? Narratiivsest kahtlusest ja umbusust”).

16.–17. detsembril korraldas Eesti Kirjandusmuuseum 69. Kreutzwaldi päevade teadusliku konverentsi „Noorus ja küpsus elus ja kunstis”. Ettekannetega esinesid Ene-Margit Tiit („Rahvastiku vananemine – kas ühiskonna küpsus või eksistentsiaalne mure?”), Risto Järv ja Mari Väina („Regilaulu ja muinasjutu sõnalisi vaateid noorusele ja vanadusele”), Sergei Troitski, Natalia Ermakov, Mare Kõiva, Nikolai Kuznetsov ja Nikolai Anisimov („Vanusemarker rahvakultuuris: vanadus ja surm kui talv”), Anastasiya Fiadotava („Lapsed ja noored perekondlikus huumoris”), Rebekka Lotman („„Ma uskusin alati et meie olemegi noorus / meist nooremaid ei tule”: vanuse kujutamine noorte nüüdisluules”), Mihhail Trunin („Venemaalise eesti luule ja räpi hiline noorus”), Saara Lotta Linno („Mitmekeelsus Valge Tüdruku loomingus: karnevalilik kväär-feminism?”), Hanna Saare („Teismeliste elulood Eesti Kultuuriloolises Arhiivis”), Triinu Ojamaa („Miks teismelised muretsesid?”), Marilyn Mägi („Teemad ja tähendused noorte elulugudes: 9.–12. klassi õpilaste eneserepresentatsioonid”), Veronika Kalmus („Platvormistunud tulevikupõlvkond: ajuvammist TI-kirjaoskuseni”), Rahel Ariel Kaur („Muutused Betti Alveri varase ja küpse luule vahel”), Kristi Viiding ja Maria-Kristiina Lotman („Nooruseta noorus: Eesti-, Liivi- ja Kuramaa aadlilaste ja -noorte kirjanduslooming varauusajal (1561–1730)”). Ivar Ivaski stipendium anti üle Livia Viitolile.

19. detsembril Underi ja Tuglase Kirjandusinstituudis toiminud seminaril pidas Piret Kruuspere ettekande „A. H. Tammsaare näidendi „Juudit” teatritseptsioon dialoogis kirjandusuurimuslike vaatenurkadega”. Ta uuris, kuhu paigutub meie draamaklassikasse kuuluv teos nii eesti piibliainelise näitekirjanduse kui ka tragöödiažanri üldpildis

ning kas ja kuidas peegeldab Tammsaare näidendi lavaretseptsioon rahvusliku kultuurimälu dünaamikat. Võrdlevalt käsitles esineja „Juuditi” lavatõlgendusi ja nende võimalikke dialoogilisi suhteid kirjandusuurimuslike käsitlustega.

12. jaanuaril 2026 toiminud Eesti Kirjandusmuuseumi seminaril pidas Irina Külmoja ettekande „Paotatud aken vanausuliste maailma”. Esineja kaasautorlusel (teised autorid olid Jelisaveta Kostandi, Oksana Palikova ja Valentina Štšadneva) on ilmunud „Eesti vanausuliste pärimuskultuuri leksikon. I: Kodu ja kodumajapidamine”. Esineja valgustas kakskeelse teatmiku koostamisel tekkinud keeleprobleeme. Kõnenäited sõnastikus on antud Eesti vanausuliste murdes, kõigil sõnaraamatu märksõnad on eestikeelsed vasted.

21. jaanuaril esines Tallinnas toiminud hõimuklubi õhtul „Soome-ugri juurtest erialadeüleses vaates” Tartu Ülikooli geeniteadlane Kristiina Tambets. Ta kõneles bioloogilise ajaloo sidumisest arheoloogia ja keeleteadusega, samuti ümbritseva keskkonnaga, mis annab inimkonnas aset leidnud oluliste sündmuste uurimisele uue kvaliteedi. Eesti asustuslooläänemeresoome ajajärgu algusest kõnelevad tolleaegsete elanike geenipärand, arheoloogilised leiud ja uurali keelepüü harude levikumuster üllatavalt sarnast lugu.

22. jaanuaril peeti Underi ja Tuglase Kirjandusinstituudis teadusseminar, kus Aira Vösa kõneles Kuramaa naisautorist Anna von Medemist. Balti naiskirjandus algab aadlidaami ja religioosse visionääri Anna von Medemi 1646. aastal ilmunud teosega „Geistlicher Jüdischer Wundbalsam” („Vaimulik juudi haavapalsam”). See oli mitmes mõttes erakordne raamat,

kuivõrd rangelt konfessionaalsel ajastul oli ilmikutel, ammu naisilmikutel, keelatud avalikkuses teoloogilistel teemadel sõna võtta.

28.–29. jaanuaril toimus Männiku Metsatalus folkloristide XX talvekonverents „Kestlikud praktikad“. Ettekannetega esinesid Maili Pilt („Eestikeelse sotsiaalse meedia tervisesuhtluse väljast: rahvameditsiin, kogemusteadmus ja ekspertsus digikeskkonnas”), Piret Voolaid („Vana-sõna kui kestlik kommunikatiivne ja loov praktika”), Anastasiya Fiadotava („Kas huumor võib olla kestlik?”), Liisi Laineste („(Isa) habemega naljad: anekdootide taaskasutus internetisuhtluses”), Kadri Vider („Potipöllumundus kestliku praktika: 2025. aasta kogumisvõistluse lugu”), Reet Hiiemäe („Taaskasutusmaagia”), Kriš Siil („Kestlikud praktikad võrguvabades majapidamistes: arhailisuse ja modernsuse piirimail”), Silvia Lotman („Jaan Eilart kui kestlikkuse folklorist”), Andreas Kalkun („„Laiad suud, sisse langenud palged ja pissokesed, wessirähmased silmad.” Saamide eestikeelsetest representatsioonidest XIX sajandil”), Mirjami Sipilä („Mitmekeelne loovus liivi liisusalmides”), Janika Oras („Seto leelo jätkusuutlikkus – öko-loogiline perspektiiv”), Giuliano Gajetti („Sustainability as Practice: Reimagining Perun in Contemporary *Rodnoverie*”) ja Urmas Sutrop („Borši metamorfoosid Lévi-Straussi kulinaarses kolmnurgas”).

Lona Pälli juhitud vestlusringis „Kuidas mõtestada kultuuripärandit kestlikkuse vaates?” osalesid Reet Hiiemäe, Ott Heina-puu, Katre Kikas ja Auli Viidalepp.

29. jaanuaril toimus Koerus eesti kirjan-duse pidunädala konverents „„Tõde ja õigus” 100“. Esinesid Rein Veidemann („A. H. Tammsaare „Tõde ja õigus” kui eesti rahvuse piibel”), Maarja Vaino („„Tõe ja õiguse” kommenteerimise vajadusest ja vajalikkusest”), Siiri Kvell („„Tõe ja õiguse” protopaikadest”) ning Maarja-Liis Mölder („Vaimse tervise teemadest läbi „Tõe ja õiguse” prisma”).

30. jaanuaril peeti Tartus kümnes ter-minipäevak „Inimene-masin-süsteem terminitöös“. Juubeliüritusel võeti vaatluse alla tehisarude ja suurte keelemudelite roll terminitöös ja laiemalt erialasuhtluses. Ettekannetega esinesid Karit Jäärats (TÜ, „Kas tehisarud räägib oskuskeelt? Tehistaip kui tugi, partner ja segaja terminitöös”), Mark Fišel (TÜ, „Kuidas liidestada terminibaase neuromasintõlkega?”), Marika Borovikova (TÜ, „Mis selle termini vaste nüüd oligi?” Tõlkeabiprogrammis kasutatav terminibaas”) ja Erki Tammiksaar (Eesti Maaülikool ja TÜ, „Teadusajaloolase vaade eestikeelse teaduse arengule ja subjektiivne tulevikuväljavaade tehisarude ajastul”). Terminipäevaku korraldasid Eesti Maaülikool, Kaitseväge Akadeemia ja Tartu Ülikool.



ÕNNITLEME

JAANUAR

1. **Antoine Chalvin**, tõlkija – 60
17. **Marju Märtson**, Emakeele Seltsi liige – 90

VEEBRUAR

6. **Taima Kiisverk**, keeleteoimetaja, Emakeele Seltsi liige – 80
19. **Fred Puss**, ajaloolane, nimeteadlane – 50



AASTAAUHINNAD 2025

KEELETEADUS

Triin Tark

„Utopistliku maailmaparandamise laboratooriumis. Tallinna õpetaja Edgar von Wahl ja rahvusvahelise abikeele liikumine” (nr 5)

KIRJANDUSTEADUS

Asko Lõhmus

„Inimese ja looduse suhte mõtestamine esseistikas. Funktsionaalne vaade eesti esseistikale” (nr 4)

KULTUURILUGU JA FOLKLORISTIKA

Tiina-Erika Friedenthal

„Milleks piibel ja kuidas seda lugeda? Pietistlikud saatesõnad ja lugemisjuhised Eesti- ja Liivimaa piiblites” (nr 8–9)

LÜHITEKST

Kärt Hella

„„Mul on olnud väga huvitav elu...” *In memoriam* Krista Aru” (nr 4)

JÄRGMISTES NUMBrites:

- Kirjanduskriitika 2024–2025
- Abe Kōbō „Daiyon kanpyōki” Agu Sisaski ja Arkadi Strugatski tõlkes
- Liivi kirjakeele võimalikust algusest
- Sugulussõnavara regilauludes



ISSN 0131-1441
e-ISSN 2346-6014

TELLIMISE
INDEKS
78167

Hind 7.00 €