

TARTU ÜLIKOOL
FILOSOOFIATEADUSKOND
Ajaloo ja arheoloogia instituut

MAREK KAHRO

**ASPEKTE EESTI TALUPOJA USULISEST MAAILMAPILDIST
17. SAJANDI LÕPUL PÕLVA KIHELKONNA NÄITEL**

Bakalaureusetöö

Juhendaja: dotsent ENN KÜNG

TARTU 2009

SISUKORD

SISSEJUHATUS.....	3
1. LUTERLUSE JA KATOLIIKLUSE KONFLIKT EESTI ALAL.....	7
1.1 LUTERLUSE VÕIDULEPÄÄS EESTI- JA LIIVIMAAL.....	7
1.2 RIIGIVÕIMU SUHTUMINE ÕIGEUSKU JA PIETISMI.....	9
1.3 LUTERLUS ROOTSI JULGEOLEKU KINDLUSTAJANA.....	10
2. EBASEADUSLIKUD MAALAADAD JA NENDE SEOS VÄÄRUSUGA.....	12
2.1 NÄITEID VÄÄRJUMALATEENISTUSTEST.....	12
2.2 PAGANLIKUD RAHVAKOGUNEMISED PÕLVAS JA RÕUGES (1689)...	13
2.3 ROOTSIAEGSED „NURGALAADAD“.....	14
3. OHVERDAMISED KRISTLIKUST JA PAGANLIKUST VAATEPUNKTIST...	17
3.1 KURAT 17. SAJANDI TALUPOJAUSUNDIS.....	17
3.2 SURNUTE AUSTAMINE.....	19
3.3 KÜLAKALMISTUD JA KABELID.....	21
3.4 OHVRIRITUAALIDE VORMID JA EESMÄRGID.....	24
4. PÜHAKUTEKULTUS.....	27
4.1 KATOLIIKLIKUD ELEMENDID RAHVAUSUS.....	27
4.2 RAHVAKALENDRI KUJUNEMINE.....	30
4.3 LEVINUMAD PÜHAKUTEPÄEVAD JA NENDE TÄHISTAMINE.....	30
4.4 MAARJAPÄEVADE TÄHISTAMINE.....	33
KOKKUVÕTE.....	37
ALLIKAS JA KIRJANDUS.....	40
SUMMARY.....	43

SISSEJUHATUS

8. septembri varahommikul 1689 oli Põlva kiriku juurde kogunenud suur hulk kohalikke talupoegi. Kokkutuleku põhjuseks oli laad, kus lisaks kauplemisele harrastati vanu rahvalikke traditsioone. Laadapidajad võisid vaid aimata, et nad tegelevad seadusevastase tegevusega, mida Rootsi kuninga alam ja õige luterlane mitte mingil juhul teha ei tohtinud.

Põhjasõja puhkedes oli Eestimaa provints olnud luterliku Rootsi võimu all juba 139 aastat, Liivimaa provints faktiliselt kolmveerand sajandit. Hoolimata asjaolust, et Põhja-Eesti kuulus 1561. aastast Rootsi koosseisu ja pääses Poolast lähtunud vastureformatsioonist, ei juurdunud riigi ametlik religioon seal valutumalt kui Lõuna-Eestis. Luterlusest sai Rootsi riigiusk alles 16. sajandi lõpukümnendil ja selle lõplik positsioon kindlustus Karl IX valitsusajal 17. sajandi alguses. Pärast Poolaga peetud sõdade lõppu sai Rootsi riik ka Eestimaa provintsi haldamisele paremini keskenduda ning vajalikke ümberkorraldusi sisse viia. Niisiis algas Põhja- ja Lõuna-Eestis luterliku usutunnistuse laiem levik üsna võrdselt stardijoonelt.

Rootsi esimene mure oli taastada lagunenenud ja laastatud kirikud ning otsida kantslitesse eesti keelt valdavad pastorid. Viimase eesmärgi täitmisele pidi kaasa aitama ka Tartu Ülikool.¹ Pakiline vajadus oli eestikeelse vaimuliku kirjanduse järele. 1620. aastate lõpus avastati, et siinsel maarahval polnud omakeelset Lutheri katekismustki ning selle õpetamine jäi puudulikuks.² Alates 1630. aastatest hakkas siiski enam ilmuma talurahva valgustamiseks mõeldud kirikukirjandust.³

Kui Liivimaa lõunaosas ehk lätlastega asustatud aladel oli Rootsi aja lõpuks rahvakeelne Piibel olemas (1689. aastal tõlkis selle läti keelde Aluksne praost Ernst Glück⁴), siis eestlased ei saanudki 17. sajandil omakeelse pühakirja täisteksti lugeda. 1680. aastate alguses oli küll Rootsi kuningas isiklikult eraldanud selle tarbeks raha, et Piibel nii põhja- kui lõuna-eesti keelde saaks tõlgitud,⁵ kuid olulise raamatu

¹ **Johan Kõpp**. Kirik ja rahvas. Sugemeid Eesti rahva vaimse palge kujunemise teelt. Lund: Eesti Vaimulik Raamat, 1959, lk 39

² **Leino Pahtma**. Heinrich Stahli „Kodu- ja käsiraamatust“ // Rootsi suurriigist Vene impeeriumisse. Artiklid // Eesti Ajalooarhiivi toimetised. 3 (10). Tartu 1998, lk 63

³ Samas, lk 64–65

⁴ **Mati Laur**. Eesti ajalugu varasel uusajal 1550–1800. Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus, 1999, lk 131

⁵ **J. Kõpp**. Kirik ja rahvas, lk 63

väljaandmise plaan takerdus esiteks keeleprobleemi taha (kas kasutada Stahli saksapärasest grammatikast või foneetilist kirjapilti) ning teiseks ei suudetud kokku leppida, kas lähtuda Piibli tõlkimisel Lutheri saksakeelsest eelkäijast või kreekakeelsest algtekstist.⁶ 17. sajandi lõpul rikastus kohalik vaimulik kirjandus siiski Uue Testamendi lõunaeeastikeelse väljaandega (1686) ning osaliselt ilmus see 1695. aastal ka põhjaeeastikeelsena ühe vaimuliku väljaande kaante vahel, ehkki valju kriitika saatel.⁷ Kui kirjandust ja pühakirja katkeid hakkas järjest juurde tekkima, tuli talupojad seda ka lugema õpetada, mis tõi sajandi teisel poolel kaasa laiema koolivõrgu tekke.

Siinkohal oleks sobilik lahti seletada segadust tekitav mõiste *luteri kirik*. Õigupoolest ei saagi rääkida ühest Eesti alal tegutsenud evangeelsest kirikust, sest luterlik kirik polnud organisatsiooniliselt ühtne.⁸ Saksa-Rooma keisririigis välja kujunenud konsistooriumikeskse territoriaalkiriku süsteem rakendus „mõõgaga välja mõõdetud“ Liivimaal ja Saaremaal. Erinevalt Rootsis tekkinud ja Eestimaal käiku läinud piiskopikesksest (episkopaalsest) süsteemist võimaldas konsistooriumikeskne territoriaalkirik ilmalikul võimul kirikuvalitsemises vabamalt kaasa rääkida.⁹ Absolutistliku Karl XI valitsusajal sätestatud kirikuseadusega (1686) lülitati ka Eesti alade kirikuorganisatsioonid Rootsi territoriaalkirikusse.¹⁰ Kuna luterluse ja rahvausundi vaheliste tulipunktide käsitlemisel kirikuorganisatsioon ja selle korraldus otsesest rolli ei mänginud,¹¹ esineb käesolevas töös mõiste *luteri kirik* mõlema evangeelse organisatsiooni koondnimetusena.

Talupoegade tõekspidamised ja levinumad usupraktikad on allikmaterjalis esitatud küll kildudena ning võimalik, et kontekstist välja rebituna, kuid nad moodustavad siiski mingi üldpildi mõistmaks talurahva usulist orientatsiooni rangelt luterlikul ajajärgul. Siinne bakalaureusetöö jätab kõrvale seni rohkem tähelepanu tõmmanud nõiaprotsessid ja 17. sajandil kõrgpunktis olnud libahundiusu,¹² et keskenduda enam nn. ohverdamistele ja luterlastele meelehärmi valmistanud katoliiklike elementide vohamisele rootsiaegses talupojausundis.

⁶ J. Kõpp. Kirik ja rahvas, lk 65

⁷ M. Laur. Eesti ajalugu varasel uusajal, lk 131

⁸ Andres Andresen. Luterlikud territoriaalkirikud Baltimaades 16.–19. sajandil. // Õpetatud Eesti Seltsi aastaraamat 2003, Tartu 2005, lk 135

⁹ Samas, lk 140

¹⁰ Samas, lk 141

¹¹ Samas, lk 144

¹² Vt. Jüri Kahk. Ristiusk, teadus ja nõiaprotsessid XVII sajandil. // Religiooni ja ateismi ajaloost Eestis. Tallinn: Eesti Raamat, 1987, lk 165

Esimene peatükk avab luterliku ja katoliikliku usutunnistuse konflikti tagamaad Eesti alal ning suhtumise teistesse luterlusega konkureerivatesse kristluse vormidesse. Järgnevalt tuleb kõne alla rootsiaegsete maalaatade seos väärusuga Kagu-Eestis aset leidnud juhtumite näitel. Kolmas peatükk keskendub nn. ohverdamistele, mille olemus avaldub läbi talupoegade suhtumise kuradisse ja surnutesse ning ühtlasi vaatleb peatükk ohvrikommete sidet katolikuaegsete kabelite ja külakalmistutega. Viimase peatüki eesmärgiks on näidata, kuidas ja mis põhjusel 17. sajandi talupojad endiselt pühakuid austasid.

Kuigi töö siht on vaadelda talupoegade usundit nende endi seisukohast, on tekstid, mis võimaldavad levinumaid usukujutelmi uurida, paraku ikkagi ilmalike ametnike või vaimulike sulest. Nende ülestähenduste eesmärgiks oli juhtida tähelepanu väärusule ning seeläbi kõrvaldada religioossed kitsaskohad. Seda kinnitavad ka Kuusalu kihelkonna pastori Johann Wolfgang Boecleri märkmed eestlaste ebausukommetest.¹³ Boecleri kolleegidest on siinse põlisrahva ebausku lahanud Urvaste kirikuõpetaja Johannes Gutsloff oma raamatus „Kurtzer Bericht...“. Vihjeid rootsiaegse rahvausundi kohta esineb ka kroonik Thomas Hiärne, vaimulike Christian Kelchi ja Johann Hornungi ning paljude vähemal määral tuntud kirikuõpetajate kirjutistes. Siia lisanduvad mitmesugused aruanded konsistoriumidele ja kirikuvisitatsiooni protokollid. Väärtuslikku teavet lisavad teemasse kohtumaterjalid, eriti nõiaprotsesside protokollid. Nõiajahtide kõrgaeg jääb aga just vaadeldavasse ajastusse. Tänu mainitud allikatele on 17. sajand esimene periood Eesti ajaloos, mis võimaldab rahvausundit põhjalikumalt ja mitmest erinevast aspektist uurida. Teema siirdeid võib leida nii ajaloos, folkloristikas, etnoloogias kui ka kirikuloos, mistõttu on sellega tegelenud mitmete erialade esindajad.

Otseselt 17. sajandi talurahva usulist maailmapilti puudutavaid uurimusi ja artikleid on seni ilmunud napilt ning need puudutavad enamasti vaid mõnda üksikut aspekti. Eesti kirikulugu ja sellega seonduvat talupojausku Rootsi ajal on põhjalikult käsitletud teoloog Johan Kõpp. Tema paguluses ilmunud „Kirik ja rahvas“ (1959) toob rootsiaegsetest allikatest hulgaliselt näiteid, mis puudutavad eestlaste

¹³ Der Einfältigen Ehsten Abergläubische Gebräuche, Weisen und Gewonheiten, 1685. Kauga aega peeti teose tegelikuks autoriks ekslikult Harju-Madise ja Risti pastorit Johann Forseliust. Kui palju „Lihtsate eestlaste ebausukommete“ tähelepanekutest pärineb Boecleri äialt, Kullamaa pastorilt Heinrich Gösekenilt, vajab veel selgitamist. – **Aivar Põldvee**. „Lihtsate eestlaste ebausukombed“ ja Johann Wolfgang Boecleri tagasitulek. Lisandusi kiriku, kirjanduse ja kommete ajaloole. // Ajalookirjutaja aeg. Koost. Piret Lotman. Tallinn: Eesti Rahvusraamatukogu, 2008, lk. 145

„väärusukombeid“, sama teemat on Kõpp riivanud aastakümneid varemgi.¹⁴ Valdkond on mõnevõrra huvi pakkunud ka teistele usutegelastele, nende seas August Westren-Dollile.¹⁵ Rahvausundi püsivamad uurijad on olnud folkloristid, kes 19. sajandi lõpul ja 20. sajandil kogutud materjali käsitlemise kõrval teevad ekskursse ka varasematesse sajanditesse. Teemasse puutuvat on käsitlenud teiste seas Uku Masing, Ivar Paulson, Eduard Laugaste ja Ülo Valk. Etnoloogia vaatepunkti esindab Lauri Vahtre, arheoloogilisi andmeid Heiki Valk. Rootsiaegset rahvausundit on uurinud veel Jüri Kahk, Maia Madar ja Elina Öpik. Hea sissejuhatuse 17. sajandi mentaliteedilukku annab Lea Kõivu magistritöö.¹⁶ Üldkäsitlustest väärib märkimist Ilmar Talve koostatud „Eesti kultuuriajalugu“, mille Rootsi aega puudutavad peatükid leidsid ka siin kasutust.

Hulk 17. sajandi rahvausundit puudutavat materjali on endiselt peidus arhiivides.¹⁷ Seda osa allikatest esindavad ka käesolevas bakalaureusetöös lahatud ametlik kirjavahetus ja inkvisitsiooniprotokoll, mille tekkepõhjuseks 1689. aastal Põlvas ja Rõuges peetud ebaseaduslikud laadad koos „väärjumala teenimisega“. Kuigi töö selgroo moodustav juhtum pole haruldane, pälvib seda peegeldav dokumentatsioon tähelepanu mitmest küljest. Muuhulgas tuleb allika väärtusena esile tõsta asjaolu, et „väärjumala teenimist“ on kirjeldanud ilmalik ametnik, mitte kirikuõpetaja. Allika „peakangelaseks“ on leitnant Nicolaus von Vettern, kes nurgalaatade pidamise jõhkvalt sekkus ning võetud positsiooni hiljem Riia kubernerile kirjutades ja Tartu õuekohtunike ees esinedes jõuliselt kaitses. Juhtum tõi kaasa ka inimohvreid ning maaseaduse vastu eksinud linnakaupmeeste valju protesti. Ühtlasi näitab allikas ilmekalt, et talupoegade väärusu ja kõlvatuse väljajuurimiskatsed võisid võtta vägagi raevukaid pöördeid ega jätnud puutumata isegi kõrgemaid seisuseid.

¹⁴ Mõnda vanadest usukommetest Liivimaal Rootsi valitsuse ajal. – Sirvilauad. Jurjev, 1902, lk. 9–20

¹⁵ Abgötterey zu Ausgang der schwedischen und Beginn der russischen Zeit. – Sitzungsberichte der Gelehrten Estnischen Gesellschaft 1925. Tartu 1926, lk. 7–25

¹⁶ **Lea Kõiv**. Johannes Gutsclaff ja tema „Lühike teade ja õpetus“. Magistritöö. Tartu 2005

¹⁷ **Heiki Valk**. Eesti 13.–17. sajandi rahvausundi allikatest, uurimisseisust ja probleemidest // Eestimaa, Liivimaa ja Lääne kristlus: Eesti-Saksa uurimusi Baltimaade kirikuloost. Kiel 1998, lk 82

1. LUTERLUSE JA KATOLIIKLUSE KONFLIKT EESTI ALAL

1.1 LUTERLUSE VÕIDULEPÄÄS EESTI- JA LIIVIMAAL

Euroopa vaimset vundamenti raputanud reformatsioon ehk usupuhastus tekitas terava vastuolu rooma-katoliku ja protestantlike usuvoolude vahel, mis kajastub selgelt ka Eesti alal Rootsi võimuperioodil. Luterluse püsijäämine nõudis 16. sajandil riigi tuge¹⁸ ning võimu ja vaimu koostöö jätkus ka järgmisel sajandil.

Luteri kirikust sai Rootsi riigikirik 1593. aastal.¹⁹ Välispoliitilise surve mõjul kujunes Rootsi riigi piirides välja täielik sallimatus katoliikluse ning mõningal määral ka teiste mitteluterlike usutunnistuste või sektide vastu.²⁰ Kõik taolised õpetused koondati kõhklematult nimetuse „väärusk“ alla.

Esimene pool sajandit Rootsi võimu all (alates 1561) kulges Põhja-Eestis rahulikult: ka Liivi sõja järel ei kiirustatud suurte ümberkorraldustega,²¹ kuigi olukord usuasjades oli masendav ja kirikuelu peaaegu puudus.²² Samas püüti juba 1560. aastatel võidelda talupoegade väärusukommete vastu.²³

Lõuna-Eesti, mis lülitati pärast Liivi sõda katoliikliku Poola valdusesse, sattus hoopis teise usukliimasse. Uue võimuga kaasnes vastureformatsioon, mida asus läbi viima Jesuiitide ordu. Rajanud 1585. a. Tartusse oma kolleegiumi, asusid jesuiidid soojendama plaani panna katoliku usk taas Põhjamaades maksma. Seetõttu ei tohtinud Liivimaa sattuda enam protestantide ega õigeusklike kätte.²⁴ Jesuiidid jutlustasid mitmel pool Lõuna-Eestis: peamiselt Tartus, Rõngus, Sangastes ja Otepääl, kuid neil oli tegemist ka Kambjas ja Põlvas.²⁵

Eestlased võtsid jesuiidi jutlustajad vastu väga soojalt: lasti end taas ristida, abielluti katoliku kiriku sakramendi järgi.²⁶ Enamasti eesti keelt valdavad ja seega maarahvaga head kontakti saanud jesuiidid ei näinud eestlasi mittekatoliiklastena,

¹⁸ **A. Andresen.** Luterlikud territoriaalkirikud, lk 136

¹⁹ **M. Laur.** Eesti ajalugu varasel uusajal, lk 119

²⁰ **Elina Õpik.** Protestantlik kirik Eestis Rootsi koloniaalvõimu perioodil // Religiooni ja ateismi ajaloost Eestis. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus, 1956, lk 82, 86

²¹ **J. Köpp.** Kirik ja rahvas, lk 72

²² Samas, lk 22–32

²³ **Olaf Sild, Vello Salo.** Lühike Eesti kirikulugu. Tartu 1995, lk 82

²⁴ **Vello Helk.** Jesuiidid Tartus 1583–1625. Vastureformatsiooni eelpost Põhja-Euroopas. Tartu: Ilmamaa, 2003, lk 57

²⁵ Samas, lk 154

²⁶ **J. Köpp.** Kirik ja rahvas, lk 17

vaid eksiteele juhitud vana usu pooldajatena.²⁷ Kuigi eestlased olevat hoidnud kangekaelselt kinni kõigest, mida kunagi omaks võetud,²⁸ mainiti palju nende alandlikkust ning kogu Euroopas ei leiduvat jesuiitide sõnutsi nii jumalakartlikku rahvast kui eestlased.²⁹ Ehkki need kiidusõnad paistavad ilmselge liialduse ja enese tegevuse õigustamisena, polegi Lõuna-Eesti talupoegade poolehoid jesuiitide vastu kuigi üllatav, kui arvestada, et protestantliku liikumisega olid 16. sajandil kokku puutunud peamiselt vaid linnades elanud eestlased³⁰ ning katoliiklikud kombed olid rahvale tuttavad.

Sõjas, mis 17. sajandi algul maad tõsiselt kurnas, jäi Poola Rootsile alla ning pärast suurema osa Liivimaa vallutamist 1625. a. ja eelkõige pärast ametlikku vaherahu 1629. a. võis Läänemere üheks võimsamaks riigiks tõusnud Rootsi hakata kogu eestlastega asustatud alal luterlikku korda sisse seadma. Rootsi kiriku autoriteet luterluses tugevnes veelgi, kui Gustav II Adolf päästis Kolmekümneaastases sõjas luterluse Saksamaal poliitilisest hävingust.³¹

Rootsi võim ilmutas konkureerivate usutunnistuste suhtes äärmuslikku vaenulikkust, võttes appi kõikvõimalikke ideoloogilisi vahendeid. Kui Liivimaa kindralsuperintendent Hermann Samson andis 1626. aastal trükis välja oma Riia toomkirikus peetud üheksa nõiajutlust, kirjutas ta raamatu eessõnas vajadusest võidelda saatana sepitsuste ja pimedade paavstiusu vastu.³² Seejuures süüdistas ta nõiduses nii paavsti kui jesuiite,³³ kelle seas olevat Samsoni sõnul eriti palju saatana käsilasi.³⁴

Nõiaprotsessid, rahvausust tugevasti mõjutatud ja vaimulike poolt väljatöötatud demonoloogiaga segatud kohtumenetlused, hoogustusid Eestis just ajal, mil Rootsi asus Poolalt võidetud Liivimaal luterlikku puhastust läbi viima. Protsesside hulk tõusis ka 17. sajandi lõpukümnendil, mil Rootsit „ähvardas“ vagadusliikumine.³⁵ Paar sajandit varem oli „nõid“ tähistanud üht ketserluse vormi, reformatsiooni järel

²⁷ **V. Helk.** Jesuiidid Tartus, lk 87

²⁸ Samas, lk 157

²⁹ Samas; **J. Köpp.** Kirik ja rahvas, lk 18

³⁰ **J. Köpp.** Kirik ja rahvas, lk 20

³¹ **Ilmar Talve.** Eesti kultuurilugu. Keskaja algusest Eesti iseseisvuseni. Tartu: Ilmamaa, 2004, lk 131

³² **J. Kahk.** Ristiusk, teadus ja nõiaprotsessid, lk 157

³³ **E. Öpik.** Protestantlik kirik Eestis, lk 96

³⁴ **J. Kahk.** Ristiusk, teadus ja nõiaprotsessid, lk 157

³⁵ Vt. **Maia Madar.** Nõiaprotsessid Eestis XVI sajandist XIX sajandini. // Religiooni ja ateismi ajaloost Eestis. Tallinn: Eesti Raamat, 1987, lk 128

hakkasid sama sõnaga teineteist vastastikku nimetama katoliiklased ja protestandid. Nõiajahtidest sai relv mõlema konfessiooni käes, et vastaseid alla suruda.³⁶

Pärast peamiselt idapoolseid Eesti alasid puudutanud Vene-Rootsi sõda (1656–1661), mis purustas kirikuid ja sundis kirikuõpetajaid põgenema, kurtis ülemkonsistoorium maapäevale, et rooma-katoliku vaimulikud käivad kerjusteks riidetatuna ning lauldes ja paludes maal ringi. See ohustavat aga rahvast, tirides väärusukombeid päevalvalgele. Tartumaal „ähvardasid“ jesuiidid oma tegevust jätkata. Samal ajal püüdis Poola oma mõju Riias taastada, mistõttu katoliiklaste kokkupuude Põhja-Liivimaaga näib realistlik.³⁷

1.2 RIIGIVÕIMU SUHTUMINE ÕIGEUSKU JA PIETISMI

Mõnevõrra pehmemalt suhtus Rootsi võim vene õigeusklikesse, keda leidis peamiselt Alutaguse kandis ja Ingerimaal. Usupraktikale oli antud küll piisavalt vabadust, kuid kirikukorraldust kontrollis siiski riigivõim ning kirikumakse maksti luteri pastoritele.³⁸ Õigeusklikke püüti luteri usu juurde tuua³⁹ ning Rootsi aja lõpul osa venelasi riigiusku ka tunnistas, kuid tegelikkuses elati siiski kreeka-katoliku või koguni „paganlike“ tavade vaimus.⁴⁰ Jõhvi ja Vaivara kihelkondade lõunapoolsed elanikud loeti olenemata usutunnistusest automaatselt luterlasteks.⁴¹ Nagu järgmistest peatükkidest selgub, kumab õigeusklikest venelaste ja luterlastest eestlaste usulistest kommetest läbi huvitavaid sarnasusi.

17. sajandi lõpul lisandus Eesti alale veel hulk õigeusklikke, nn. vanausulisi, kes 1685. a. Venemaal väljaspool seadust olevateks tunnistati ning tagakiusamise eest Peipsi läänekaldale pagesid.⁴² Vanausulised seisis juba väga tuliselt luteri usu vastu.⁴³

Veel üks Rootsi aja lõppu jääv nähtus, mis luterlikku ortodoksiat ohustas, oli katoliikluse ja protestantismi vahele tekkinud uus spiritualistlik-müstiline vöönd, mida iseloomustas võimuvastane kriitika, patsifism ja inimväärikuse toonitamine. Sellel pinnal kujunes pietism ehk vagadusliikumine. P. J. Spener oli avaldanud 1675.

³⁶ J. Kahk. Ristiusk, teadus ja nõiaprotsessid, lk 151

³⁷ J. Köpp. Kirik ja rahvas, lk 87–88

³⁸ Otto Liiv. Vene asustusest Alutagusel. Tartu: KÜ Loodus, 1928, lk 77

³⁹ Samas, lk 74

⁴⁰ Samas, lk 88

⁴¹ Samas, lk 73

⁴² Samas, lk 35

⁴³ Samas, lk 83

aastal teose „Pia desideria“ („Südamlik nõudmine“) ning tema ideed leidsid huvilisi Halles ja Leipzigis. Sealt jõudsid need Balti tudengite kaudu Liivimaale.⁴⁴ 1690. aastatel levis pietism ka Rootsis, kus seda hakati halvustavalt unistajate usuks nimetama.⁴⁵ Luterlased leidsid, et pietism pärineb inimestelt, mitte jumalalt ja seega ei saa olla tegu õige usuga.⁴⁶ Vagadusliikumise levik sundis 1693. aastal kuningat väljastama käsu kontrollida Saksamaalt tulnud koduõpetajate usulisi vaateid. Varane vagadusliikumine jõudis teadaolevalt isegi Pilistvere ja Paistu talupoegade sekka.⁴⁷ Pietismi vastu võitlemine oli Rootsi aja lõpul teiste seas Pärnu ülemkonsistoriumi tööülesandeks.⁴⁸

1.3 LUTERLUS ROOTSI JULGEOLEKU KINDLUSTAJANA

Ametliku maailmapildi kohaselt tuli hoida „õiget usku“ kogu ühiskonna eduka käekäigu nimel.⁴⁹ Hea luterlane pidi osalema jumalateenistustel ning saama osa ristimisest ja armulauast, kuid seda vaid oma kihelkonnakirikus.⁵⁰ Usaldus jumala vastu pidi olema luterlase ülim voorus.⁵¹

1677. a. Liivimaa kirikukomisjoni ettekandes kuningale teatatakse „hirmsa ebajumalakummardamise“ vohamisest talurahva seas, mis kujutab komisjoni hinnangul riigile otsest ohtu, sest eksinud hinged võisid kergelt „paavstiusu ja võõraste võimude“ poole kalduda.⁵² Ohumärke leidis küllaga. Samal aastal, kui mainitud ettekanne koostati, elasid Kanepi ja Võnnu kandi talupojad pastorite hinnangul „paganlikkuses“. ⁵³ Veel kolme aastakümne eest (1646) täheldati Põlvas, et „poola-usk“ ehk rooma-katoliku usutunnistus on seal laialt levinud.⁵⁴ Polnud muud võimalust kui „eksinud hinged“ riigi ametliku usundi ehk Lutheri õpetuse juurde tuua

⁴⁴ **I. Talve.** Eesti kultuurilugu, lk 140

⁴⁵ **Linda Oja.** „God enighet, sāmja och kärlek uti landet“. Den religiösa lagstiftningen och ambitionerna att göra goda kristna av stormakstidens svenskar. // Stat – kyrka – samhälle: der stormakstida samhällsordningen i Sverige och Östersjöprovinserna. // Acta Universitatis Stockholmiensis. Studia Baltica Stockholmiensia. Utg. av Torkel Jansson och Torbjörn Eng. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 2000, lk 27

⁴⁶ Samas, lk 61

⁴⁷ **I. Talve.** Eesti kultuurilugu, lk 140

⁴⁸ **O. Sild.** Lühike Eesti kirikulugu, lk 92

⁴⁹ **L. Oja.** God enighet, lk 17–18

⁵⁰ Samas, lk 25

⁵¹ Samas, lk 31

⁵² **J. Kahk.** Ristiusk, teadus ja nõiaprotsessid, lk 166

⁵³ **J. Köpp.** Kirik ja rahvas, lk 113

⁵⁴ Samas, lk 110

ning sellega julgeolekuriske maandada. Selles valguses vaadatuna kandsid ka talurahvakoolid riigitruu alamseisuse kasvatamise eesmärki.

Absolutistliku Karl XI valitsusajal, kui Poolaga oli sõlmitud Oliwa rahu ja ka sõda Venemaaga oli lõppenud muutusi toomata, saabus soodne aeg kirikuelu igakülgeks arendamiseks Läänemereprovintides. Mõisate reduktsiooni järel tekkisid kuninglikud pastoraadid ning kroonu mõju vaimulikele kasvas.⁵⁵ See võimaldas aga riigil usuasju paremini kontrollida ja ka talupoegadele lähemale pääseda. Tagantjärele saab öelda, et riigiusund oli ainus valdkond Eesti- ja Liivimaal, milles Rootsil õnnestus oma võimu enam-vähem täiel määral kehtestada ja märgatavaid tulemusi saavutada,⁵⁶ kuigi need tulemused avaldusid peamiselt alles järgmisel sajandil juba uue võimu kütkes.

⁵⁵ **O. Schild.** Lühike Eesti kirikulugu, lk 92

⁵⁶ **M. Laur.** Eesti ajalugu varasel uusajal, lk 128

2. EBASEADUSLIKUD MAALAADAD JA NENDE SEOS VÄÄRUSUGA

2.1 NÄITEID VÄÄRJUMALATEENISTUSTEST

Mitmepalgelise sisuga mõiste „väärjumalateenimine“ või „ebajumalakummardamine“ (*Abgöttere*) kordub 17. sajandi allikates silmapaistvalt sageli. Sellele lisanduvad luterlaste lemmikväljendid „nõidus“ ja „paavstlik ebausku“. Tallinna sinodil (1627) kurdeti, et paljud harrastavad veel väärjumalate teenimist hiites ja metsakabelites, palvetades seal ja ohverdades igasuguseid esemeid enese, oma loomade ja vara heaolu eest.⁵⁷ Liivimaa konsistoorium nõudis 1637. a. vaimulikelt, et nood selgitaks välja, kas veel ebajumalateenistusi korraldatakse ning kindlatel aegadel või laatade ajal mäekinkudele või orgudesse, kabelite või nende varemete juurde kogunetakse, et ebajumalaid kummardada ja neile ohvreid tuua.⁵⁸

Eesti- ja Liivimaast parem olukord ei valitsenud 1630. aastail ka Taani valdusse kuulunud Saaremaal. 1636. aastal märkis Taani kuninglik asehaldur Anders Bille, et lihtrahvas on suuremalt jaolt paganad, kes ei tunne jumalasõna ega püha sakramenti ning samuti leiduvat Saaremaal palju nõidasid.⁵⁹ Kaks aastat pärast Saaremaa langemist rootslaste võimu alla (1647) kurtis Eestimaa piiskop Joachim Jhering, et mõnes Saaremaa kihelkonnas toimetatakse „hirmsat väärjumalateenistust“ purustatud kabelite ja püstitatud sammaste juures, kus ohverdatakse loomade, laste ja pere eest.⁶⁰

Tartu kirikuõpetaja Pegau teatas 1655. a., et eestlaste seas on „palju nõidust, väärusku ja paavstlikku väärjumalateenistust.“⁶¹ Urvaste pastor Lythander märkis 1669. a. aruandes ülemkonsistooriumile, et kihelkonnas on harrastatud palju väärjumalate teenimist ning austatud nõidu, lausujaid, riste, puid ja pühi paiku.⁶² Liivimaa kindralkuberner E. G. Dahlbergh kirjutas 1697. a. kuningale kirja, milles heitis talupoegadele ette „hirmsat sõgedust, ignorantsi ja pimedust“: kubernerisõnol

⁵⁷ J. Köpp. Kirik ja rahvas, lk 218

⁵⁸ J. Kahk. Ristiusk, teadus ja nõiaprotsessid, lk 158

⁵⁹ Piia Pedakmäe. Nõiausust Taaniaegsel Saaremaal. // Saaremaa muuseum. Kaheaastaraamat 1997–1998. Kuressaare 1999, lk 19

⁶⁰ J. Köpp. Kirik ja rahvas, lk 255

⁶¹ Samas, lk 235

⁶² Samas, lk 112

lokkavat „paavstlik ebausku, nõidus ja teisedki patud, mille eest nüüd maad on nuheldud.“⁶³ Kindralkuberner pidas ilmselt silmas 1695–1697. a. suurt näljahäda.

Toodud näidetest selgub, et „paavstlik eausk“ paigutati sujuvalt samasse kategooriasse paganlike nähtustega, nagu looduslike pühapaikade austamine ja „lausumine“. Põhjus pole ainult selles, et paganusel ja katoliiklusel vahet teha ei tahetud, vaid ka ei osatud. Nn. ohverdamised olid nii tihedalt mitmesugustest pärimuslikest ning kristlikest elementidest läbi põimunud, et ühe eristamine teisest käis valitsevatele seisustele üle jõu.

2.2 PAGANLIKUD RAHVAKOGUNEMISED PÕLVAS JA RÕUGES (1689)

Järgnevalt olgu lühidalt kirjeldatud üht Rootsi aja lõpul Kagu-Eestis aset leidnud juhtumit, mille juurde on põhjust ka edaspidi korduvalt pöörduda.

1689. a. ussimaarjapäeval (8. september) tegi Liivimaa sillakohtunik Nicolaus von Vettern koos oma sõduritega varahommikust ringkäiku ning sattus Põlva kiriku juures pealt nägema „kuradile ohverdamist“ (*Teuffelsopfern*), mis temas suurt imestust tekitas.⁶⁴ Kui õpetaja kirikuuksed avas, oli pühakojas juba valmis pandud vaha, õlut, leiba ja muudki. Rahvast oli kiriku ümbrusesse kogunenud 6–8-aastastest lastest hallide raukadeni, mõned lausa alasti ning nad olid oma pühaduseteotusega nii ametis, et ka hoobid ega manitsused ei aidanud. Vettern andis seepeale kahele temaga kaasas olnud musketärile käsu rahvas püssipaukudega laiali ajada. Kui see õnnestus, konfiskeeris ta kolmelt „linnakodanikult“ kauba, millega nood kiriku juures äritseda püüdsid. Vettern imestas hiljem, miks Põlva pühakoja peremees pastor Andreas Lundius üldse andis „paganajõugule“ (*heidnischen Haufen*) loa jumalateotust ellu viia.⁶⁵

Pärastlõunal toimus sarnane kogunemine juba Rõuge lähedal, kus talupojad olid jõudnud end täis juua (*voll wahren*). Vettern leidis eest kaks linnakodanikku ning nendega koos ühe Riia ja ühe Venemaa kaupmehe. Viimane olevat olnud teel Riiga.⁶⁶ Vetterni hinnangul oli kohale tulnud lausa tuhandeid inimesi ning kui kaupu võõrandama ja jumalavallatut laata laiali ajama hakati, läks rüseluseks.

⁶³ J. Kõpp. Kirik ja rahvas, lk 121

⁶⁴ EAA, 278-1-XVI: 34M, l. 101. Nicolaus von Vetterni kiri Riia kubernerile 16.09.1689

⁶⁵ Samas

⁶⁶ EAA, 278-1-XVI: 34M, l. 104. Otto Reinhold Berg'i kiri kubernerile 21.10.1689

Võimuesindajate sekkumine lõppes kahe talupoja surnukspeksmisega.⁶⁷ Lisaks kaupmeeste kaubakastidele võõrandas Vettern talupoegade õllevarud, mida kogunes ligi 10 vaati.⁶⁸ Niipea, kui sillakohtunik oli ühes sõduritega lahkunud, läks „väärjumalateenimine“ ja suur jooming (*Sauferei*) täie hooga edasi.⁶⁹ Ka Kirumpää mõisnik F. von Dahlen sekkus ebaseadusliku laada pidamisse.⁷⁰ Rõuge kirikuõpetaja N. Hartung pälvis aga kaubast ilma jäänud Tartu kaupmeeste pahameele, et too oli lasknud sellisel absurdusel olukorral tekkida.⁷¹

Niisiis muutus üks varasügisene talurahva kogunemine kontrollimatuks probleemihoovuseks, mis tõmbas lisaks talupoegadele kaasa mõisnikud, vaimulikud ja kaupmehed, tekitades nende kolme seisuse vahel tõsise konflikti. Kohtusse jõudnud juhtumi taga polnud aga pelgalt juhuslik seaduserikkumine, vaid hoopis keerukamad põhjused, mis kumavad konkreetsest allikmaterjalist läbi vaid osaliselt.

2.3 ROOTSIAEGSED „NURGALAADAD“

17. sajandit iseloomustab linnakeskne kaubandussüsteem. Laadapidamine oli enamikel juhtudel lubatud vaid linnades, erilise populaarsuse saavutasid Rootsi ajal Tartu ja Riia laadad.⁷² Peamine osa maakaubandusest koondus väikekaupmeeste kätte, kelle parim võimalus oma kraamist lahti saada avanes siiski maalaatadel.⁷³ Selleks puhuks olid mõnede linnade kodanikud omandanud õiguse ka maal piiranguteta äri ajada.⁷⁴ Kuigi linnad kaubanduse alal omavahel konkureerisid, ühendasid neid ühised vastased, keda eemale tõrjuda püüti: mõisates, külates ning laatadel ringi liikuvad rändkaupmehed, kes olid sageli vene rahvusest.⁷⁵

Linn soovis olla kaubanduses igal juhul vahendaja – isegi mõisnikud ei võinud linnast ostetud kaupa omapäi talupoegadele müüa.⁷⁶ Talupoegadel endil polnud

⁶⁷ EAA, 278-1-XVI: 34M, l. Vetterni kiri Riia kubernerile 16.09.1689

⁶⁸ Vetterni hinnang. EAA, 278-1-XVI: 34M, l. Inkvisitsiooniprotokoll, mai 1690

⁶⁹ Tartu kaupmeeste väide. EAA, 278-1-XVI: 34M Inkvisitsiooniprotokoll, mai 1690

⁷⁰ EAA, 278-1-XVI: 34M Dahleni kiri 14.09.1689

⁷¹ EAA, 278-1-XVI: 34M Tartu kaupmeeste kiri Riia kubernerile 6.09.1690

⁷² **Otto Liiv**, Maakaubandusest ja ülesostust Eestis rootsi aja lõpul. // Ajalooline Ajakiri. 1. 1934, lk 8

⁷³ **M. Laur**. Eesti ajalugu varasel uusajal, lk 112–113

⁷⁴ **Arnold Soom**. Linnade võitlus maakaubanduse vastu Eestis ja Ingerimaal XVII sajandi esimesel poolel. // Ajalooline Ajakiri. 2. 1937, lk 59

⁷⁵ **I. Talve**. Eesti kultuurilugu, lk 129–130. Ehkki venelaste maal kaubitsemine oli kaupade konfiskeerimise ähvardusel keelatud, tegutsesid nad siiski, seades surve alla eriti Tartu kaupmehi. – **A. Soom**. Linnade võitlus maakaubanduse vastu, lk 71; **O. Liiv**. Maakaubandusest ja ülesostust, lk 7

⁷⁶ **O. Liiv**. Maakaubandusest ja ülesostust, lk 4

lubatud linnakodanike ametitega tegelda, seega ei tohtinud nad ka kaubitseda.⁷⁷ Igasugune „nurgalaatade“ pidamine kirikute, kabelite ja „teiste kohtade juures“ oli rangelt keelatud. Vajadusel võis kokkutuleku laialiajamiseks kasutada sõjalist jõudu ning laadal müüdavad kaubad tuli konfiskeerida ja maha müüa (*Preiszumachen*).⁷⁸ Keeldu kuuluvatvat seadust pidi ette loetama kirikukantslitest ning välja anti ka mitmeid vastavasisulisi plakateid ja patente.⁷⁹ Tegelikuses hiilisid keelust mööda nii talupojad kui ka kaupmehed. Ebaseaduslike maalaatade ehk „nurgalaatade“ tähtsus oli eriti suur kohtades, mis asusid linnast kaugel.⁸⁰ Rahvas ei piirdunud neil kokkutulekutel vaid vajalike kaupade hankimisega, mida kinnitavad ka 1689. a. vahejuhtumid Põlvas ja Rõuges.

Nicolaus von Vetterni tegutsemist jälgides tekib kiusatus tõmmata paralleele Jeesusega, kes Jeruusalemma templi patuelu agressiivselt laiali ajas (Jh 2:12–22), ehkki Vettern ei põhjenda oma teguviisi Uue Testamendiga, vaid puhtalt ilmaliku seadusandlusega. Eelnimetatud korraldust järgides sillakohtunik ka käitus ning seetõttu ei saa tema vägivaldset vahelesekumist laatadesse hukka mõista. Oma kraamist ilma jäänud Tartu kaupmehed Johan Schröder, Christian Kettler ja Carsten Müller väitsid aga ülekuulamisel Tartu õuekohtus, et nemad ei tea sellest seadusest midagi.⁸¹ Ka Jürgen Hinrich Busch pidas end vaid ebaõnne ohvriks.⁸² Schröderi ja Kettleri tõlgenduse järgi võisid sõdurid sekkuda „väärjumalateenistuste“, aga mitte laatade pidamisse. Kõigele lisaks tunnistasid nad, et maksid müügikoha eest pastorile raha (*Standtgeldt*).⁸³

Vettern teadis, et mõne aja eest oli Tartu kaupmeeste osalusel peetud laata Helme kiriku juures ning ka sealne sillakohtunik konfiskeeris kogu müüdüd kauba. Schröder, Kettler ja Müller väitsid vastu, et selliseid laatu oli samal suvel (1689) takistamatult peetud ka Räpinas ning teisteski kohtades.⁸⁴ Kolm nädalat enne sündmusi Põlvas ja Rõuges ehk lauritsapäeval toimus suurejooneline laat näiteks Moostes, millest võttis hinnanguliselt osa 3000–4000 inimest.⁸⁵ Sealtki ei puudunud „väärjumalateenistus“, rohke õllejoomine ja kauplemine. Võimuesindajad laadapidamisse ei sekkunud ning

⁷⁷ A. Soom. Linnade võitlus maakaubanduse vastu, lk 57–58

⁷⁸ EAA, 278-1-XVI: 34M Strömfeldti korraldus 7.09.1689, l. 103; 119

⁷⁹ EAA, 278-1-XVI: 34M Inkvisitsiooniprotokoll, mai 1690

⁸⁰ O. Liiv. Maakaubandusest ja ülesostust, lk 8

⁸¹ EAA, 278-1-XVI: 34M Inkvisitsiooniprotokoll, mai 1690

⁸² EAA, 278-1-XVI: 34M Tartu linnakodaniku Jürgen Hinrich Buschi kiri 22.10.1689

⁸³ EAA, 278-1-XVI: 34M, l. 123 Inkvisitsiooniprotokoll, mai 1690

⁸⁴ Samas, l. 125

⁸⁵ EAA, 278-1-XVI: 34M, l. 106. Tartu kaupmeeste väide. Kiri Riia kubernerile 6.09.1690

seetõttu polnud kohaletulnud kaupmeestel aimugi, et nad seadusevastase toiminguga tegelevad.⁸⁶

Ebaseaduslikud maalaadad, mis kujunesid sageli lärnakateks sööma- ja joomapidudeks, olid Rootsi võimuperioodil laialt levinud nähtus. 1690. a. Lääne-Nigula laadal mängis 8–12 torupilli ning joodi ära 6–8 vaati õlut.⁸⁷ Saaremaal nenditi, et hoolimata pahandusest ja korratusest, mida laadapidamine maale ja linnale toob, on tegemist vana kombega ja seda ei saa ilma kuninga loata kaotada.⁸⁸ Kõigele lisaks tekitasid Saaremaal probleeme populaarsed õllekillad, mille käigus talupojad teatud tähtpäevadel põllul joominguid korraldasid. Õllekildade näol võib tegemist olla ohvrikombetalituse jäänukiga katoliku-ajast.⁸⁹

Maalaatadel toimunud joomingud ja „pahandused“ ning mõningate maakaubandust puudutavate korralduste eiramine polnud siiski peamiseks põhjuseks, miks Rootsi võim neisse vaenulikult suhtus. Rünaku alla sattusid rahvalikud laadad, mis seostusid pühakute auks peetud tähtpäevadega. Seetõttu kandsid „nurgalaadad“ sarnaselt Saaremaa õllekildadega katoliiklikku pärandit. Laatu, millel ilmnisid selgelt katolikuaegsete kirmaste tunnused, tauniti ning nende pidamist takistati igal võimalusel. Kirikute juures korraldatud nurgalaatu püüdsid ka pastorid isiklikult ära keelata, nende seas Paistu kirikuõpetaja.⁹⁰ Talurahva jaoks olid need aga olulised sündmused, mida peeti eriti sageli suve lõpul ja sügise algul, mil põllutööde tsükkel hakkas lõppema. Lõikusaja laadad said nimetuse rahvakalendri tähtpäevalt ja kujunesid ise kalendriliseks orientiiriks.⁹¹

Kui Liivimaa kindralkuberner E. Dahlbergh nõudis 1697. a., et asehaldur piiraks Tartumaal maakaubandust,⁹² oli keelu üheks eesmärgiks tõenäoliselt laatade likvideerimine. Kuna „nurgalaadad“ kippusid säilitama „väärusku“, tuleb maakaubandusele seatud kitsenduste taga lisaks majanduslikele põhjustele näha ka usulisi impulsse.

⁸⁶ EAA, 278-1-XVI: 34M, l. 106. Tartu kaupmeeste kiri Riia kubernerile 6.09.1690

⁸⁷ J. Kõpp. Kirik ja rahvas, lk 232

⁸⁸ Samas, lk 256

⁸⁹ Samas, lk 277–278

⁹⁰ Samas, lk 232

⁹¹ Eesti rahvakalender V. Koost. Mall Hiimäe. Tallinn: Eesti Raamat, 1991, lk 58; vt. ka 4.3

⁹² O. Liiv. Maakaubandusest ja ülesostust, lk 16; Tartu raad oli juba pool sajandit varem isikliku huvi kaitseks sõdurite abil maal kaubitsejaid kimbutada püüdnud. – A. Soom. Linnade võitlus maakaubanduse vastu, lk 67

3. OHVERDAMISED KRISTLIKUST JA PAGANLIKUST VAATEPUNKTIST

3.1 KURAT 17. SAJANDI TALUPOJAUSUNDIS

Sillakohtunik Vettern nimetab laadapidajaid paganateks,⁹³ ehkki esmapilgul on raske näha, mis taolise sõnavaliku põhjustas. Paganaks on Rootsi ajal nimetatud peamiselt talupoegi, kes jäid valitsevatele seisustele silma ebakristlike rituaalide läbiviimisega või hoidsid eemale jumalateenistusest ja armulauast. 1699. a. mainitakse Suure-Jaanis isegi konkreetset paganate arvu: neid olevat kihelkonna peale kokku 31.⁹⁴ Selgusetuks jääb, kas kirikuõpetaja arvates oli seda vähe või palju.

Üks tuntumaid talupoegade paganlikkust demonstreerivaid sündmusi 17. sajandil on kahtlemata Pühajõe mäss Urvaste kihelkonnas 1642. a., mille käigus põletasid kohalikud talupojad jõe ehitatud veski, sest rajatis olevat toonud kaasa viljaikalduse.⁹⁵ Ehkki Sõmerpalu mõisa maadel toimunud sündmused kinnitavad Võhandu jõe austamist, näib selle olulisus kogu Eesti talurahva maailmapildi peegeldamise seisukohalt ülepingsutatud, sest teisi nii silmatorkavaid ja vägivallapuhanguga lõppenud väljaastumisi paganlike pühakohtade kaitseks rootsiaegsed allikad ei maini. Kindlalt võib väita vaid seda, et Pühajõel (Võhandul) ohverdati Piksele või ilmastikunähtuseks muutunud surnu vaimule⁹⁶ ning seega on tegemist hoopis teise ohverdamisvormiga Põlvas fikseeritust.

Nicolaus von Vettern ei selgita täpsemalt, mida ta kuradile ohverdamise all mõtleb. Enamasti nimetavad rootsiaegsed kirikuõpetajad ja ametnikud kõiki talupoegade rituaale ohverdamiseks, pööramata tähelepanu sellele, kas ohvrite toomine otseselt ka toimus.⁹⁷ Kuradile ohverdamise puhul on tegemist ilmselge kristliku kõnepruugiga, mis ei peegelda talupoegade sümpaatiat saatana vastu. Kuradiks või kuratlikuks võis

⁹³ EAA, 278-1-XVI: 34M, l. 101. Vetterni kiri Riia kubernerile 16.09.1689

⁹⁴ **J. Kõpp**. Kirik ja rahvas, lk 119

⁹⁵ Samas, lk 219; **Lea Kõiv**. Pilk 17. sajandi Liivimaa vaimumaailma: Johannes Gutsloff. Kurtzer Bericht vnd Vnterricht ueber die Falschheilig genandten Baeche in Liefflant Woehhanda. // Kleio. Ajaloo ajakiri. 2. 1997, lk. 9–10; **Uku Masing**. Eesti usund. Tartu: Ilmamaa, 1998, lk 40; **Eduard Laugaste**. Eesti rahvaluule. Tallinn: Valgus, 1986, lk 97. Tegemist pole üksikjuhtumiga, teateid Pühajõe ohverdamisest või selle nimel palvetamisest on teisigi, vt. **Ivar Paulson**. Vana eesti rahvausk. Usundiloolisi esseid. Tartu: Ilmamaa, 1997, lk 99

⁹⁶ **I. Paulson**. Vana eesti rahvausk, lk 100

⁹⁷ **J. Kõpp**. Kirik ja rahvas, lk 242

nimetada kõikvõimalikke pärimuslikke nähtusi, millel puudus seos ristiusuga, nende hulgas haldjad ja loodusvaimud, aga ka katoliiklikud pühakud.

Kurat on evangeelsetes ülestähendustes sage külaline, eriti 17. sajandil. Luterlikus õpetuses kuulub kuradile veelgi tähtsam positsioon kui katoliikluses.⁹⁸ Martin Luther rõhutas, et saatana olemasolus ei maksa kahelda ning kõik õnnetusjuhtumid on seletatavad tema tegevusega.⁹⁹ Kui rahvas vähegi kirikus käis, pidi ta kuradiga hästi kursis olema, sest peaaegu kõigis 17. sajandi eestikeelsetes jutlustes seda mitmekülgset karakterit ka mainitakse.¹⁰⁰ Nõiaprotsesside materjalide põhjal otsustades paistab usk kuradisse talupoegade seas samuti küllaltki levinud olevat,¹⁰¹ ehkki kirjapandu ei pruugi täielikult väljendada talupoja kujutlusi, vaid pigem inkvisiitorite omapoolset ametlikust demonoloogiast kallutatud tõlgendust.

Rahvaluules esineb kurat sageli aadlimehe või kellegi „võõra“ kujul.¹⁰² 1640. a. Karksi nõiaprotsessil tunnistas Pavel Willapulck, et ta näinud kuradit puu otsas istumas, „saksa moodi sinised riided seljas“, aasta hiljem teatas piinatud Layske Mart ühel teisel protsessil, et tal on „helesinistes saksa riietes“ isand.¹⁰³ Väga sageli mainib rahvapärimus vanakuradi tõlda, mis näib talurahva uskumustes olevat lausa kindel kuradiga kaasnev atribuut.¹⁰⁴ Vanakurja elukohta – põrgusse – paigutati ka mõisahooned.¹⁰⁵

Talupojale võõrast keskkonnast, teisest seisusest, teisest rahvusest ning teistsuguse kultuuri ja kommetega mõisnik, kes sundis teotööle, nõudis koormisi ja võis talupoega omavoliliselt karistada, oli sobiv isik ürgkurjuse omaduste kandmiseks.¹⁰⁶ Kuradi ja mõisniku kuju kokkusulamine algas tõenäoliselt just 17. sajandil.¹⁰⁷ Lisaks ksenofoobilisele reaktsioonile aitasid sellele mõnevõrra üllatuslikult kaasa Piibel, vaimulikud laulud ja kirikus peetud jutlused. Uues Testamendis ja Lutheri koraalis „Üks kindel linn ja varjupaik“ nimetatakse saatanat „maailma vürstiks“ ning ka Heinrich Stahl kasutas seda kujundit oma jutlustes.¹⁰⁸ Talupojad mõistsid vürstina

⁹⁸ **Ülo Valk.** Allilma isand: kuradi ilmumiskujud eesti rahvausus. Tartu: Eesti Rahva Muuseum, 1998, lk 33

⁹⁹ **Ülo Valk.** Kurat Euroopa usundiloos. Sissejuhatus demonoloogiasse. Tallinn: Vikerkaar, 1994, lk 72, 74

¹⁰⁰ **Ü. Valk.** Allilma isand, lk 9

¹⁰¹ **H. Valk.** Eesti rahvausundi allikatest, lk 81

¹⁰² **U. Masing.** Eesti usund, lk 102

¹⁰³ **Ü. Valk.** Allilma isand, lk 85

¹⁰⁴ Samas, lk 179

¹⁰⁵ Samas, lk 90

¹⁰⁶ Samas, lk 71–74

¹⁰⁷ Samas, lk 84

¹⁰⁸ Samas, lk 88

muidugi mõisnikku. Pastor Georg Salemanni 17. sajandil kirja pandud eestikeelne luuletus „Ni suhr on Pörgko-Möis...“ seab väga selgelt rikaste ahnuse ja põrgulikkuse vahele võrdusmärgi. Sama luuletus oli 1630. aastatel ilmunud Stahli „Käsi- ja koduraamatus“ kasutusel 18. sajandi alguseni, kantslist mahaloetuna kuulsid seda tuhanded inimesed.¹⁰⁹

Kuradi „seisus“ ei pruukinud piirduda siiski vaid aadliga. Kuigi kuradit on kujutatud nii sinise kui punasena, on eesti rahvausundis tema värvideks valdavalt must, valge ja hall, mis viitavad katolikuaegsete munkade riietusele.¹¹⁰ Deemonlikuks muutunud mälestus munkadest võib olla just luteri kirikuõpetajate tugeva negatiivse propaganda tulemus.

Kurat ilmus traditsiooniliselt ahvatleja või kiusajana, vastavalt sellele oli tema välimus kas meeldiv ja võrgutav või hirmuäratav. Saatana meeevallas võis inimene usutavasti sattuda deemonlike jõudude seksuaalse kuritarvituse ohvriks.¹¹¹ Analoogne võimalus kehtib rahvausus haldjate või metsavaimude puhul, kes võisid inimest eksitada, pakkuda ühtaegu erootilisi ahvatlusi, aga ka ähvardada.¹¹² Siin on lihtne näha kuradi kokkusulamist paganlike vaimudega. Talupojad lakkasid usaldamast ka seniseid majavaime, keda hakati pidama „kuri-vaimudeks“ ja „kodu-tontideks“,¹¹³ mida võib pidada kiriku tugevnenud mõju tagajärjeks.

Mitmed juhtumid, kus talupoeg kirikuõpetaja kuradile saadab¹¹⁴ või keeldub ristimisel kuradist sümboolselt lahti ütlemast,¹¹⁵ võisid vaimuliku ja ilmaliku võimu esindajate jaoks võimendada muljet talurahvast kui jumalakaugest ühiskonnakihist ning nõnda nähti ka „väärjumalateenistustes“ üksnes ebakristlikku sisu.

3.2 SURNUTE AUSTAMINE

„Väärjumala teenimisteks“ nimetatud tavasid esines eelkõige kirikute ja vanade katoliiklike kabelite juures. Esimeste vahetusse lähedusse jäi traditsiooniliselt ka kirikuaed, kuhu talupojad endale viimse puhkepaiga leidsid. Seetõttu kerkib küsimus, kas „väärjumalateenistustel“ ja ohverdamistel on seos kalmistuga.

¹⁰⁹ **Ü. Valk.** Allilma isand, lk 90

¹¹⁰ Samas, lk 27

¹¹¹ **Jaques Le Goff.** Keskaja Euroopa kultuur. Tallinn: Kupar, 2001, lk 225

¹¹² **I. Paulson.** Vana eesti rahvausk, lk 59

¹¹³ Samas, lk 118

¹¹⁴ **J. Köpp.** Kirik ja rahvas, lk 117, 119; **J. Kahk.** Ristiusk, teadus ja nõiaprotsessid, lk 162

¹¹⁵ Samas, lk 236–237

Hauda on rahvausundis peetud surnu uueks koduks,¹¹⁶ sugulussidemed surnute ja elavate vahel kindlustasid lahkunu normaalse „elu“ jätkumise teispoolsuses, kuid olid kasulikud ka elavatele. Surnud arvati olevat ühenduses kõrgema väega, mistõttu võisid nad aidata, aga väärsti kohtlemise korral hoopis karistada.¹¹⁷

Kuusalu pastor Johann Wolfgang Boecler kirjutab eestlaste hingedepäeva tähistamise kohta järgmist: „Hingedepäeval (2. novembril) peavad nad iga aasta lahkunud hingedele söömaega, kus nad siis igasugu söökisid valmistavad ja need söögid selleks sisseseatud ja köetud sauna või mujale tuppa põrandale panevad; selle peale läheb peremees ise hilja õhtul sinna, hoiab tuld käes ja kutsub nimepidi surnute hinged (...) sinna ja palub, et nad tuleksid ja sööksid; kui ta arvab, et nad küllalt on söönud, raiub ta piiru, millega ta tuld näidanud, ukiselävel pooleks ja annab hingedele käsu, et nad oma teed läheksid (...), kuid selle eest hoidma, et nad rukki orase peale ei astuks, juuri ei vigastaks ja selle läbi tuleval aastal viljaikaldust ei sünnitaks. Kui siis tõesti vili ikaldub, siis ajavad nad seda hingede süüks ja ütlevad, need olevat selle üle vihastanud, et neile kas mitte sugugi, ehk mitte küllalt süüa ei ole antud, ja olevat rukki orase ära tallanud, et ta mitte ei kasvaks.“¹¹⁸

Sellest 17. sajandi teise poole üleskirjutusest joonistub selgelt välja surnute ja viljakasvu vaheline seos. Talurahva uskumustes on surnute hingedele antud ülesandeks elavate viljasaagi eest hoolitsemine. Selleks tasuti neile söögi ja köetud saunaga. Kui pakutu esivanemaid ei rahuldanud, rikkusid nad tuleva aasta saagi. Hingede austamisest ja neile süüa andmisest on jälgi mitmelt poolt Eestist, sealhulgas Pärnu-Jaagupist, Saaremaalt ja Keilast,¹¹⁹ mistõttu võib järeldada, et tegemist oli laialt levinud tavaga.

Harvad polnud ka ohverdamised esivanematele. Christian Kelch kirjutas 1695. a., et ta ka ise tundis inimesi, „kellel oma kodus on olnud teatud kohad, kuhu nad õlut, piima ja igast toidust, mis nad keetnud, midagi on visanud“. Kelchile näidati veel kaeve, kuhu heideti ohvriande, et meelitada välja vihma.¹²⁰ Kambja kirikuõpetaja Adrian Virginius mainis 1678. a. kirjas ülemkonsistoriumile samuti „kodujumalaid“,

¹¹⁶ I. Paulson. Vana eesti rahvausk, lk 148

¹¹⁷ Samas, lk 152–154

¹¹⁸ Johann Wolfgang Boecler. www.folklore.ee/pubte/forselius/index.html. Ülaltoodud hingedepäeva kirjeldus kattub peaaegu sõna-sõnalt Paul Einhorni samasisulise tähelepanekuga lätlaste kohta teosest „Historia Lettica“. – A. Põldvee. „Lihtsate eestlaste ebausukombed“ ja Johann Wolfgang Boecleri tagasitulek, lk 205. Siiski pole ilmselt kahtlust, et kirjeldatu kehtib ka eesti talupoegade puhul.

¹¹⁹ J. Köpp. Kirik ja rahvas, lk 220

¹²⁰ I. Paulson. Vana eesti rahvausk, lk 87

kes elavad puudes, maa all ja tuhas.¹²¹ Tegemist võis olla kahe omavahel tihedalt seotud üleloomuliku nähtuse – koduhaldjate või surnute vaimude – austamisega. Ka haudadel ohverdati: Makita kalmistult (tänapäeva Valga- ja Tartumaa piiril) on väikeselt alalt (0,25 m²) leitud 27 münti, mis pärinevad ajavahemikust 1619–1673.¹²²

Surnute mälestuseks või lepituseks käidi vana kombe kohaselt haudadel söömas. Traditsioon, mida kohtab tänapäeval veel õigeusklike setude keskel, oli Rootsi ajal vähemalt Lõuna-Eestis elujõuline. 1673. a. fikseeriti Vastseliina kihelkonnas haul peetud sööming, 1683. a. mihklipäeval söödi ja joodi ka Urvaste kalmistul.¹²³ 1689. a. ussimaarjapäeva juhtumis mainitakse nii ametlikus kirjavahetuses kui kohtu ees Põlva ja Rõuge kiriku juures aset leidnud suurt joomingut (*Sauferey*)¹²⁴ ja suurt hulka konfiskeeritud õlut. Võimalik, et õlle tarvitamine toimus ka haudadel.

3.3 KÜLAKALMISTUD JA KABELID

Küllalt sageli pidid 17. sajandi pastorid rinda pistma ka nende „väärusu“ komponentidega, mis puudutasid surmaga seotud uskumusi ja matusekombeid.

Talupojad uskusid hauatagusesse ellu ning teise ilma,¹²⁵ kuid kristlikku ideed surnute ülestõusmisest ei tahtud omaks võtta. Üks mees, kes taolisele mõttele vastu seisis ning nõnda kirikutegelaste tähelepanu pälvis, oli 1660. aastatel Äksi kihelkonnast pärit Mõiga Tõnisi nime kandev talumees.¹²⁶ Ka Johann Wolfgang Boecleri ja ühe Tallinna pastori tähelepanekute kohaselt ei uskunud talupojad surnute ülestõusmist.¹²⁷ Need, kes ei uskunud põrgut ega ülestõusmist, ütlesid, et kes sureb, ei tõuse enam kunagi üles.¹²⁸

Kiriku vastuseisust hoolimata panid talupojad surnule kaasa mitmesuguseid esemeid, mida arvati lahkunul teispoosuses vaja minevat või millega püüti surnu hinge lepitada. Populaarsemad hauapanused olid erinevat liiki sõled (17. sajandil hakati hauda panema näiteks tähekujulisi sõlgi), sõrmused, klaashelmed, karjakellad, ripatsid, noad ja mündid. Viimaseid on rootsiaegsetelt Lõuna-Eesti kalmistutelt leitud

¹²¹ J. Kõpp. Kirik ja rahvas, lk 220

¹²² Heiki Valk. Rural cemeteries of Southern Estonia 1225–1800 A.D. Visby-Tartu 2001, lk 83

¹²³ H. Valk. Rural cemeteries, lk 82–83

¹²⁴ EAA, 278-1-XVI: 34M, l. 124; 134. Inkvisitsiooniprotokoll 1690; Tartu kaupmeeste kiri kindlarkubernerile 25.01.1690

¹²⁵ H. Valk. Rural cemeteries, lk 92

¹²⁶ J. Kahk. Ristiusk, teadus ja nõiaprotsessid, lk 161

¹²⁷ J. W. Boecler. www.folklore.ee/pubte/forselius/index.html; J. Kõpp. Kirik ja rahvas, lk 23

¹²⁸ J. Kõpp. Kirik ja rahvas, lk 117–118

üle 500, nende seas peamiselt Riia ja Liivimaa šillingid ning Rootsi vaskmündid.¹²⁹ Raha kaasapanek kuulus uskumuse juurde, mille järgi võib müntide eest hauataguses elus midagi osta, kuid need võisid hingedele ka kaitset pakkuda.¹³⁰ Sama ülesannet täitsid arvatavalt ka noad. Usutavasti kulusid majapidamistarbed, nagu nõelad, niit ja hari teises ilmas samuti marjaks ära.¹³¹ Kui surnule pandi kaasa tööriistu, peegeldasid need tõenäoliselt tema ametit, mida ta sai järgmises elus jätkata.¹³²

Kurjategijad ja sakramentide põlgajad maeti kirikuaiast väljapoole pühitsemata mulda.¹³³ Teisest küljest oli kirikuaiast eemale matmine ning kristliku tseremoonia vältimine eesti talurahva seas üsna tavapärane. Harju-, Viru- ja Läänemaa pastorid kurtsid 1697. a., et paganlikke kalmeid on „enam kui liiga palju“. Seda kinnitab ka tõik, et 17. sajandi kirikuraamatutes on matused silmnähtavalt „alaregistreeritud“. ¹³⁴ Pastor H. Göseken loendas 1694. a. oma tööpiirkonnas 13 ebakristlikku kalmet. Talupojad olevat tema noomitusele mitte matta surnuid kalmetesse vastanud, et „Maria ma (muld) kaikes paikas“. ¹³⁵ Laiuse kihelkonna õpetaja kurtis 1634. a., et talupojad ei mata kõiki surnuid kalmistule, vaid „kuhu tahavad“, isegi naaberkihelkondade surnuaedadele.¹³⁶ Ka Saaremaal matsid talupojad lahkunuid kalmetesse ja kabelivaremete juurde. Pastorite meelest polnud see mitte ainult jumalavastane tegu, vaid soodustas ka salajasi tapmisi.¹³⁷ Eriti palju matsid talupojad surnuid külakalmetesse Lõuna-Eestis. Rõuge kihelkonnas sängitati aastatel 1661–1696 kiriklikult mulda vaid 30% inimestest.¹³⁸ Üks Põlva mees olevat lasknud oma ema laiba kirikuaiast välja kaevata, et see siis vanasse kalmesse matta.¹³⁹

Kuigi kalmetesse matmise puhul ei saa kõrvale jätta uskumuslikku mõju ning asjaolu, et epideemiad ja näljahädad sundisid sängitama massiliselt surnuid ilma pastori osaluseta kirikuaiast eemale, võisid külakalmistu eelistamisele kaasa aidata ka majanduslikud põhjused. Kõigi kiriklike talituste eest tuli maksta ning taluperemehe

¹²⁹ **H. Valk.** Rural cemeteries, lk 45–59

¹³⁰ Samas, lk 80–81

¹³¹ J. W. Boecler. www.folklore.ee/pubte/forselius/index.html

¹³² **H. Valk.** Rural cemeteries, lk 81

¹³³ **J. Kõpp.** Kirik ja rahvas, lk 255, 282

¹³⁴ **J. Kahk.** Ristiusk, teadus ja nõiaprotsessid, lk 163; **H. Valk.** Rural cemeteries, lk 90

¹³⁵ **J. Kahk.** Ristiusk, teadus ja nõiaprotsessid, lk 163; **Lauri Vahtre.** Eestlase aeg: uurimus eesti rahvapärase ajaarvamise ajaloost. Tallinn: Varrak, 2000, lk 96. Väärrib tähelepanu, et talupojad seostasid maad pühaku seisuses Neitsi Maarjaga, mitte Jumalaga. Siin võib näha ka ähmaseid paralleele sarnaselt kõlava Maaemaga. Vt. ka 4.4

¹³⁶ **J. Kõpp.** Laiuse kihelkonna ajalugu, lk 129

¹³⁷ **J. Kõpp.** Kirik ja rahvas, lk 258

¹³⁸ **I. Talve.** Eesti kultuurilugu, lk 180

¹³⁹ **J. Kõpp.** Kirik ja rahvas, lk 131

või -naise surma korral tähendas see lehma, vasika või lamba loovutamist pastorile. Katoliku ajast pärinev komme keelati 1680. a. ning asendati kindla matusemaksuga.¹⁴⁰

Kui surnuid maeti kabelite vahetusse lähedusse,¹⁴¹ oli see talupoegade jaoks ikkagi pühitsetud muld, mis sest, et „ebaluterlik“.¹⁴² Seega võib kabelite juures peetud kogunemisi ja rituaale vähemalt osaliselt seostada surnute austamisega (või neil külaskäimisega), ühtlasi tähendas see võimsa üleloomuliku publiku olemasolu tähtsate toimingute läbiviimisel. Kuna kalmistu oli elavate ja surnute suhtluskohaks ning pühade ajal oli võimalik esivanemate vaimudega paremini kontakti saada,¹⁴³ võib oletada, et ka Põlva laadal taoline kommunikatsioon toimus. Sillakohtunik Vettern avastas laada varahommikul, mistõttu võis üritus alata juba öösel, kui aeg vaimudele „liiklemiseks“ soodsam.

Kahe silma vahele ei saa jätta ka tõika, et keskajal rajati kabelid ja kirikud sageli juba olemas olnud paganlikule pühapaigale, mis võimaldas lihtrahval ristiusku eeldatavasti kiiremini ja valutumalt vastu võtta. Sellele vaatamata võiks kahtluse alla seada väite, et paganlike pühapaikade austamine toimus kristluse varjus edasi ka Rootsi ajal.¹⁴⁴ Kui muistseid hiiekohti meeles peeti, polnud tegemist enam sellesama „paganasuga“, mis valitses siin enne Eesti alade ristiusustamist. Lugematu hulk allikates vilksatavaid näiteid tõestavad, et 17. sajandi rahvausundis domineeris tugev kristlik kiht, mis oli segunenud talupoja argise maagiakeskse mõtteviisi ja viljakuskultusega. Vähemalt Lõuna-Eesti traditsioonis pole sõna „kabel“ kunagi seotud ohverdamisega mittekristlikele jumalustele või pühadele loodusobjektidele.¹⁴⁵ Metsavaimudele ohverdamisest ei räägi enam ka hilisem rahvapärinus.¹⁴⁶ Võttes arvesse, et 19. sajandi talurahva maailmapilt polnud kolme sajandiga oluliselt teisenenud,¹⁴⁷ võib järeldada, et Rootsi ajaks oli nii mõnigi paganlik komme tegelikult juba kadunud.

¹⁴⁰ I. Talve. Eesti kultuurilugu, lk 139

¹⁴¹ J. Köpp. Kirik ja rahvas, lk 283

¹⁴² I. Talve. Eesti kultuurilugu, lk 139. Ka vene õigeusklikud võtsid üle külakabelite ja matmispaikade traditsioonid. – O. Liiv. Vene asustusest, lk 71–72

¹⁴³ H. Valk. Rural cemeteries, lk 84

¹⁴⁴ Vt. J. Kahk. Ristiusk, teadus ja nõiaprotsessid, lk 165

¹⁴⁵ H. Valk. Rural cemeteries, lk 25

¹⁴⁶ I. Paulson. Vana eesti rahvausk, lk 62

¹⁴⁷ H. Valk. Eesti 13.–17. sajandi rahvausundi allikatest, lk 82

3.4 OHVRIRITUAALIDE VORMID JA EESMÄRGID

Ohverdamisi esines sagedamini Lõuna-Eestis, mida katoliiklus oli pikemat aega mõjutanud. Kirikuõpetajad märkasid, et väärusuliste traditsioonide järgimiseks kogunetakse sageli „pühadele mägedele“ ehk vanade kabelite või nende varemete juurde.

1660. aastatel avastasid kirikuvisiteerijad, et suured rahvakogunemised ja ohverdamised toimuvad Harglas ja Risti kabeli lähedal. Ohverdamise kabel olnud visitatsiooni andmetel ka Rāpinas; Helmes toodi ohvreid „ühe veski juures mäe peal“.¹⁴⁸ 1647. a. tegelesid Otepää kandi talupojad väärusuliste rituaalidega risteel.¹⁴⁹ Siin on aimatavad poolakate tegevuse järelkajad: jesuiitidel oli komme ka risteedel ristiusu õpetust jagada.¹⁵⁰

Sageli viidi ohvrikommet läbi vanade katolikuaegsete või talupoegade endi püstitatud ristide või sammaste vahetus läheduses. 1698. a. püstitasid Peipsiäärsed talupojad „palgi“, mille juures ohverdati.¹⁵¹ 1683. a. kaevati ühe Sangaste talupoja peale, kellel oli „Tooma rist“ ja kes ohverdavat, aga kirikust hoidvat eemale.¹⁵² Kambjas uskusid talupojad, et Toomas hoiab katku ja teiste haiguste eest. Katkuepideemia ajal püstitati pühakule mõeldes puuristid taluvärvate ette ja aedadesse. Riste ja nendega seotud ohverdamisi täheldati muuhulgas Väike-Maarjas ja Jõhvis.¹⁵³ Tooma risti all võidi mõelda ka Antoniusele ehk Tõnisele, sigade kaitsjale, pühendatud rajatisi.¹⁵⁴

Lisaks hulgale pühakute mälestuspäevadele ohverdati ülestõusmispühade või Kristuse taevaminemispüha ajal.¹⁵⁵ Pärnu-Jaagupi kirikuõpetaja Reinerling väitis 1689. a., et tema kihelkonnas on kolm ristipäeva enne nelipühi rahvale suurema tähtsusega kui jõulud.¹⁵⁶ Paljudes kohtades tähistati ka Kristuse ihu püha (esimene neljapäev pärast nelipühi). Urvaste kihelkonnas Antslas korraldati sel puhul 1634. a. suur

¹⁴⁸ **J. Kahk.** Ristiusk, teadus ja nõiaprotsessid, lk 161

¹⁴⁹ **J. Köpp.** Kirik ja rahvas, lk 220

¹⁵⁰ **V. Helk.** Jesuiidid Tartus, lk 81

¹⁵¹ **O. Liiv.** Vene asustusest, lk 86

¹⁵² **L. Vahre.** Eestlase aeg, lk 94

¹⁵³ **J. Köpp.** Kirik ja rahvas, lk 226–227

¹⁵⁴ **Lauri Vahre.** Keskaegsete maakirikute ja -kabelite nimipühakute kajastumine Eesti rahvakultuuris // Kleio. 1. 1989, lk 39

¹⁵⁵ **J. Köpp.** Kirik ja rahvas, lk 220; **J. Kahk.** Ristiusk, teadus ja nõiaprotsessid, lk 161

¹⁵⁶ **J. Köpp.** Kirik ja rahvas, lk 231

„väärjumalateenistus“, 1680. aastate lõpul leidis suur ohverdamine aset Rõuges. Rahvast tuli kohale ka Läti aladelt ja Venemaalt.¹⁵⁷

„Ohvrite“ rolli täitsid nn. votiivkingid, mille eesmärgiks tervise tagasitoomine.¹⁵⁸ Samas pole kahtlust, et ohverdati ka viljasaagi ja kariloomade eest. Üheks ohvrituaali lahutamatuks atribuudiks oli vaha ja sellest valmistatud küünlad või kujud. Kambja kihelkonnas kogunes 1670. aastatel Prangli mõisa maadele võsastikku hulk inimesi, kes ohverdasiid vaha ja küünlaid, jooksiid alasti ümber risti ning jõid õlut ja viina.¹⁵⁹ Rõuges 1680. aastatel toimunud ohverdamistel kleebiti laua külge põlevaid küünlaid, lisaks vahale ohverdati võid, kohupiima, juustu, mune ja kooke.¹⁶⁰

Ohvriks toodi ka raha. Sammaste kabeli juurest Viljandimaal on leitud münte, mida ohverdati seal juba alates 14. sajandi lõpust, ohverdamiste tippajastuks kujunes aga 16.–17. sajand.¹⁶¹ Ka 1680. a. heideti Pilistveres Issanda ihu pühal allikasse raha, rituaaliga kaasnes söömine-joomine.¹⁶² Kui allikasse visatud killing jäi pinnale, loeti seda heaks märgiks.¹⁶³

Talurahvas armastas nähtavasti mitte ainult kirikupühade, vaid ka tavaliste jumalateenistuste või kiriklike talituste puhul ohtralt vägijooke tarbida ja kõlvatusi korda saata. 1638. a. Harju- ja Virumaal läbiviidud kirikuvisitatsiooni järel leidsid visiteerijad „mõningaid rumalaid, kes jumalasõna põlgavad, pärast jumalateenistust aga hooramisele pühenduvad“.¹⁶⁴ Ka Johann Wolfgang Boecler kurtis, et talupojad joovad end pärast armulaua käimist hullusti purju.¹⁶⁵ Siinkohal tasub märkida, et õlle tarvitamine, mis pastorite silmis paistis arutu joomisena, võis talupoegade mõtteilmas olla samuti ohvritoiming. Ohvriõlu ehk kahi oli oluline maagiline abivahend,¹⁶⁶ õllega ravitseti nii loomi kui inimesi.

Luterlikust õpetusest kõrvale kalduv tegevus oli talupoegades nii juurdunud, et isegi Eestimaa piiskopi Jheringi eestvedamisel sisse seatud karmid kiriklikud karistused (ihunuhtlus, rahatrahvid, kiriku häbipingis istumine, jalgade pakku panemine ja kirikusambas seismine)¹⁶⁷ ei suutnud olukorda parandada. Ka hilisema

¹⁵⁷ J. Kõpp. Kirik ja rahvas, lk 230

¹⁵⁸ I. Talve. Eesti kultuurilugu, lk 139; vt. näiteid tervendamisrituaalidest 4.3

¹⁵⁹ J. Kõpp. Kirik ja rahvas, lk 220

¹⁶⁰ Samas, lk 230

¹⁶¹ H. Valk. Rural cemeteries, lk 25

¹⁶² J. Kõpp. Kirik ja rahvas, lk 220

¹⁶³ Samas, lk 230

¹⁶⁴ L. Pahtma. Heinrich Stahl, lk 79

¹⁶⁵ J. W. Boecler. www.folklore.ee/pubte/forselius/index.html

¹⁶⁶ Eesti rahvakalender IV. Koost. Mall Hiiemäe. Tallinn: Eesti Raamat, 1985, lk 23; E. Laugaste. Eesti rahvaluule, lk 46

¹⁶⁷ O. Sild. Lühike Eesti kirikulugu, lk 86; L. Oja. God enighet, lk 42

Rootsi kirikuseaduse järgi tõi ebausku praktiseerimine ehk õnnistamine, ennustamine ning puude, järvede ja allikate juures ohverdamine kaasa rahatrahvi, vangistuse või ihunuhtluse.¹⁶⁸

Neli aastat pärast sündmusi Põlvas ja Rõuges (1693) andis Liivimaa kindralkuberner Jakob Johann Hastfer välja plakati vääruse vastu võitlemiseks, keelates karistuse ähvardusel ära igasuguse ohverdamise kirikute, kabelite, haudade, võsastikkude, hiite, puude ja ristide juures, teedel, põldudel, kividel, jõgedel, kaevudel „ja mujal“. Rangelt keelati ära väärusuline tegevus laatadel apostli- ja pühakutepäevade puhul. Mõisnikke ja kirikuõpetajaid kutsuti üles hävitama ohverduskohti ning kästi anda talupoegadele ristiusualast õpetust. Samuti keelati kõrtsides alkoholsete jookide müümine pühapäeviti ja pühade jumalateenistuste ajal.¹⁶⁹ Ka Saaremaal leiti, et väärjumalate kabelid, hiied ning ristiasemed tuleb hävitada, joomingud pühadel päevadel kaotada, keelata vaha ja küünalde ohverdamine ning õllekillad.¹⁷⁰

¹⁶⁸ **M. Madar.** Nõiaprotsessid Eestis, lk 131–132

¹⁶⁹ **J. Kõpp.** Kirik ja rahvas, lk 240

¹⁷⁰ Samas, lk 261

4. PÜHAKUTEKULTUS

4.1 KATOLIIKLIKUD ELEMENDID RAHVAUSUS

Kuigi riigiusundile truud ametnikud ja pastorid nimetasid talupoegi sageli paganateks, ei saa sellele vundamendile ehitada eestlaste kui antikristlaste kuvandit. Talupojad olid ristiusu olulisuse ja vajalikkusega kursis ning oma õigustest ja kohustustest kiriku ees teadlikud.

1630. a. soovisid Räpina talupojad endale oma kirikut, sest Võnnu ja Põlva pühakojad polnud piisavalt lähedal.¹⁷¹ Aastakümneid hiljem, 1695. a., nõudsid ühe Pärnu-Jaagupi küla elanikud vähemalt kabelit, sest lähim kirik jäi neist 4 penikoorma (u. 30 km) kaugusele ning kevadel ja sügisel oli sinna raske pääseda. Soovi avaldanud talupojad ei olevat aga tahtnud elada „nagu metsrahvas“ ning nad olid nõus õpetajat ka oma hobusega kohale tooma ja kõstrile palka maksma.¹⁷² Kui mitmel pool Eesti- ja Liivimaal käisid talupojad kirikus ning armulual üsna juhuslikult, võib selles osaliselt näha ka mõisnike süüd, kes ei raatsinud talupoegi isegi pühapäevaks teotööst vabastada või kurnasid nad laupäeval nii ära, et järgmisel päeval töölised kirikusse ei jõudnudki.¹⁷³ Talurahvas võis kirikust eemale hoida ka seetõttu, et uue ja „õige“ usu juurutamine tekitas lihtsalt segadust.

Talupojale jäi ilmselgelt arusaamatuks luterliku ja katoliikliku usutunnistuse erinevus, ehkki nähti kiriklike kommete välist muutust.¹⁷⁴ Leidub ka näiteid, mis tõestavad vastupidist. 1634. a. väitis Laiuse pastor, et tema kihelkonnas ei ole mingit ebausku ega kabeleid, kuid Leedi talupojad otsustasid siiski jutlusest eemale hoida, sest kirikuõpetaja polevat „nende usku“.¹⁷⁵ Tegemist on tähelepanuväärse signaaliga talurahva seast, mis võib osutada, et juba 1630. aastatel hoomati erinevust luterluse ja katoliikluse vahel ning talupojad pidasid „oma usuks“ just viimast.

¹⁷¹ M. Laur. Eesti ajalugu varasel uusajal, lk 125

¹⁷² J. Köpp. Kirik ja rahvas, lk 122–123

¹⁷³ J. Köpp. Laiuse kihelkonna ajalugu, lk 124

¹⁷⁴ E. Öpik. Protestantlik kirik Eestis, lk 93. Sama panid tähele juba jesuiidid, kelle arvates maarahvas ei suutvat katoliikliku ja protestantliku preestri vahel vahet teha. – V. Helk. Jesuiidid Tartus, lk 44

¹⁷⁵ J. Köpp. Laiuse kihelkonna ajalugu, lk 140

Lõuna-Eestis olid katoliiklikud nähtused eriti silmapaistvad, seda just Poola võimu ajal tegutsenud Jesuiitide ordu tõttu.¹⁷⁶ Jesuiidid kasutasid eestlaste ebausklikkust oskuslikult ära.¹⁷⁷ 16. sajandi lõpul tõid inimesed kirikusse leiba, soola, piima, võid, vaha ja küünlaid, et preester neid õnnistaks.¹⁷⁸ Vaimulikke kutsuti õnnistama ka majapidamist ja koduloomi, põlde ja tööriistu, lootuses kindlustada viljakus ning tulu. Vahel käidi koguni kotitäie mullaga preestri juures, et siis õnnistust saanud muld põllule tagasi puistata. Pühitsetud veega keedeti toitugi.¹⁷⁹ Haiguste raviks lugesid preestrid eespalvet, andsid armulaualeiba ja segasid pühitsetud vett joogi sisse.¹⁸⁰ Tõbede eemaletõrjumiseks piisas teinekord ka vahast tallekujude kandmisest ja pühitsetud veega pritsimisest.¹⁸¹ Selliste tegudega suutsid katoliiklased tagada endale truu järgijaskonna. Inertsist järgisid talupojad nähtut-kogetut veel põlvkondi hiljemgi.

Luterlikele kirikuõpetajatele oli taoline usuline populism vastuvõetamatu, kuid kirikuõpetaja poolt õnnistatut kasutati ravitsemiseks täie hooga 17. sajandi lõpuni. Armulaual saadud veini tilgutasid talupojad mõnikord oma rätikusse, et seda hiljem ravitsemisel kasutada, „nõidumise“ tarbeks varastati altariilt ka leiba.¹⁸²

Ehkki mitmel pool oli kirikus ja armulaual käimine võrdlemisi loid, võis Rootsi aja lõpul näha märke olukorra paranemisest.¹⁸³ Armulaua suhteline populaarsus võib peituda katoliku-ajast jäänud arusaamas altari pühadusest ning püha õhtusöömaaja üleloomulikkusest. Armulauas nähti maagilist väge, mis selle sakramendi talupoegadele vastuvõetavamaks tegi.¹⁸⁴ Juba jesuiitidele jäi mulje, et talupojad mõistavad kiriklike tseremooniade tähendust.¹⁸⁵

Katoliku kirikus oli missa ja liturgia olulisem kui jumalasõna seletamine,¹⁸⁶ luteri kirikus valitses vastupidine olukord. Luterlikul jumalateenistusel kuulub keskne koht jumala sõnale ja selle seletamisele.¹⁸⁷ Rootsi kirikupoliitika oli suunatud eelkõige talurahva usulisele harimisele, mistõttu ei pandud ka kirikuvisitatsioonidel suurt rõhku

¹⁷⁶ Vt. ka 1.1

¹⁷⁷ **V. Helk.** Jesuiidid Tartus, lk 41

¹⁷⁸ Uulu külas Pärnu piirkonnas peeti veel 1677. a. pühaks esemeks pühitsetud vahaküünalt, mis pärinenud Poola ajast – **J. Köpp.** Kirik ja rahvas, lk 228

¹⁷⁹ **O. Sild.** Lühike Eesti kirikulugu, lk 74–75

¹⁸⁰ **J. Köpp.** Kirik ja rahvas, lk 18

¹⁸¹ **V. Helk.** Jesuiidid Tartus, lk 88

¹⁸² J. W. Boecler. www.folklore.ee/pubte/forselius/index.html

¹⁸³ **J. Köpp.** Kirik ja rahvas, lk 110–112

¹⁸⁴ Samas, lk 100

¹⁸⁵ **V. Helk.** Jesuiidid Tartus, lk 154

¹⁸⁶ **I. Talve.** Eesti kultuurilugu, lk 102

¹⁸⁷ **L. Oja.** God enighet, lk. 47

kiriklike rituaalide õigele läbiviimisele.¹⁸⁸ Talupojad pidasid aga tseremooniat ja kõikvõimalikku tegevusmaagiast tähtsaks.

Hiiglaslik katoliku aja pärand, millega Rootsi võim kimpu jäi, oli mitmekesine pühakute plejaad. Riigivõimu seisukohalt tähendas „ebajumalate“ kummardamine jumala solvamist. Hertsog Karl (Karl IX) leidis 17. sajandi algul, et pühakute austamine on väär, sest tegemist oli ju vaid inimestega.¹⁸⁹

Üldtuntud arvamuse kohaselt vahetas pühakute kultus keskajal välja paganliku haldjate austamise.¹⁹⁰ Kristlikele pühakutele delegeeriti üleloomulike olendite ja loodusvaimude omadused ning ülesanded. Seejuures omistati neile vaid „head“ küljed, varasemate ambivalentsete haldjate negatiivsed jooned koondusid kuradi kujusse. 17. sajandil see protsess tõenäoliselt hoogustus.¹⁹¹ Lutheri õpetus jättis pühakute austamise kõrvale, andmata midagi asemele. Talupoegadel oli sellega raske leppida ning pühakute meelespidamine ei lakanud kuni Rootsi aja lõpuni.

Maagiaale orienteeritud uskumused kajastasid talurahva praktilisi ning eluks hädavajalikke sihte. Lisaks põllu ja kariloomade edenemisele tuli kindlustada enese hea tervislik seisund, mis sõltus looduses ringi liikuvatest üleloomulikest vägedest ning pühakute soosingust. Tervis oli talupojale eelkõige majanduslik väärtus.¹⁹² Ravitsemiseks mõeldud „nõiasõnad“ sisaldasid aga tihti segast kombinatsiooni kirikupalvetest ja pühakute nimedest.¹⁹³ Kontakti loomine pühakutega oli nähtavasti lihtsam kui pöörduda hädas suure abstraktse jumala poole. Rootsi kirikupoliitika eesmärk oli seda olukorda muuta ning kallutada rahvast enam puhta jumalasu suunas. Pühakute tagant kumavad haldjad ei kinnita talupoegade säilinud „paganlikkust“. Rahvausund on arenev ja paindlik süsteem, mis ei allu rangetele dogmadele ega tee sageli ka üleloomulike olendite vahel vahet.¹⁹⁴ Talupoja jaoks oli oluline nende funktsioon, mitte vorm.

¹⁸⁸ L. Pahtma. Heinrich Stahl, lk 80

¹⁸⁹ L. Oja. God enighet, lk 28

¹⁹⁰ E. Öpik. Protestantlik kirik Eestis, lk 93

¹⁹¹ I. Paulson. Vana eesti rahvausk, lk 118; vt. ka 3.1

¹⁹² I. Paulson. Vana eesti rahvausk, lk 158

¹⁹³ J. Kahk. Ristiusk, teadus ja nõiaprotsessid, lk 150

¹⁹⁴ I. Paulson. Vana eesti rahvausk, lk 110

4.2 RAHVAKALENDRI KUJUNEMINE

Pärimuslik ajaarvamise süsteem, mida nüüdisajal rahvakalendriks nimetatakse, on sisult põllumajanduslik ja vormilt kiriklik, ehkki selle juured ulatuvad juba eelkristlikku aega. Enamik suurtest usupühadest olid keskajal olnud paganlike pühade järglased ning tihedas seoses loodusliku ajaringiga.¹⁹⁵ Siiski pole liialdus öelda, et meie rahvakalender on ikkagi katoliiklik, sest talupoegade vanad tavad koondusid just pühakupäevade ümber. Luterlus uusi pühasid ei lisanud.¹⁹⁶

Kalender ja selle tähtpäevad olid Rootsi ajal veel suulise pärimuse koostisosaks. Esimene teadaolev trükitud kalender nägi ilmavalgust alles 1731. a. Tallinnas.¹⁹⁷ Talupojakalender polnud seega ühtselt normeeritud, mistõttu on nähtavad ka suured paikkondlikud erinevused.¹⁹⁸ Rahvalikku ajaarvamist ei ole võimalik lahutada talupoja majandusaastast: tähtpäevade kombed (keelud, soovitusel, rituaalid) olid välja kujunenud tulu saamise ja viljakuse kindlustamise eesmärgil.¹⁹⁹

Rootsi seadusandlus püüdis võidelda ebaõigete pühade pidamisega ning ka „õigeid“ pühasid ei võinud tähistada pidude ja joomingutega, vaid ainult kirikuskäimisega.²⁰⁰

4.3 LEVINUMAD PÜHAKUTE PÄEVAD JA NENDE TÄHISTAMINE

Talupojad austasid ja armastasid katoliku pühakuid, lisaks kirikute nimipühakute kultusele ning mälestuspäevadele reedab seda pühakute mugandatud nimekujude levik maarahva seas.²⁰¹ Ühtlasi näitavad loetletud pühakulembuse tunnused, et keskaegne kiriklik propaganda oli vilja kandnud. Kõik pühakud polnud siiski üle kogu maa tuntud ja meeles peetud, näiteks meremeeste kaitsja Nikolaus oli loomulikult populaarsem rannikualal, Jeesuse vanaema Anna aga vaid Lõuna-Eestis.²⁰²

Kuigi rahvakalendri tähtpäevad olid eeskätt põllumajandusliku tsükli pidepunktid, usuti ka nendega seotud pühakute vägevusse. Mihkli kihelkonnas peeti 23 erinevat

¹⁹⁵ J. Le Goff, Keskaja Euroopa kultuur, lk 254–255

¹⁹⁶ L. Vahre, Eestlase aeg, lk 73

¹⁹⁷ Eesti rahvakalender I. Koost. Selma Läht. Tallinn: Eesti Raamat, 1970, lk 5

¹⁹⁸ Samas, lk 6

¹⁹⁹ I. Paulson, Vana eesti rahvausk, lk 158

²⁰⁰ L. Oja, God enighet, lk 25

²⁰¹ L. Vahre, Keskaegsete maakirikute ja -kabelite nimipühakute kajastumine, lk 38

²⁰² Samas, lk 42–43

pühakupäeva, sest talupoegade sõnul „on see olnud ikka üks vana usk“.²⁰³ Mitmes Saaremaa kihelkonnas oli eripühasid, mil kirikuõpetajad katoliku kiriku nimepäeval jutlustasid. 1670. aastatel tehti seda Maarja-Magdaleena päeval Kärilas, jaagupipäeval Pühas, mardipäeval Valjalas, kusjuures rahvale seletati seal ka piiblisalmi.²⁰⁴ Pärnu-Jaagupi inimesed pühitsesid veel Rootsi aja lõpulgi (1697) „üht päeva pühaku auks“. Pühakutele anti töötus, mida õpetati ka lastele. Kui kirikuõpetaja töötuseandjaid armulauale võtta ei tahtnud, teatasid mõned talupojad, et ennem loobuvad nad armulauast kui oma traditsioonist.²⁰⁵

Tõnisepäeval (17. jaanuar) leidsid suured ohverdamised aset Mihklis ja Lihulas. Urvaste kihelkonnas Vaabinas ohverdati 1647. a. ühe kabeli juures seapäid,²⁰⁶ mis paljastab fakti, et ka 17. sajandi keskel oli Tõnis (Antonius) küllalt tuntud sigade kaitsepatroon. Pilistveres pidasid talupojad samal päeval lehmalaudas söömingut ning toitu jagati ka loomadega.²⁰⁷

Jüripäevale nime andnud Pühale Jürile oli 1683. a. visitatsiooni andmetel pühendatud vana kabeliase Urvaste kihelkonnas Antslas, kus viidi läbi ka rahvalikke rituaale.²⁰⁸ Pärnu-Jaagupis jüripäeval tööd ei tehtud, pühakut peeti meeles söökide-jookidega.²⁰⁹

Väga oluline püha, mida maarahvas tähistada ei unustanud, oli suvise pööripäevaga kokku sulanud Ristija Johannese sünnipäev ehk jaanipäev. Eesti talurahva jaoks kuulus Ristija Johannes kõige hinnatumate pühakute hulka.²¹⁰ 1640. a. Halliste ja Karksi kirikuvisitatsiooni järel kaevatakse, et „paganausu peod“ jaaniöödel Annemäel üle käte minevat ja rahvas seal pööraselt möllavat. Ühtlasi anti Karksi lossi valdajale trahvi ähvardusel käsk, et Annemäe kabel hävitataks ja jälgitaks, et rahvas sinna enam öösiti pidutsema ei koguneks.²¹¹ 1660. aastatel võttis Tormas vana kabeliaseme juures vabadikunaine Ann jaanipäeviti ohvreid vastu.²¹²

Omapärast jaanipäevarituaali kirjeldati 1667. a. Maarja-Magdaleena kihelkonnas. Jaanilaupäeval istusid tule lähedal kivi peal kolm lesknaist. Üks neist, keda allikas nimetatakse ülimaks (*die fürnehmste*), võttis haigetelt ohvriande vastu otsekui

²⁰³ J. Kõpp. Kirik ja rahvas, lk 227

²⁰⁴ Samas, lk 279

²⁰⁵ Samas, lk 231

²⁰⁶ Samas, lk 227

²⁰⁷ Samas, lk 228

²⁰⁸ Samas, lk 229

²⁰⁹ Samas, lk 231

²¹⁰ L. Vahre. Keskaegsete maakirikute ja -kabelite nimipühakute kajastumine, lk 39

²¹¹ Eesti rahvakalender IV, lk 23

²¹² J. Kahk. Ristiusk, teadus ja nõiaprotsessid, lk 159

preestrinna. Teised kaks valmistasid vaha. Haiged inimesed köitsid vahast paelad keha ümber, käisid kolm korda ümber tule, õllekapp käes ja ütlesid: „Oh aita, püha Johannes!“ Seejärel andsid nad vahapaelad keha ümber ülimale naisele, kes lasi haigetel paelu suudelda. Edasi põletati need kivi peal ära, haige jõi kapast ja andis jooginõu naisele, misjärel viimane tegi 3 ristimärki ja valas 3 korda õlut sama kivi juures järgmiste sõnade saatel: „Aita püha kallis Johannes nende terveks tegevate rohtude läbi seda naist (või meest)“. Lõpetuseks jõid kõik lesknaised kapast sõõmu õlut. Rituaali viidi läbi sisemise haiguse puhul, välise häda korral piisas vahaküünla tegemisest ja selle põletamisest vigase liikme kohal. Üht vigaste jalgadega naist kanti kolm korda ümber tule koos vahaküünlaga, mille üks ots oli inimese jala sarnaseks tehtud. Kui haige terveneks, pidi ta igal jaaniõhtul samas kohas tänuohvri – vahast inimese kuju või vahaküünla – tooma.²¹³ Ravi eesmärgil toimusid jaanipäevaohverdused ka Palamusel (1680).²¹⁴

Risti kihelkonnas kogunesid talupojad teisel pühapäeval pärast Peetri-Paavli päeva (29. juuni) kiriku juurde, et seal juua, mängida ja tantsida. Kohapeal müüdi ka õlut ja viina.²¹⁵

Maarja-Magdaleena päeval (22. juuli), mida Kambjas Loojapäevaks nimetati, kogunes Võnnu kihelkonnas Kastres rahvas vana kabeli juurde „tervendamiseansile“. Rituaali tarvikute nimekirja kuulusid „vanad puust väärjumalad“ (ilmselt pühakute kujud), vahaküünlad ja vaha. Maarja-Magdaleena kultusega oli seotud ka Looja Kirik (endise kiriku või kabeli ase) Antsla Õökülas, kus üks naine ohvriande õnnistas. Püha tunti ka Saaremaal.²¹⁶

1680. a. jaagupipäeval (25. juulil) käis Võnnu kihelkonnas varahommikul rahvas alasti ümber kiriku, ohverdades vahast loomi.²¹⁷ 1683. a. peeti Neitsi Maarja ema Anna mälestuspäeval (26. juulil) Rõngus Pallamaa külas „ühel ebausuga paigal“ koosolekut, mida püüdsid takistada väljasaadetud ratsanikud. Halliste ja Karksi kihelkondades peeti sel päeval ka laatu.²¹⁸

Lääne-Nigula ja Simuna-Paasvere Laurentiusele pühendatud kabelid olid 17. sajandi keskel lausa midagi palverännaku kohtade sarnast. 1660. aastail ohverdasiid

²¹³ J. Köpp. Kirik ja rahvas, lk 224–225

²¹⁴ Samas, lk 225

²¹⁵ Samas, lk 226

²¹⁶ Samas, lk 223–224

²¹⁷ Samas, lk 226

²¹⁸ Eesti rahvakalender IV, lk 270–271

Vastseliinas talupojad puust kujule või pildile.²¹⁹ Lauritsapäeval või Laurentiuse kabelite juures ohverdati veel Hallistes, Võnnus, Mihklis, Simunas ja Nõos. 1634. a. lauritsapäeval toimus suur ebajumalateenistus Kauksis (Kaugositz). Seal olid inimesed pastori sõnul põlvili roomates ohvreid toonud.²²⁰

Pärtlipäeval (28. august) annetati Palamusel kirikule vahast pärgi,²²¹ Pärnu-Jaagupis sel päeval tööd ei tehtud.²²² Kadripäeval (25. november) ohverdati lammaste kaitsjannale Rāpinas ja Helme Holdres, ka Muhus tuldi sel päeval kokku.²²³ 1700. aastast pärineb teade, et kõigi pühakute päeval (1. november) annetati Keilas pühakutele toitu.²²⁴

Toodud näidete kaugeltki mitte ammendav loetelu kinnitab veelkord pühakute keskset kohta rootsiaegses talupojausundis. Korduvad elemendid – ohvriande vastu võtvad ravitsejad (lesknaised, vanaeided), vahakujude valmistamine, küünalde kandmine, pealeloetud nõiasõnadega õlu, pühaku nime nimetamine, alasti ja põlvedel ringiroomamine, ümber kabeli või risti käimine jne – osutavad kindlatele usundilistele rituaalidele, mis püüdsid järele aimata katoliiklikku liturgiat.

4.4 MAARJAPÄEVADE TÄHISTAMINE

Jeesuse ema Neitsi Maarja oli Eesti talurahva seas veel 17. sajandilgi populaarne pühak. Keskajal katoliku vaimulike poolt Maarjale pühendatud kirikuid ja kabeleid on Eesti alal teada üle kahekümne²²⁵ ning nende mõju ulatus sügavale talupoegade kihti. Jumalaema nimi on salvestunud mitmetes Eesti toponüümides: Väike-Maarja, Suure-Maarja (Ambla), Märjamaa, samuti taimeliikide nimetustes: maarjalill, maarjasõnajalg, maarjahein, maarjalepp. Ilmselt ei tasu kahelda, et ka Mari-nimelisi naisi leidis talurahva seas märkimisväärne hulk.

Väga tugevasti mõjutas Neitsi Maarja kultus rahvakalendrit. Ühes Mihkli kihelkonna visitatsiooniprotokollis (1694) märgitakse päevadena, mil rahvas ei tööta, „kõik kalendris leiduvad maarjapäevad“.²²⁶ Traditsiooniliste Maarjaga seotud päevade

²¹⁹ J. Köpp. Kirik ja rahvas, lk 228–229; J. Kahk. Ristiusk, teadus ja nõiaprotsessid, lk 161

²²⁰ Eesti rahvakalender V, lk 24

²²¹ J. Köpp. Kirik ja rahvas, lk 227

²²² Samas, lk 226

²²³ Samas, lk 228

²²⁴ Samas, lk 220

²²⁵ L. Vahre. Keskaegsete maakirikute ja -kabelite nimipühakute kajastumine, lk 39

²²⁶ Eesti rahvakalender IV, lk 190

hulka kuuluvad küünla(maarja)päev (2. veebruar), paastumaarjapäev (25. märts), heinamaarjapäev (2. juuli), rukkimaarjapäev (15. august), ussimaarjapäev (8. september), leemetimaarjapäev (21. november) ja nigulamaarjapäev (8. detsember).²²⁷ Silmatorkavamalt tähistati suviseid-sügisesi maarjapäevi, kuid rahvakogunemisi toimus ka kevadel. Paastumaarjapäeval korraldati Paistus 17. sajandi teisel poolel ning vahest varemgi laatu, mille käigus asetati kirikualtarile vahast voolitud käsi ja teisi esemeid. Rahvas palus, et pastor neile sel päeval jutlust peaks.²²⁸

Jeesuse ema täitis „ebajumala“ rolli Viru-Nigulas läbi kogu Rootsi aja korraldatud „väärjumalateenistustel“.²²⁹ Maarja katsumise päeval (heinamaarjapäeval) tuli sealse kabeli juurde koguni Venemaalt inimesi abi otsima. Käidi kolm korda ümber kabeli, ohverdati „väikseid lapsi ja laste särke“, süüdati vahaküünlaid ning naised, kes endale last soovisid, valmistasid tema vahast kuju.²³⁰ Tõenäoliselt selliseid lapsekujusid ohverdatigi. Mõned inimesed lebasid kabelis, roomasid põlvili ja paljalt ümber suure kivi ning tõid söögiohvreid endi ja oma kariloomade tervise nimel.²³¹ Sellest kirjeldusest nähtub, et Maarja emalikkus ning samaaegne imeline neitsilikkus julgustas Eesti talunaisi temalt ka viljatuse puhul abi otsima.

Oluline Maarja-kummardamise keskus asus Kuremäel, kus toimusid Rootsi aja lõpuni talurahva spontaansed jumalateenistused. Pühapaika austasid esialgu vaid eestlased, kuid selle tundus jõudis ka õigeusklike venelasteni.²³² 1698. a. teatas Jõhvi visitatsiooniprotokoll kooskäimisest Kuremäel hoolimata kubermanguvalitsuse käsust, mille kohaselt tuli taolised kogunemised sõduritega laiali ajada.²³³ 15. augustil peeti seal traditsiooniliselt ebausupidu koos Venemaalt saabunud inimestega.²³⁴ Lagunenud kabeli juures ohverdati, joodi, tantsiti ja kakeldi.²³⁵

15. augustit tähistatakse kiriklikult Maarja surma- ja taevaminekupühana. Tähtpäev tuleb Euroopas esile 13. sajandil,²³⁶ eesti rahvakalendris nimetatakse seda

²²⁷ Kirikukalendris vastavalt Maarja puhastamise, kuulutamise, koduotsimise (katsumise), taevaminemise, sündimise, esitlemise ja eostamise päev. Setud on tähistanud ka Maarja palvapäeva (1. okt.) ja kaasanimaarjapäeva (22. okt.)

²²⁸ J. Kõpp. Kirik ja rahvas, lk 221

²²⁹ O. Liiv. Vene asustusest, lk 81

²³⁰ J. Kõpp. Kirik ja rahvas, lk 222–223

²³¹ Eesti rahvakalender IV, lk 191

²³² O. Liiv. Vene asustusest, lk 71. Praegu asub Kuremäel vene-õigeuskuliste Püha Jumalaema Unumise nunnaklooster.

²³³ J. Kahk. Ristiusk, teadus ja nõiaprotsessid, lk 166; Eesti rahvakalender V, lk 58

²³⁴ O. Liiv. Vene asustusest, lk 82

²³⁵ J. Kahk. Ristiusk, teadus ja nõiaprotsessid, lk 164

²³⁶ J. Le Goff. Keskaja Euroopa kultuur, lk 255

rukkimaarjapäevaks ning suureks maarjapäevaks.²³⁷ Sel päeval ohverdati Paistus 1668. a. vahatükke ja „teisi ohvriande“, mis paigutati kirikus altarile. Midagi sarnast nähti ka Helme pühakoja juures.²³⁸ Pärnu-Jaagupi kihelkonna inimesed Maarja taevaminemispäeval tööd teha ei sõandanud.²³⁹

Viru-Nigulas roomasid haiged põlvili ja istusid kabelis, keerutasid raha ümber pea ja viskasid selle altarile, paarkümmend inimest käis vahaküünaldega ümber altari, pimedad viskasid punast lõnga kõrgele. Ka Rõngus oli rukkimaarjapäev ohverdamise päev, kord fikseeriti rahvakogunemine ühe tee ääres seisnud risti juures kiriku lähedal.²⁴⁰ Põhja-Lätis Umurga kirikusse ebausuhvrite toomine oli põhjuseks, miks suure maarjapäeva tähistamine seal 1637. a. keelati.²⁴¹

Põlvas sillakohtunik Vetternit hämmastanud „väärjumalateenistus“ polnud samuti muud, kui jumalaema mälestuseks peetud pidu, mida kinnitab tõik, et Põlva kirik oli pühitsetud Maarjale.²⁴² Eestimaised „Notre-Dame'id“ ehk Neitsi Maarjale pühendatud pühakojad asuvad veel näiteks Nissis, Jõelähtmes, Pöides, Märjamaal, Vigalas, Amblas, Väike-Maarjas ja Otepääl, aga ka Rõuges.²⁴³ Lisaks Põlvale ja Rõugele on ussimaarjapäeval kiriku juures toimunud ohverdamistest teada Tõstamaalt ja Paistust.²⁴⁴ Ka Põhja-Lätis, Eesti piiri lähedal toodi 8. septembril ohvreid.²⁴⁵

1689. a. varahommikust toimingut Põlva kiriku juures iseloomustasid eelmises alapeatükis juba korduvalt mainitud vaha ja toiduainete toomine kirikusse, alasti ringi käinud inimesed ning õllejoomine – võimalik, et ka tervendamise eesmärgil. Kirikul oli laadapidamisel keskne koht, sellest kaugemal „ohverdamisi“ ette ei võetud. 1680. aastate keskel nõudis Paistu kiriku juures rahvakogunemisel üks „hull ja purjus“ talupoeg, et õpetaja kirikuukse lahti teeks: kirik olevat talupoegade, mitte õpetaja oma.²⁴⁶ Kirikusse ei võinud ebajumalakummardamine aga mitte mingil juhul sattuda, sest jumalakoda pidi jääma pattudest puhtaks.²⁴⁷

1683. a. ussimaarjapäeval tuli Rõuges nii palju rahvast kokku, et kirikuõpetaja kutsus leitnandi koos kolme sõduriga laadapidamist ja ohverdamist laiali ajama. Seda

²³⁷ Eesti rahvakalender V, lk 57

²³⁸ **J. Kahl.** Ristiusk, teadus ja nõiaprotsessid, lk 159

²³⁹ **J. Köpp.** Kirik ja rahvas, lk 226

²⁴⁰ Samas, lk 223

²⁴¹ Eesti rahvakalender V, lk 57

²⁴² Eestimaa kirikute teejuht, lk 127

²⁴³ Samas

²⁴⁴ **I. Talve.** Eesti kultuurilugu, lk 139

²⁴⁵ Eesti rahvakalender V, lk 111

²⁴⁶ **J. Köpp.** Kirik ja rahvas, lk 221

²⁴⁷ **L. Oja.** God enighet, lk 36

olevat juhtunud juba kolm aastat järjest. Järgmisel hommikul kirikuaias nähtud lätlased kihutati minema, ohverdamiseks mõeldud laud löödi puruks. 1696. a. peeti Tartu konsistooriumis kohut, kus ka kirikuõpetajat süüdistati mainitud juhtumi puhul ebausukommete soodustamises. Õpetaja avalik teadaanne jutlustamise aja ja koha kohta olevat andnud rahvale põhjuse kokku tulla ja ohverdada.²⁴⁸ Kirikuõpetaja N. Hartung, kellest jutt käib, oli kaasosaline ka 1689. a. ussimaarjapäeva sündmustes.²⁴⁹

Ülalmainitud näidete põhjal ei ole võimalik välja selgitada, kas erinevad maarjapäevade rituaalid või nende eesmärgid teineteisest ka erinesid või oli tegemist enam-vähem sama kombetalitusega, mida kõigil tähtpäevadel sooritati.

Lisaks olgu ära mainitud Maarja oletuslikud seosed surnute kultusega.²⁵⁰ Pühaku eestipärasest nimest tulenev kõlasarnasus ürgse Maaemaga, kes esindas viljakust ning tugevat naiselikku alget ja seostus maapõues paiknevate olevustega,²⁵¹ lähendas neid kaht karakterit teineteisele. Kui talupojad matsid surnuid Maarja valda, tundub nende austamine jumalaema tähtpäeval koos laadapidamise ja ohvirituaalidega loogiline.²⁵²

²⁴⁸ **J. Kõpp.** Kirik ja rahvas, lk 221–222

²⁴⁹ EAA, 278-1-XVI: 34M, l. 106; 150. Tartu kaupmeeste kiri kubernerile 6.09.1690; Tartu linnakodaniku Jürgen Hinrich Buschi kiri kubernerile 22.10.1689

²⁵⁰ **L. Vahre.** Eestlase aeg, lk 118

²⁵¹ **I. Paulson.** Vana eesti rahvausk, lk 82–83

²⁵² Vt. ka 3.3

KOKKUVÕTE

Rootsi suurriigi jaoks oli luterlus ideoloogiline tugisammas, mis toetus Eesti aladel piltlikult öeldes soisele pinnale: talurahva teadmised Lutheri õpetusest jäid võrdlemisi tagasihoidlikuks. Rahvausund, mida allikates järjekindlalt väärusuks nimetatakse, sisaldas nii pärimuslikke („paganlikke“) kui ka katoliiklikke elemente. Talupoja mõttemaailmas oli mitteluterlikel kommetel ja tähtpäevadel kindel funktsioon.

Rootsi aeg on esimene ajastu Eesti ajaloos, mis võimaldab luua enam-vähem rahuldavat üldpilti talupoja usulisest maailmavaatest. Seetõttu selgub just 17. sajandi allikatest, et siinne talurahvas oli varasemate aastasada-dega katoliku usu vähemalt väliselt omaks võtnud. Luterlikud kirikuõpetajad ja ilmalikud ametnikud ei hoidnud tinti kokku, et kirjeldada selle „ebausu“ ohtlikku vohamist Rootsi läänemereprovintside-s. Paraku ei suutnud talupojad esialgu kahe rivaalitseva kristluse vormi vahel vahet teha. Luterlik õpetus pani rõhku eelkõige lihtrahva usulisele harimisele, jättes tagaplaanile rituaalse külje, mida talupojad rohkem hindasid.

Läbi kogu Rootsi aja jätkusid rahvakogunemised kabelite, ristide ja sammaste juurde, pühakute austamine ning kirikuõpetaja poolt õnnistatud vee ja leiva kasutamine maagilistel eesmärkidel. Paljud katoliku kabelid olid püstitatud eelkristlikesse pühakohtadesse, kuid nende juures käimine ei tähendanud paganliku traditsiooni otsest järgimist. Allikad ei räägi haldjate kultusest, vaid pühakutest, kes olid asunud loodusvaimude asemele ning omandanud ka nende ülesanded. Talupojausundi paganlik vorm oli keskaja sajandite jooksul saanud katoliikliku sisu. Viimane asjaolu polnud aga vastuvõetav luterlikule võimule.

Riik ei saanud lubada ametlikust õpetusest hälbivat rahvausundit, sest tegemist võis olla Rootsivaenulikele jõududele vastuvõtliku pinnaga. „Paavstliku ebausu“ vastu võideldi nii kiriklike karistuste kui rahva religioosse harimise kaudu. Kõikvõimalikud „väärjumalateenistused“ keelati. Kirikuõpetajate ideoloogiliseks vahendiks talupoegade mõjutamisel oli vana usu ilmingute seostamine kuradiga. Usk kuradisse tuli rahva sekka peamiselt just kirikust. Kirikule ootamatu kõrvalmõjuna hakkasid talupoegade kujutlustes demonlikke jooni omandama hoopis mõisnikud, kuid vähehaaval ka katoliku mungad ja paganlikud haldjad.

Maarahvas võttis kristlikust õpetusest üle selle, mida vajalikuks pidas ning lisas juurde seda, mida ristiusk ei suutnud pakkuda. „Ülevalt“ tulnud ideoloogia ning „alt“ sünenud pärimuse koosmõjul võttis kuju mõnevõrra laialivalgud uskumuste komplekt, mida võibki rahvausundiks nimetada.

Üks paljudest riigivõimu pahandanud „väärjumala teenimistest“ toimus 8. septembril 1689, mil Põlva ja Rõuge talupojad tähistasid ussimaarjapäeva suure laada ning usuliste rituaalidega. Kohal oli palju rahvast ning Jumalaema auks toodi Põlva kirikusse vaha, leiba ja õlut. Kohaletulnute seas oli kaupmehi Tartust ja kaugemaltki. Osa inimesi viibis ilmselt mingit rituaali täites alasti. Joodi hulgaliselt õlut. Sõdurid ajasid kogunemise laiali ning kaubad ja õlu võõrandati. Rõuges sai sarnases juhtumis kaks talupoega surma.

Sedalaadi ebaseaduslikke maalaatu peeti Rootsi ajal vaatamata maakaubandust pärssivale seadusandlusele kogu Eestis. Katoliiklike tähtpäevade puhul peetud laatadel tegeldi kauplemise kõrval ka usuliste kombetalitustega. Nende sekka kuulusid tervendamisrituaalid ning surnute meelespidamine sööminguga haudadel või esivanematele ohverdades. Rahvas püüdis jäljendada katoliku missade liturgiat oma vajaduste rahuldamiseks. Esmaseks eesmärgiks oli kindlustada läbi maagiliste toimingute endi ja oma kariloomade tervis ning põllu saagikus. Lunastuse saavutamine ja hingehoid polnud talupoja maailmapildis nii olulisel kohal. Katoliku pühakutele toodi ohvreiks sümbolseid vahast kujusid ja toiduaineid. Selle juurde võisid kuuluda rituaalsed käigud ümber kabeli või risti ning mitmesugused maagilised toimingud.

Põlvas täheldatud „väärjumala teenimine“ seondus Neitsi Maarja sünnipäevaga. Talurahva seas väga populaarne Maarja oli ühtlasi Põlva kiriku nimipühak. Temale pühendatud tähtpäevadel koguneti rituaale läbi viima kogu Eestis. Katoliiklikud elemendid, millest silmatorkavaimaks oli pühakutekultus, püsisid Liivimaa provintsis eriti intensiivselt. Selle peamiseks põhjuseks tuleb lugeda 16. sajandi lõpul ja 17. sajandi algul Poolale kuulunud Lõuna-Eestis tegutsenud jesuiitide viljakandnud propagandat.

Olgugi et 17. sajand ja eelkõige selle lõpukümnendid pöörasid eesti talurahva luterluse teele, jäi Rootsi aja lõpuni püsima pärimuslike ja katoliiklike omadustega segatud talupoeglik loodususund. Ometi jättis range protestantlik kord olulise pitseri rahva maailmakäsitlusele, sest just Rootsi võimuperioodil tegid eesti talupojad tänu kirikuõpetajate ponnistustele ning vaimuliku kirjanduse ja rahvakoolide tekkele

tõsisemat tutvust luterlusega, mis kujundas rahva mõttelaadi ja eneseteadvust juba järgnevate sajandite jooksul.

ALLIKAS JA KIRJANDUS

Allikas

Eesti Ajalooarhiiv. Liivimaa rootsiaegse kindralkubernereri arhiiv: fond 278.

Kirjandus

Andresen, Andres. Luterlikud territoriaalkirikud Baltimaades 16.–19. sajandil. // Õpetatud Eesti Seltsi aastaraamat 2003. Tartu, 2005, lk 133–147.

Boecler, Johann Wolfgang. Lihtsate eestlaste ebausukombed, viisid ja harjumised, www.folklore.ee/pubte/forselius/index.html.

Eestimaa kirikute teejuht. 7 teekonda – 100 kirikut. Koost. Mart Helme. Tallinn: Kunst, 2002.

Eesti rahvakalender I. Koost. Selma Lätt. Tallinn: Eesti Raamat, 1970.

Eesti rahvakalender IV. Koost. Mall Hiimäe. Tallinn: Eesti Raamat, 1985.

Eesti rahvakalender V. Koost. Mall Hiimäe. Tallinn: Eesti Raamat, 1991.

Helk, Vello. Jesuiidid Tartus 1583–1625. Vastureformatsiooni eelposst Põhja-Euroopas. Tartu: Ilmamaa, 2003.

Kahk, Jüri. Ristiusk, teadus ja nõiaprotsessid XVII sajandil. // Religiooni ja ateismi ajalooost Eestis. Tallinn: Eesti Raamat 1987. Lk 146–171.

Kõiv, Lea. Johannes Gutsclaff ja tema „Lühike teade ja õpetus“. Magistritöö. Tartu 2005.

Kõiv, Lea. Pilg 17. sajandi Liivimaa vaimumailma: Johannes Gutsclaff. Kurtzer Bericht vnd Vnterricht ueber die Falschheilig genandten Baeche in Liefflant Woehhanda. // Kleio. Ajaloo ajakiri. 2. 1997, lk 9–15.

Kõpp, Johan. Kirik ja rahvas. Sugemeid Eesti rahva vaimse palge kujunemise teelt. Lund: Eesti Vaimulik Raamat, 1959.

Kõpp, Johan. Laiuse kihelkonna ajalugu. Tartu: Eesti Kirjanduse Selts, 1937.

Laugaste, Eduard. Eesti rahvaluule. Tallinn: Valgus, 1986.

Laur, Mati. Eesti ajalugu varasel uusajal 1550–1800. Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus, 1999.

- Le Goff, Jaques.** Keskaja Euroopa kultuur. Tallinn: Kupar, 2001.
- Liiv, Otto.** Vene asustusest Alutagusel. Tartu: KÜ Loodus, 1928.
- Liiv, Otto.** Maakaubandusest ja ülesostust Eestis rootsi aja lõpul. // Ajalooline Ajakiri. 1. 1934, lk 1–16.
- Madar, Maia.** Nõiaprotsessid Eestis XVI sajandist XIX sajandini. // Religiooni ja ateismi ajaloost Eestis. Tallinn: Eesti Raamat, 1987, lk 124–145.
- Masing, Uku.** Eesti usund. Tartu: Ilmamaa, 1998.
- Oja, Linda.** „God enighet, sämja och kärlek uti landet“. Den religiösa lagstiftningen och ambitionerna att göra goda kristna av stormakstidens svenskar. // Stat – kyrka – samhälle: der stormakstida samhällsordningen i Sverige och Östersjöprovinserna. // Acta Universitatis Stockholmiensis. Studia Baltica Stockholmiensia. Utg. av Torkel Jansson och Torbjörn Eng. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 2000, lk 17–86.
- Pahtma, Leino.** Heinrich Stahli „Kodu- ja käsiraamatust“ // Rootsli suurriigist Vene impeeriumisse. Artiklid // Eesti Ajalooarhiivi toimetised. 3 (10). Tartu, 1998.
- Paulson, Ivar.** Vana eesti rahvausk. Usundiloolisi esseid. Tartu: Ilmamaa, 1997.
- Pedakmäe, Piia.** Nõiausust Taaniaegsel Saaremaal. // Saaremaa muuseum. Kaheaastaraamat 1997–1998. Kuressaare, 1999. Lk 18–25.
- Pöldvee, Aivar.** „Lihtsate eestlaste ebausukombed“ ja Johann Wolfgang Boecleri tagasitulek. Lisandusi kiriku, kirjanduse ja kommete ajaloole. // Ajalookirjutaja aeg. Koost. Piret Lotman. Tallinn: Eesti Rahvusraamatukogu, 2008, lk 141–227.
- Sild, Olaf; Salo, Vello.** Lühike Eesti kirikulugu. Tartu, 1995.
- Soom, Arnold.** Linnade võitlus maakaubanduse vastu Eestis ja Ingerimaal XVII sajandi esimesel poolel. // Ajalooline Ajakiri. 2. 1937, lk 57–72.
- Talve, Ilmar.** Eesti kultuurilugu. Keskaja algusest Eesti iseseisvuseni. Tartu: Ilmamaa, 2004.
- Vahtre, Lauri.** Keskaegsete maakirikute ja -kabelite nimipühakute kajastumine Eesti rahvakultuuris. // Kleio 1'88. Tallinn: Perioodika, 1989, lk 38–45.
- Vahtre, Lauri.** Eestlase aeg: uurimus eesti rahvapärase ajaarvamise ajaloost. Tallinn: Varrak, 2000.
- Valk, Heiki.** Eesti 13.–17. sajandi rahvausundi allikatest, uurimisseisust ja probleemidest. // Eestimaa, Liivimaa ja Lääne kristlus: Eesti-Saksa uurimusi Baltimaade kirikuloost. Toim. S. Rutiku, R. Staats. Kiel: Friedrich Wittig Verlag, 1998.

Valk, Heiki. Rural cemeteries of Southern Estonia 1225–1800 A.D. Visby-Tartu, 2001.

Valk, Ülo. Kurat Euroopa usundiloos. Sissejuhatus demonoloogiasse. Tallinn: Vikerkaar, 1994.

Valk, Ülo. Allilma isand: kuradi ilmumiskujud eesti rahvausus. Tartu: Eesti Rahva Muuseum, 1998.

Õpik, Elina. Protestantlik kirik Eestis Rootsi koloniaalvõimu perioodil. // Religiooni ja ateismi ajaloost Eestis. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus, 1956, lk 81–103.

SOME ASPECTS OF ESTONIAN PEASANTS' RELIGIOUS WORLD VIEW AT THE END OF THE 17TH CENTURY ON EXAMPLE OF PÕLVA PARISH

Summary

This study is focused on a remarkable case, which took place on September 8th 1689 in Põlva and Rõuge (south-eastern part of Estonia). Lieutenant Nicolaus von Vettern was a witness of a 'great idolatry' and some kind of market activity near Põlva church. Taking account the law, which prohibited such gatherings of people, he decided to liquidate the illegal market and confiscate all goods and peasants' bier. Tradesmen from Tartu (Dorpat) protested outrageously against such actions and the scandalous case finished in the court. This study deals with a background of similar 'idolatrics' and tries to find out, why Lutheran Swedish Empire fought so chronically against these events.

The main topics are: conflict between Lutherans and Catholics, illegal land markets in Swedish area, pagan and Christian offerings and their possible connections with Devil or dead people spirits, the importance of chapels and rural cemeteries in peasant religion and the worship of saints.

Estonian peasants were not pagans, although their religious customs contained some pre-Christian elements. The aim of so-called popular Christianity was to guarantee health and rural wealth. Catholic traditions were still well known among peasants and many rituals (including annual markets and 'drinking festivals') associated with remembrance days of different saints.

The market in Põlva was dedicated to Virgin Mary, whose birthday is held on September 8th. There might be some offerings for crop yield and symbolic drinking and eating with ancestors spirits in the cemetery.

It seems that Swedish Lutheran power could not stop similar events and traditions in Estonian territory. However, it is clear that the actual Reformation in Estonia took place in the second half of the 17th century and it brought Estonian peasants closer to the Lutheran culture in quite unnoticeable way.