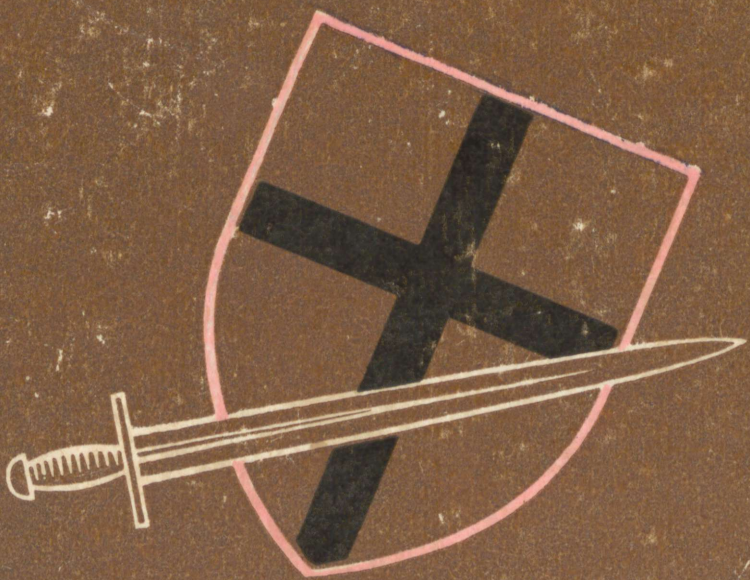
Religiooni ja ateismi ajaloost Eestis



A-21222
XIII
A-348III

RELIGIOONI JA ATEISMI AJALOOST EESTIS

ARTIKLITE KOGUMIK

II

EESTI RIIKLIK KIRJASTUS
TALLINN 1961

2
R 38

Koostanud E. Jansen

N
Tartu Riikliku Ülikooli
Raamatukogu
64236

SAATEKS

Käesoleva väljaande näol jõuab lugeja kätte teine kogumik artikleid religiooni ja ateismi ajaloost Eestis.

Nagu esimese kogumiku artiklite nii on ka selle kogumiku lühiuurimuste eesmärgiks valgustada religiooni ja religiooni vastu suunatud võitluse küsimusi eesti rahva ajaloo materjalide põhjal. Kogumiku esimesed artiklid käsitlevad religiooni tekkimise probleeme, valgustades kohaliku arheoloogilise ainese abil inimeste mitmesuguste uskumuste tekkimise loomulikke — looduslikke, tunnetuslikke ja sotsiaalseid põhjusi. Rida artikleid jälgib religiooni ja selle levitamiseks loodud organisatsiooni — kiriku — äärmiselt reaktsioonilist osa eesti rahva ajaloos feodalismi ja edasi kapitalismi tingimustes. Neis toodud faktid aitavad kaasa religiooni osa mõistmisele klassiühiskonnas, näidates eredalt, kuidas religioon on alati olnud sotsiaalse rõhumise õigustajaks, töötavate inimeste teadvuse pimestajaks, ühiskondliku progressi tõkestajaks.

Käesoleva kogumiku artiklitest leiame materjali aga ka eesrindlike inimeste väljaastumiste kohta religioosse pimeduse vastu ja töörahvahulkade endi võitlusest kiriku vastu. Viletsuses vaevlevale rahvale avaldas sajandite vältel juurutatud kristlik ideoloogia pikapeale ka teatavat mõju. Ometi näitab kas või eesti rahva folkloorgi, et rahvas ikka ja jälle protestis kiriku kui otsese rõhuja ja rõhumise sanktsioneerija vastu. Rahvas ise püüdles vaimuvalguse ja teadmiste poole, mida kirik temast eemal hoidis. Töölisliikumise tõusu ja marksistlike ideede levikuga Eestis saigi siin XX sajandi esimesel kümnendil ühtlasi alguse teaduslik religiooni ja kiriku kriitika ning usuküsimuste teadlik selgitamine rahvale.

Järgnevalt esitatud artiklid peegeldavad nagu esimeses, 1956. aastal ilmunud kogumikus sisalduvadki, uurijate praegusi töötulemusi mõningates religiooni ja ateismi ajaloo üksikküsimustes. Palju huvitavaid ja olulisi etappe eesti rahva ajaloost on jäänud ka seekord käsitlemata.

Esimese kogumiku artiklid haaravad enamasti väga laiu probleeme, on üldistavamad. Käesoleva kogumiku artiklid seevastu käsitlevad kit-

samaid küsimusi. Seejuures on mitmeidki probleeme, millele esimeses kogumikus on juba kokkuvõtlik hinnang antud, käesolevas üksikasjalisemalt jälgitud. Eesmärgiks on anda propagandisti, õpetaja ja kõigi teiste lugejate käsutusse võimalikult rohkesti konkreetset materjali eesti rahva vahekorrast kiriku ja usuga. Järgnevad artiklid sisaldavadki palju uudset, seni publitseerimata allikmaterjali.

Sel kombel püüab käesolev kogumik kaasa aidata ateistlikule propagandale meie vabariigis.

Koostaja

JOONI KIVIAJA USKUMUSTEST

L. Jaanits

Eesti territooriumil lahutab kiviaega tänapäevast enam kui kolm aastatuhandet. Selle pika aja jooksul on ühiskond oma arenemises läbinud mitu ajaloolist formatsiooni. Ühiskonna materiaalse elu tingimuste muutumise tagajärjel on järk-järgult muutunud ka uskumused. Teataval ajalooperioodil tõrjuti kiviaja küttijate ja kalastajate religioossed kujutlused kõrvale maaharijaile ja karjakasvatajaile omaste uskumuste poolt, mis hiljem, klassiühiskonnas, sattusid omakorda ristiusu tugeva mõju alla. Seega on arusaadav, miks kiviaja inimese uskumustest ei ole meie ajani säilinud peaaegu mingeid otseseid andmeid. Paaril viimasel sajandil kogutud folkloristlikus ja etnograafilises materjalis leidub siiski elemente uskumustest, millede tekkimine võiks ulatuda tagasi kiviaega. Enamasti on need elemendid aga tugevasti läbi põimunud hiljem juurde ladestunud kihistustega, kusjuures tihti on kadunud nende esialgne mõte.

Mõnesugust materjali kiviaja uskumuste kohta võib anda arheoloogia. Selles suhtes tuleksid arvesse esiteks vanimad hauad, kuivõrd matmine oli kahtlemata ühenduses religioossete ettekujutustega, ja teiseks — niisugused arheoloogilised esemed, mida tõenäoliselt ei ole kasutatud kitsalt praktiliseks otstarbeks, vaid mis on omanud mingit kultuslikku tähendust. Kahjuks on arheoloogilise materjali iseloom ühekülgne. See materjal sisaldab küll uskumuslike nähtuste esemelist osa, kuid ei väljakaevatud haud ega leitud üksikese selgita veel, missuguste ettekujutustega oli ühenduses matmine või kultusliku eseme tarvitamine. Seepärast on oluline arheoloogilise materjali «elustamiseks» kasutada seda täiendavaid andmeid etnograafia, keele jt. aladelt.

Valdav enamik meile teadaolevast kiviaja ainesest, mis nii või teisiti näib olevat olnud ühenduses uskumustega, on pärit nooremast kiviajast ehk neoliitikumist. Uskumused ei tekkinud iseenesest. Nende juured peitusid ühiskonna tegelikus elus. Seepärast on vaja viimast lühidalt iseloomustada.

Nooremast kiviajast, s. o. III aastatuhandest ja II aastatuhande algusest e. m. a., tunneb arheoloogia peamiselt asulakohti.[1] Need asetsevad tavaliselt jõgede või järvede, Saaremaal aga mere kaldal. Asulate pindala ei ole olnud kuigi suur, ulatudes keskmiselt 2000—5000 m²-ni. Sellel alal on paiknenud nii elamud kui ka nende vahele jääv õu. Kahjuks ei ole seni ühegi asula uurimisel õnnestunud selgitada elamute täpsemat arvu, suurust ega kuju. Olemasolevate andmete põhjal näib, et elamud on olnud kerged maapealsed ehitised lattidest sõrestikuga, mis toetasid kas mätastest või loomanahkadest seinu ja samuti nahkadest või puukoorest katust. Kodades olid kas lihtsad kividest laotud või maasse süvendatud lohkudes asetsevad leeasemed. Soojal aastaajal on tuld tehtud ka õues lageda taeva all. Asulate pindala ja säilinud tuleasemete hulga järgi otsustades on ühes asulas tavaliselt olnud vähem kui kümme koda. Vastavalt sellele tuleb arvata, et igas asulas on elanud mõnikümmend töövõimelist inimest, kellele lisandusid lapsed ja raugad.

Tähtsamateks elatusallikateks olid küttimine ja kalastamine. Asulates, kus luuaines on säilinud, leidub selle kohta tõendeid toidujäänuste — looma- ja kalaluude näol. Peamiseks kütitavaks loomaks oli põder, keda sel ajal meie metsades nähtavasti rohkesti elutses. Peale suure hulga liha sai kiviaja inimene põdralt nahka, mida ta tarvitas nii elamute ehitamisel kui ka kehakatteks, kõõluseid ja sooni — nööriks, tugevaid sarvi ja luid — tööriistade valmistamiseks. Teistest loomadest on kütitud metssiga, ürgveist ja veekogude elanikku kobrast. Merelähedastes, eriti Saaremaa asulates on olnud tähtsal kohal hülgepüük. Asulates leidub küll ka paljude teiste loomade luid, kuid eel-

[1] Üksikasjalikuma kirjelduse Eesti territooriumi noorema kiviaja asulate kohta võib leida artiklist L. Jaanits, Neoliitilised asulad Eesti NSV territooriumil. Muistsed asulad ja linnused. Arheoloogiline kogumik I. Tallinn 1955, lk. 176—201. Vt. ka Л. Ю. Янитс, Поселения эпохи неолита и раннего металла в приустье р. Эмайыги (Эстонская ССР). Таллин 1959, lk. 85—120.

mistega võrreldes tublisti väiksemal hulgal. Nähtavasti on nende loomade küttimine kandnud juhuslikumat ilmet. Lindudest on saagiks saadud peamiselt veelinde, eriti partlasi. Kalaluid esineb asulates küll suurel hulgal, kuid luude peenuse tõttu on need enamasti purunenud ja seetõttu raskesti määratavad. Võrdlemisi tihti on säilinud suurte kalade — havi ja säga luid.

Küttimisel ja kalastamisel kasutatavad riistad olid selle aja inimesel muidugi alles kiviaja tasemel. Tähtsaks relvaks oli vibu koos tulekivi- või luuteraliste nooltega; olid olemas oda, harpuun, ahing ja luust pistoda. Enamik saagist saadi aga püüniste ja lõksude abil, millele lisaks kasutati veel vastavalt eri aastaaegade erinevatele tingimustele mitmesuguseid kollektiivse küttimise vorme — varitsemisest kuni ajujahi ja jälitamiseni. Talvel olid küti liiklemisvahendiks suusad, ilma milleta mõnede küttimisviiside (jälitamine) kasutamine ei oleks olnud mõeldavgi. Transpordivahendeiks olid ühe- ja kahejalaselised reed. Küttija tähtsaks abiliseks nii metsloomade ajajana kui ka koormate vedajana oli koer, kes selleks ajaks oli juba aastatuhandeid olnud koduloomaks.

Kalastamisel olid olulisteks vahenditeks kollektiivselt kasutatavad võrgud ja kalatõkked koos mõrdadega. Tunti ka õnge, millega püüti arvatavasti just talvel jääaukudest. Kalastamisel oli oluliseks liiklemisvahendiks puutüvest tehtud paat. Viimase osa ei piirdunud ainult kalapüügiga, vaid lumeta aastaaegadel oli paat peamiseks liiklemisvahendiks üldse, niisama nagu veekogud, iseäranis jõed, olid peamisteks ühendusteedeks. Paatides sõideti kaugematele jahi- ja kalastusretkedele ning toodi koju saak. Vett mööda peeti ühendust ka teiste asulatega.

Neoliitilise asula elanikud moodustasid väikese omaette kogukonna, mis oli seotud ühise majapidamise ja sugulusega. Tootmise madal tase nõudis, et kõik selle kogukonna täiskasvanud liikmed oleksid tööle rakendatud ühise ülalpidamise hankimise huvides. Tööjõulised mehed püüdsid kevaditi ja suviti kalu, sügisel ja kevadtalvel käisid aga tihti kaugematel jahiretkedel. Vanad mehed seadsid kodu lähedal üles püüniseid ja mõrdu ning tegelesid tööriistade valmistamisega. Kodune majapidamine lasus peamiselt naiste õlgadel. Nemad kuivatasid ja hoidsid toidutagavarasid, valmistasid kehakatteid, kasvatasid ja toitsid lapsi. Naised koos suuremate lastega korjasid ka marju,

seeni, söödavaid juuri, linnumune, tigusid jms., mis igapäevase toiduna, osalt aga ka tagavaradena moodustasid küllaltki suure osa kiviaja inimese toidusedelist. Kalastus- ja küttimishooaegade haripunktidel aitasid naised mõnikord mehigi nende töös.

Seega oli neoliitiline kogukond väike inimühiskonna ühik, mis primitiivsete tootmisvahenditega varustatult võitles oma olemasolu ja edasipüsimise eest. Keskkonnaks, kus ta elas, oli ürgne loodus. Kogukonnast enesest olenes, kuivõrd ta suutis end maksma panna teda ümbritsevas looduses, et saada sellelt kõike oma elu ülalpidamiseks vajalikku. Ja seepärast on arusaadav, et vahekord loodusega oli ka kiviaja inimese religioossete ettekujutuste üheks peamiseks teemaks.

Nagu tähendatud, ühendasid kogukonnaliikmeid peale ühise majapidamise ja ühise omandi veel sugulussidemed. Ühiskondliku kooselu vormiks oli ilmselt sugukondlik kord oma küllaltki rangete ühiselu reeglitega. Sugukondlik kord kui niisugune ei olnud sel ajal kaugeltki mitte uueks nähtuseks. Olles tekkinud vanemal kiviajal ehk paleoliitikumis, oli sel juba aastatuhandete pikkune ajalugu. Missuguses konkreetses arenguvormis oli Eesti territooriumi neoliitiliste elanike sugukondlik kord, see on alles selgitamata. Senise materjali põhjal paistab tõenäolisena, et see ei esinenud siin enam oma kõige varajasemal ega algelisemal kujul.

Praegu ei ole ka veel selge, missugune elanike rühm moodustas õieti ühe sugukonna: kas oli selleks ühes asulas elav kogukond või kuulusid siia mitme lähestikku asetseva asula elanikud. Nii või teisiti osutab arheoloogiline materjal, et kogu Eesti ja Läti alal, sellest aga ka mõnevõrra ida, kirde ja põhja pool, umbkaudu kuni Volhovi—Laadoga—Oneega piirkonnani ja Soomeni on teataval neoliitikumi perioodil asunud lähedalt suguluses olevad hõimud. Mõnevõrra lühemat aega on neid elanud ka kaugemal edela pool — Läänemere kagurannikul, kus nad on ulatunud kuni praeguse Poolani.[2] Neil hõimudel oli ühesugune tootlike jõudude tase ja enam-vähem ühtlane majanduse laad, muidugi looduslikust keskkonnast tingitud kohalike

[2] L. Jaanits, Eesti NSV territooriumi kiviaja elanike päritolust. Eesti rahva etnilisest ajaloost. Artiklite kogumik. Tallinn 1956, lk. 130 jj., kaart joon. 23.

omapärasustega. Kõigi eelduste kohaselt pidid suurtes joontes sarnased olema ka nende hõimude religioossed ettekujutused. Teatavaks kajastuseks ühetaolistest ideoloogilistest tõekspidamistest tohiks olla väga sarnane ornamentika, mida kõnesolevate hõimude seas on kasutatud mitmesuguste esemete, iseäranis savinõude ilustamiseks. Asulate kaevamisel hulgaliselt saadava sama tüüpi keraamika järgi ongi nende hõimude arheoloogilist kultuuri nimetatud kammkeraamika kultuuriks.

*

Pärast noorema kiviaja olude üldist kirjeldamist jõuamegi uskumustega seotud konkreetse arheoloogilise materjali juurde.

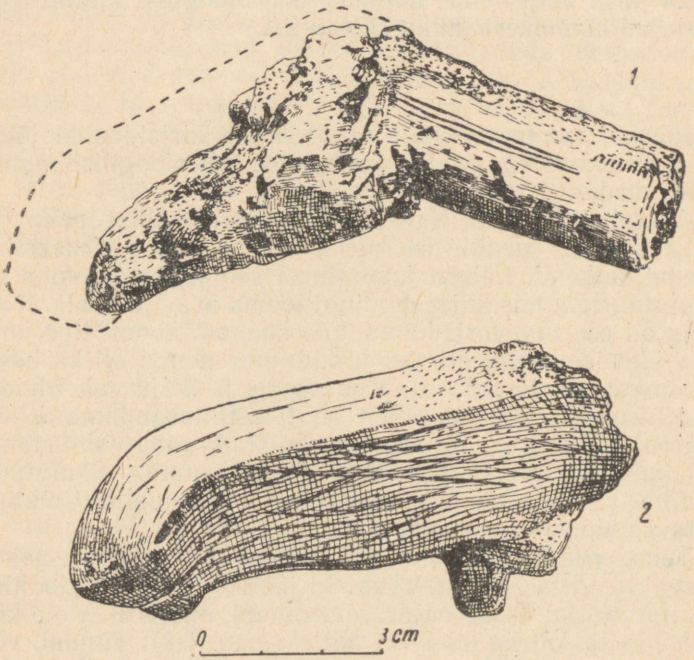
Aastal 1958 leiti Narva jõe vasakul kaldal paikneva Riigiküla III neoliitilise asula kaevamisel põdrasarvest eseme katkend. Lähemal vaatlusel selgus, et tegemist on skulptuuriga, mis kujutab mingi looma pead ja kaela. Kahjuks oli ese tugevasti kannatada saanud: koonu tipp koos pea ülemise osaga oli murdunud, murenenud oli ka kaela pealmine osa (joon. 1:1). Kuna kaela ja kolju vahel leiduvad jämedad lõikamisjäljed on täiesti tasandamata, siis võib oletada, et ese oli saanud vigastada juba valmistamisel, mistõttu ta oli jäänudki viimistlemata. Skulptuuri üldilme ja iseäranis lainjas alalõuajoon võimaldavad kujutatavas loomas ära tunda põtra.

Teine, viimistletum luust põdrapeakuju leiti 1951. aastal kaevatud Villa asulast Võhandu jõe ääres Võru rajoonis.[3] Skulptuuri kuklaosa on ära murdunud, mistõttu ei ole kindel, kas tal oli ka kael või mitte (joon. 1:2). Tundub võimalikuna, et kujul samast luutükist voolitud kael puudus ja ta oli kinnitatud kas mingi puidust või luust varre külge. Koonuosa on põdrapea normaalsete proportsioonidega võrreldes veidi liiga pikk, kuid põdrale iseloomulikud tunnused — kumer nina ja veidi rippuv alahuul — on hästi edasi antud. Koonu kuju on valmistaja teadlikult, võiks öelda kunstikavatsuslikult mõnevõrra stiliseerinud: see on sümmeetriline, viisnurkse ristläbilõikega, kusjuures nina seljal ja kahel pool külgedel moodustuvad teravad kandid, lõua

[3] Skulptuur avastati asulalt kogutud osteoloogilise materjali hulgas alles hiljem, loomaluude üksikasjalikul uurimisel.

alla jääb aga kitsas lame pind. Suu on tähistatud kitsa soonekesega, sõõrmed — piklike lohukestega mõlemal küljekandil.

Laadilt samasuguseid põdrapeaskulptuure Eesti territooriumilt varem teada ei olnud. Võib-olla on taolise kujukese katkendiks Emajõe suudmealalt Akali asulast leitud luu-



Joonis 1. Sarvest ja luust põdrapeakujusid Narva-Riigiküla III (1) ja Villa (2) asulast

skulptuuri kõrvaosa, kuid see on liiga väike, et kindlaks teha kujutatava looma liiki.[4] Võrdlemisi lähedasteks paralleelideks Villa ja Riigiküla kujudele on aga Oneega järve Oleni saarel asuva kiviaja kalmistu haudadest leitud sarvest põdrapeaskulptuurid, iseäranis kolm suurimat nende

[4] Л. Ю. Я н и т с, Поселения эпохи неолита и раннего металла в приустье р. Эмайыги, lk. 275, joon. 59:7.

hulgas.[5] Viimased on varustatud samast sarvetükist voolitud pikkade kaeltega, mis on olnud ühtlasi käepidemeteks kujude kasutamisel (joon. 2). Kõnesolevad skulptuurid saadi haudadest, kuhu kõigi tunnuste järgi otsustades olid maetud oma aja ühiskonnas suhteliselt väljapaistvat kohta omanud inimesed. Nähtavasti täitsid need isikud tähtsat



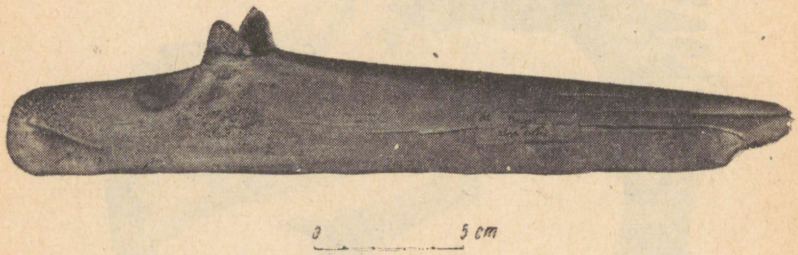
Joonis 2. Sarvest põdrapeakujusid Oleni saare kalmistust. N. N. Gurina järgi

osa ka kultuslike toimingute sooritamisel. Just viimatinimetatud aspekti näib rõhutavat põdrapeaskulptuuride hauda kaasapanek. Ei saanud ju skulptuurid olla tavalisteks tööriistadeks. Ei olnud need ka muudeks igapäevasteks tarbeesemeteks, sest neid ei leidunud suures enamikus

[5] Н. Н. Гурина, Оленеостровский могильник. Со вступительной статьей В. И. Равдоникаса. Материалы и исследования по археологии СССР, № 47, Москва—Ленинград 1956, lk. 239—243, joon. 129—131.

haudades, mida Oleni saare kalmistul on lahti kaevatud üle 170.

Seega tundub tõenäolisena, et Villa ja Riigiküla põdrapeakujud olid samuti kasutamisel kultuslike toimingute juures ja et kooskõlas muistsete uskumustega ei peetud neid lihtsateks kujudeks, vaid mingi erilise, sügavama tähendusega esemeteks. Nii nagu Oleni saare eksemplarid olid arvatavasti ka meie skulptuurid varustatud käepidemega, mis võis olla ka muust materjalist. Niisiis näib meil olevat tegemist teatavat liiki kultuslike kujudega, mille



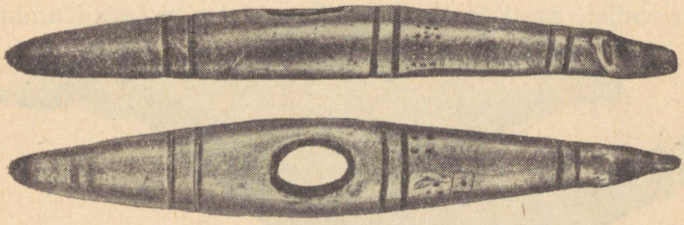
Joonis 3. Luust loomapeakuju Rinnukalnsi asulast

oluliseks osaks on eseme ühes otsas asuv loomapea, kuna pikk kael on olnud käepidemeks.

Kirjeldatud loomakujude rühma tuleks arvata ka Põhja-Lätist Burtnieki järve kaldal olevast Rinnukalnsi neoliitilisest asulast juba möödunud sajandil leitud skulptuur (joon. 3). Eelmistega võrreldes on see väga skemaatiline. Koonuosas on välja lõigatud vaid üldised kontuurid ilma mingile kindlale loomaliigile iseloomulike joonteta. Veidi kõrgenevalt kuklalt tõuseb kaks teravat kõrva. Hoolimata oma välisest viimistlematusest ei saa seda kuju ometi pidada poolelijäänud tööks: ta pideмeosa on nagu sagedasest käeshoidmisest tublisti lihvunud. See asjaolu näib osutavat eseme tarvitamisele. Kuju on valmistatud karu küünarluust. Eelmisega sarnane loomapeakuju, mis samuti on valmistatud karu küünarluust, on leitud Ida-Rootsist Åloppe asulast.[6]

[6] R. Indreko, Eine Knochenfigur aus Åloppe. Annales Societatis Litterarum Estonicae in Svecia II, 1950—1954, Stockholm 1955, lk. 47—56, joon. 1. Mõnevõrra ilmekamalt kujundatud koonu järgi peab R. Indreko Åloppe skulptuuri põtra kujutavaks.

Sama tüüpi kultuslike esemete hulka võiks kuuluda veel Pärnu lähedalt Sauga jõest 1920-ndail aastail leitud luuskulptuur, mille ühes otsas on õige skemaatiline tõmpjas loomapea.[7] Kõnesolev ese on varemkirjeldatuist küll tunduvalt väiksem, ta kogupikkus on umbes 14 sm. Eseme väiksust arvesse võttes võib oletada, et selle kasutamisviis eelmiste kujude omast mõnevõrra erines. Teda võidi näiteks kanda vööl, mida N. N. Gurina on oletanud Oleni saare kalmistust leitud väiksemate põdraskulptuuride kohta.[8]



Joonis 4. Loomapeakujuliselt lõppev kiviese Soomest. J. Ailio järgi

Kõik eespool nimetatud skulptuurid olid valmistatud kas luust või sarvest. Nähtavasti on samalaadse tähendusega esemeid tehtud aga ka kivist. Vormilt jäljendavad need silmaga kivikirveid, kusjuures kand lõpeb loomapeaga (joon. 4).[9] Selliste «kirveste» teraots on tavaliselt tõmp ja raiumiseks kõlbmatu. Mõnevõrra enam sobiksid need riistad küll löögirelvadeks, kuid kannaotsas olev, sageli taidurlikult töödeldud skulptuur ja enamasti ka sale, haprana tunduv üldkuju ei räägi siiski nende niisuguse kasutamisviisi poolt. Pealegi on leitud ka mittekirvekujulisi kiviskulptuure. Need kujutavad loomapäid, mille keskel on auk

---

7 R. Indreko, Skulptuur ja ornament Eesti kiviaja luuriistades. Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat VI/1930, Tartu 1931, lk. 50—51, joon. 14.

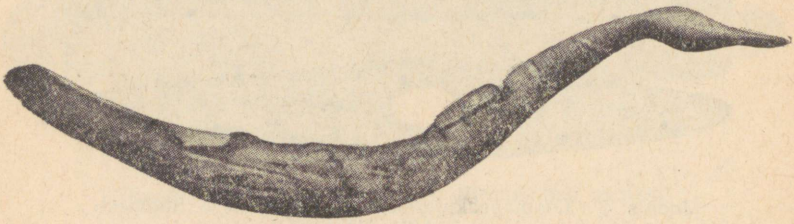
8 H. H. Гурина, main. teos, lk. 242, joon. 132.

9 C. A. Nordman, Die steinzeitlichen Tierskulpturen Finnlands. Ipek. Jahrbuch für prähistorische und ethnographische Kunst, 11. Band, 1936/37, Berlin und Leipzig, lk. 36—49. C. F. Meinander, Die Kiukaiskultur. Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja 53. Helsinki 1954, lk. 85—92, joon. 46—51.

varretamiseks.[10] Seega jääb üle arvata, et kivist loomapeakujud olid kultusliku tähendusega esemeteks, kusjuures tarvitamisel hoiti neid puuvart pidi käes niisamuti nagu varemkirjeldatud luust ja sarvest skulptuure.

Ka kiviskulptuuridel on paljudel juhtudel kujutatud põdrapead. Teiseks tihti kujutatud loomaks on karu. Peale selle tuntakse mõningaid kiviskulptuure, mis on teostatud liiga skemaatiliselt, et kujutatava looma liiki määrata. Vähemalt ühel «kirvel» on aga kannaks inimpea.[11]

Kivist loomapeaskulptuurid on üldiselt suhteliselt hilised, pärinedes osalt kiviaja lõpust, osalt veelgi hilisemast perioodist. Eesti territooriumilt neid teadaolevaid andmeil



Joonis 5. Linnukujuline puulusikas Sārnate asulast.
E. Sturmsi järgi

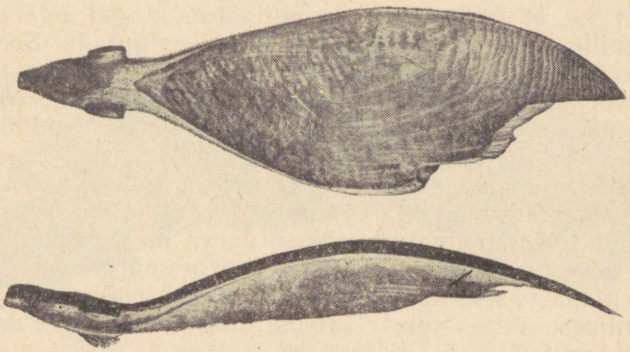
seni leitud ei ole. Võrdlemisi paljudest kohtadest on neid saadud Karjalas ja Soomes, Oneega järve ja Põhjalahe vaheliselt alalt. Terve rida eksemplare on teada iseäranis Oneega looderanniku piirkonnast, kus leidub kergesti töödeldavat ja seetõttu esemete valmistamiseks hästi sobivat kiltkivi.

Nagu tähendatud, on kivist ja arvatavasti isegi mõnede luust loomapeakujude käepidemed olnud puidust. Kerkib küsimus, kas vastavaid skulptuure ei võidud valmistada ka tervenisti puidust. Kahtlemata on kiviajal puit olnud väga tähtsaks tooraineks ja seda on kasutatud palju laialdasemalt, kui meie käsutuses olev arheoloogiline materjal otseselt näitab. Meie päevini on nii vanu puitesemeid säilinud ainult eriti soodsates tingimustes, tavaliselt kõdunemise eest kaitsva niiske turbakihi all, ja neid leitakse üksnes harukordadel. Kiviaja puitesemete hulgas esineb küll

[10] C. F. Meinander, main. teos, joon. 46, 47.
[11] Sealsamas, joon. 50.

skulptuure, kuid üldiselt on need teostatud mõnevõrra teistsuguses vormis kui eespool kirjeldatud loomapeakujutistega esemed.

Omaette rühma kiviaja puitskulptuuride seas moodustavad erilised lusikakujulised esemed, mille käepidemeks on taidurlikult väljanikerdatud linnu- või loomapead. Need lusikad on üsna suured ja võrdlemisi lamedad. Pide tõuseb kas suurema või väiksema nurga all, nähtavasti olenevalt sellest, missugune on vastava linnu või looma loomupärane kaelahoid. Ka pideme pikkus näib olevat



Joonis 6. Karukujuline puulusikas Soomest.
J. Ailio järgi

enam-vähem võrdeline kujutatava elusobjekti kaela pikkusega. Näiteks on veelinnu peaga varustatud lusikail pide pikk ja kaarjas (joon. 5), põdrapeaga esemeil on see sirge, kuna karu kujutavail lusikail on pide väga lühike ja õõs algab kohe looma kuklast (joon. 6). Käepideme üleminek lusika laiaks osaks on sujuv ja kogu ese jätab harmoonilise terviku mulje. Ilmselt ei ole loomutruult kujundatud peast ja kaelast moodustuv pide mõeldud mitte lusika kui praktiliseks otstarbeks tarvitatava eseme ilustuseks, vaid ese tervikuna peab kujutama teatavat lindu või looma, kusjuures õõneosa tuleb mõista tema kehana. Juhul kui kujutatavaks objektiks on mingi veelind, on lusika üldkuju selleks sobiv, luues mulje ujuvast linnust, kelle jalgu ei ole näha. Tuleb tähendada, et enamik seni leitud lusikakujulisi esemeid omabki linnupead, kuna loomapeaga eksemplare,

jällegi esmajoones põtra ja karu kujutavaid, esineb nende hulgas tunduvalt vähem. Selge on ka see, et kõnesolevate skulptuuride puhul on sarnasust kujutatava looma- või linnuliigiga püütud saavutada just pea ja kaela osas. Ja seda on tehtud suure asjatundmisega. Liigi välised tunnused on antud edasi ainult üldise kuju kaudu, ilma detailideta, sageli isegi silmadeta, kuid niivõrd tõepäraselt, et veelindude hulgas võib näiteks eraldada hane, luige, pardi ja vesivuti pead.[12] Keha osas seevastu ei ole skulptuuri valmistaja taotlenudki sarnasust kujutatava objektiga. Ilmselt on siin mõõtuandev olnud teistsugune eesmärk ja nimelt see, et skulptuur oleks ühtlasi mõningal määral ka nõu, mille sisse oleks võimalik midagi paigutada. Seejuures on enam kui tõenäoline, et need lind- resp. loom-nõud ei olnud mõeldud kitsalt praktiliseks otstarbeks. Nende skulpturaalne pide ei ole tõstmise puhul käeshoidmiseks kuigi sobiv, igatahes sobiks selleks palju enam tavaline lihtne paraja pikkusega vars. Ometi on selle valmistamiseks, arvestades kiviaja inimesel olemas olnud tööriistu, kulutatud võrreldamatult rohkem vaeva ja aega kui lihtsa varre tegemiseks. Niiviisi tundub, et eesmärgiks ei olnud mitte igapäevaseks kasutamiseks mõeldud lusika, vaid kiviaja inimese silmis suurt tähtsust omava kultusliku eseme valmistamine.

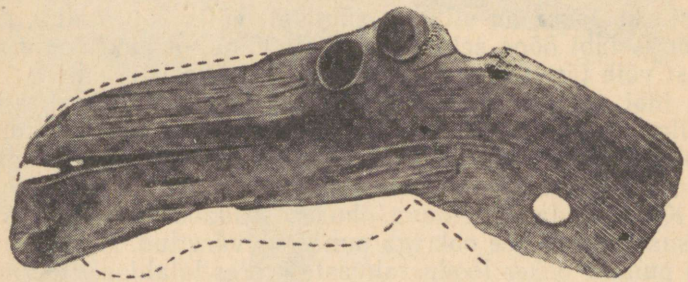
Puitesemete rikkalikumaks leiukohaks Baltimaadel on Sārnate muistne asula Lääne-Lätis Liepāja linna lähedal. Muude esemete kõrval on sealt leitud terve rida lusikakujulisi skulptuure, mis enamasti on linnupeaga.[13] Soomes ja Karjalas on kõnesolevaid esemeid saadud üksikleidudena kunagistest soostunud veekogudest, kuhu vähemalt mõned neist võiksid olla sattunud ohvriandidena. Esindatud on nii lind, põder kui ka karu.[14] Erilist tähelepanu väärib asjaolu, et kaks sealseist lusikaist on valmistatud seedermänni puidust. Nimetatud puuliik esineb Põhja-Euroopas loodus-

[12] Vrd. näiteks Д. Н. Эдинг, Резная скульптура Урала. Из истории звериного стиля. Труды Государственного Исторического музея, вып. X, Москва 1940, joon. 23—34, tahv. I.

[13] E. Šturms, Sārnates purva mītnes. Senatne un Māksla 1940, I, Rīgā 1940, lk. 41—64, joon. 13, 14. Л. В. Ванкина, Древнее поселение в Сарнатском торфянике (Латвийская ССР). Muistsed asulad ja linnused, lk. 138—152, tahv. XXXI: 1,3. Л. В. Ванкина, Раскопки в Сарнате в 1955—1956 гг. Советская археология, 1958, 3, Москва 1958, lk. 180.

[14] C. A. Nordman, main. teos, lk. 44—46, joon. 11—14.

likult ainult kõige idapoolsemas piirkonnas — vastu Uraali, kust selle levikuala jätkub ida poole — Siberisse. Seedermännist esemete sattumist Läänemere rannikumaile ei saa seletada teisiti kui kiviajal aset leidnud ühendustega mõlema mainitud ala elanike vahel. Et lusikakujulisi skulptuure tõepoolest valmistasid ka Uraali kiviaja hõimud, seda tõendavad vastavad leiud sealseist soodest. Võrdlemisi arvukalt on neid saadud kahest leiukohast Sverdlovski oblastis — Gorbunovost ja Šigirist. Sealgi kujutab enamik neist skulptuuridest just veelinde, kusjuures ei puudu ka seedermännist valmistatud eksemplarid.[15]



Joonis 7. Puidust põdrapeakuju Põhja-Soomest.
A. Erä-Esko järgi

Eestist lusikakujulisi skulptuure seni teada ei ole. Arvestades aga nende esinemist sama arheoloogilise kultuuri piirkonnas nii põhja kui ka lõuna pool, ei ole kahtlust, et seda tüüpi esemeid valmistasid ja kasutasid ka Eesti territooriumi kiviaja elanikud. Üldse paistab, et lusikakujulised linnu- ja loomaskulptuurid olid III—II aastatuhandel e. m. a. meie poolt vaadeldaval alal võrdlemisi üldiselt levinud. Nii Baltimaadel kui ka Uraalis on kaevatud ju ainult üksikuid asulakohti, kus puitesemeid on hästi säilinud, ja kõigist neist asulaist on leitud ka lusikas-skulptuure.

Kiviaja inimesed on valmistanud puidust muidki kultuslikke esemeid ja ehkki neist on säilinud ainult väga väike osa, on aja jooksul siiski üht-teist maapõuest päevavalgele tulnud. Iseäranis huvitava leiuna tuleks mainida üht 1955.

[15] Д. Н. Эдинг, main. teos, lk. 34 jj.

aastal Põhja-Soomest Rovaniemi nõost Lehtojärvi soostunud kaldast leitud männipuust loomapeaskulptuuri (joon. 7).[16] Kõigi eespool kirjeldatud kujudega võrreldes on see tunduvalt suurem, ligemale 40 sentimeetrit pikk. Ehkki ese on leidmisel ja hiljem pikemaajalisel hooldamata seismisel kannatada saanud (on hävinud alalõua-osa), võib selles siiski selgesti ära tunda väga loomutruud põdrapeakujutust. Sõõrmed on kujutatud lohukestena, silmad lamedate kühmukestena, kuna silmade taga olevad mügerikud tähistavad nähtavasti tinglikult kõrvu. Otse kukla taga kaelal leidub laiem süvend, kuhu võidi kinnitada loomulikud sarved. Tähelepanu väärib asjaolu, et kuju kaelaosa on altpoolt sügavalt välja õõnestatud, kusjuures läbi õõne seina on küljelt lõigatud auk. Nagu sellest võib järeldada, oli põdrapea tema kaelas leiduva õõne ja läbi augu löödud pulga abil kinnitatud mingi aluse külge. Seega moodustas ta osa mingist suuremast konstruktsioonist, mida selle dimensioonide tõttu nähtavasti ei olnud otstarbekas valmistada ühest puust.

Kuju pindadel leiduva õhukese rauaoksüüdi kihi järgi otsustades oli see ookriga punaseks värvitud. Nagu teada, oli punane ooker loodusrahvaste juures laialdaselt levinud värvaineks, mis pidi sümboliseerima verd ja tuld kui elustavaid jõude. Seda on rohkesti kasutatud juba kiviajal. Ookri teatavale kultuslikule tähendusele osutab kas või seegi, et paljudes kiviaja haudades, näiteks eespool nimetatud Oleni saare kalmistul, on surnud matmisel punase ookriga üle raputatud.

Loomulikult kerkib küsimus: mille külge võis olla kinnitatud Lehtojärvi põdrapea? Arvestades õõne kuju ja asendit pea suhtes, ei ole tõenäoline, et skulptuur oleks olnud paigutatud püstise vaia otsa. Pigemini võis aluse see osa, mis põdrapead vahetult kandis, olla enam-vähem horisontaalses või veidi ettepoole tõusvas asendis. Kinnitatuna paraja jämedusega rõhtpalgi otsale võis skulptuur paikneda näiteks kas elamus või erilises kultusekohas. Et sobida skulptuuris leiduvasse õõnde ja kindlalt liituda järsult lõppeva kaelaga, pidi aluse ots olema samuti vastavalt töödeldud. Tuleks arvestada koguni võimalust, et pea oli ühendatud samuti puidust tehtud põdrakehaga. Terve-

[16] A. Erä-Esko, Die Elchkopfskulptur vom Lehtojärvi in Rovaniemi. Suomen Museo LXV/1958, Helsinki 1958, lk. 8—18.

nisti puidust valmistatud põdrakujusid ongi leitud Uraalist meile juba tuntud Gorbunovo soo-asulast.[17] Need on ühest puidutükist, kuid seejuures palju väiksemad kui Lehtojärvi oletatav põder (joon. 8). Nagu lusikas-skulptuurid, nii on ka Gorbunovo põdrakujud olnud ühtlasi nõudeks — neil on olnud seljal sügav sisseuuristatud õõs. Ometi ei ole nõu funktsioon nende valmistamisel keha üldist vormi mingil määral mõjustanud. Kuna Lehtojärvi



Joonis 8. Puidust põdrakuju Gorbunovost. D. N. Edingi järgi

kuju pidi olema väga suur, ulatudes pea järgi otsustades peaaegu pooleni täiskasvanud põdra elusuurusest, siis ei olnud sellistes dimensioonides kuju võimalik välja raiuda ühest tükist ja see võidi teha kokkupandavatest osadest.

Võib oletada aga ka teistsugust võimalust. Põdrapea ei tarvitsenud mitte tingimata olla ühenduses mingi ehitise ega ka iseseisva loomakujuga, vaid võis olla kinnitatud mingi muu, isegi liikuva aluse külge. Liiklemisvahendite «kaunistamist» loomaskulptuuridega tuntakse juba kiviajast. Nii näiteks on Lõuna-Soomes leitud soost kiviaja lõpust või pronksiajast pärinev reejalas, mille ülespoole

[17] Д. Н. Эдинг, main. teos, lk. 41 jj., joon. 35—39, tahv. II.

kaarduval esiotsal on väljanikerdatud karupea.[18] Lehtojärvi skulptuur on reejalase jaoks muidugi liiga suur. Arvestada tuleb aga võimalust, et see võis olla kinnitatud näiteks paadi käilale. Sellega seoses on huvitav märkida, et Oneega idakaldal esinevais kaljujoonistes, mida peetakse samuti neoliitilisteks, on paljudel kordadel kujutatud võrdlemisi suuri paate, kusjuures nende käilale on väga järjekindlalt antud põdrapea kuju.[19] Muidugi ei tule unustada, et kaljujoonised ise olid samuti seotud omaaegsete uskumustega, mistõttu seal ei tarvitsetud kujutada igapäevases elus kasutatavaid tavalisi paate. Et niisuguseid paate aga üldse kujutati, siis võib arvata, et neid tegelikkuses siiski esines. Kuid isegi liiklemisvahendil olemasoleval nii- või teistsugusel loomapeaskulptuuril oli kahtlemata oma kultuslik tähendus.

Puidust on kiviajal valmistatud mitte üksnes loomade ja lindude, vaid ka inimese kujusid. Juba möödunud sajandi lõpul leiti Edela-Soomest Pohjankurult (Helsingi—Turu raudteeliini ehitamisel) männipuust inimkuju pea- ja õlgadeosa.[20] Võrreldes varemkirjeldatud zoomorfsete puitskulptuuridega on inimese loomulik figuur kujus edasi antud tunduvalt skemaatilisemalt (joon. 9). Näos on nurgelistes vormides kujutatud kulmud ja nina, kuna kulmude alla jääv süvendatud näo-osa loob mulje seal asetsevatest silmadest. Suu on tähistatud kitsa horisontaalsoonena. Säilinud kehaosal mingeid detaile ei leidu.

Sama laadi puukujusid on teada Uraalist, juba mainitud Gorbunovo ja Šigiri leiukohtadest.[21] Ka sealsed inimkujud on väga skemaatilised (joon. 10). Nad on valmistatud ühest puutüvest. Mõnel juhul on välja tahutud ka jalad, kuna keha külgvaates on märgata püüdu jäljendada inimkeha

---

[18] A. Äyräpää, Suomen varhaisin esihistoria, kivi- ja pronssikausi. Oma maa, Porvoo 1958, joon. 23.

[19] В. И. Рандоникас, Наскальные изображения Онежского озера и Белого моря. Часть первая. Наскальные изображения Онежского озера. Труды Института антропологии, археологии и этнографии, т. IX, археологическая серия, № 1, Москва—Ленинград 1936, tahv. 1:9; 3:45, 48; 7:1; 8:26; 13:103; 15:131; 144; 16:145; 20:38; 22:1; 37:1; 39; 42; 47; 64.

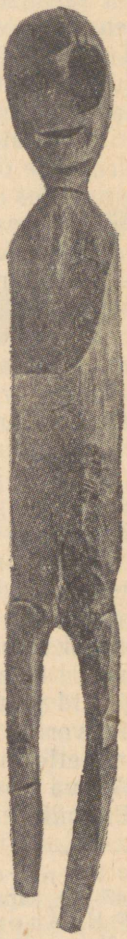
[20] J. Leppäaho, Pohjankurun «puujumalainen». Suomen Museo XLIII/1936, Helsinki 1937, lk. 38—42.

[21] Д. Н. Эдинг, Идолы Горбуновского торфяника. Советская археология, № 4, Москва—Ленинград 1937, lk. 133—146. Д. Н. Эдинг, Резная скульптура Урала, lk. 62 jj., joon. 63, 64.

loomulikku profiili. Niisuguste kujude kõrval esineb aga ka selliseid, milledel on välja töötatud ainult nägu, kuna kehaks on alt teritatud vai. Viimased on ilmselt seisnud püsti maasse lööduna. Mõned neist on õige suured, üks isegi enam kui 5 meetri kõrgune. Peale üldise skemaatilisuse on mõnele inimkujule iseloomulik viimistlemata, otsekui hooletu töötlus. Võrreldes looma- ja linnukujudega jääb mulje, et inimkujude valmistamisel ei ole taotletudki täpsemat sarnasust tegeliku inimkehaga. Kui looma- ja linnukujud ei peegelda tavaliselt küll üksiku isendi individuaalseid jooni, annavad aga suurepäraselt edasi tea-



Joonis 9. Puidust inimkuju katkend Soomest. J. Leppääho järgi



Joonis 10. Puidust inimkuju Gorbunovost. D. N. Edingi järgi

tava liigi üldisi tunnuseid, siis inimkujudele on omane äärmine tinglikkus. Et öeldu ei kehti mitte üksnes puidust, vaid ka muudest materjalidest inimfiguuride kohta, seda näitab üks Pärnu jõest juhusliku leiuna saadud väike, ainult kümmekonna sentimeetri pikkune sarvest inimkuju. Oma äärmise skemaatilisuse ja teravalt lõppeva alaotsaga meenutab see vaiataolisi puitkujusid.[22]

Tuleb peatuda veel ühel skulptuuriliigil ja nimelt maokujudel. Aastal 1949 satuti Narva jõe paremal kaldal Tõrvalas huvitavale leiule, mis saadi omaaegse merelahe põhja settinud diatomiididkihist.[23] See kujutab enesest nurgelist põdrasarve oksa, mille üks ots on voolitud kiilukujuliseks, meenutades mõnevõrra maopead (joon. 11). Eseme pinnad on hästi tasandatud ja lihvitud. Sarve kumeratele külgedele on pisikeste sissesüvendatud punktikeste abil kantud omalaadne muster, mis nähtavasti pidi tähistama roomaja soomuseid. Kuju seljal leidub kitsas lamedaksvoolitud vöönd, mida mööda kulgeb kolmekordne siksakjoon. Nagu viimane asjaolu näitab, on ilmselt püütud kujutada meie ala kõige levinumat mürkmadu — rästikut. Läbi pea kõige laiema osa on puuritud auk, mille otstarbeks, nagu arvata võib, oli kuju paigutamine mingi vaia otsa. Vastavas asendis jätab kuju tõepoolest teatava mulje rästikust, kui see tõstetud peaga roomab rohus või ujub vees.

Kõnesolev maokuju oma hoolika, kuigi stiliseeriva väljatöötlusega on seni unikaalne. Gorbunovost on teada palju lihtsam puidust maoskulptuur, mida selle skemaatilisuse poolest võib võrrelda puust inimkujudega. Sellele on iseloomulik rombjalt laienev pea ja siksakiliselt looklev keha.[24] Mingeid detaile ega mustrit ei esine. Võib arvata, et samasuguseid puumadusid on valmistatud ka meil, sest analoogilist vormi, kuid tunduvalt väiksemaid luust maokujukesi tuleb ette nii Oleni saare kalmistu[25] kui ka Kagu-Eestis paikneva Tamula asula leidude hulgas (joon. 16:1).

Enamik kiviaja asulate kaevamisel leitud skulptuure

---

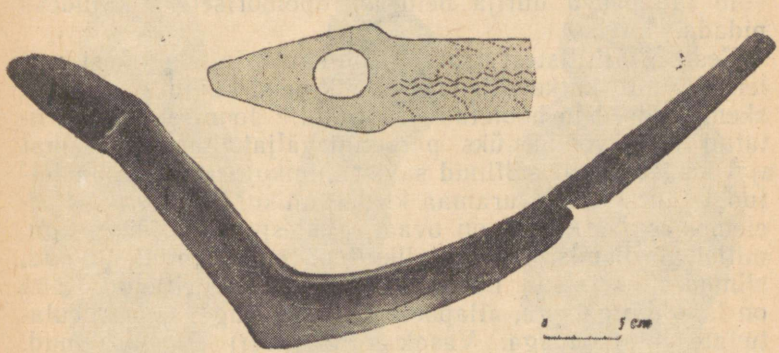
[22] R. Indreko, Skulptuur ja ornament Eesti kiviaja luuriistades, lk. 47—50, joon. 12.

[23] H. Moora, Eine steinzeitliche Schlangenfigur aus der Gegend von Narva. Studia neolithica in honorem Aarne Äyräpää 21. 10. 1957. Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja 58, Helsinki 1957, lk. 225—232.

[24] Д. Н. Эдинг, Резная скульптура Урала, joon. 61.

[25] Н. Н. Гурина, main. teos, lk. 221 jj., joon. 120:4,5; 133.

ongi väga väikeste dimensioonidega. Nimetame kõigepealt põletatud savist kujukesi, mis nii stiililiselt kui ka nähtavasti oma otstarbelt moodustavad teatava omaette rühma.[26] Muudest materjalidest valmistatud skulptuuridega võrreldes on savikujudele iseloomustav see, et need kujutavad peamiselt inimest. Võib-olla on niisugune tendents osalt seletatav asjaoluga, et savikujukeste valmistamise komme Läänemere idaranniku piirkonna kiviaja elanikel näib omavat teatavaid ühiseid jooni kaugemal lõuna pool, nimelt Dnepril, Dnestril, Alam-Doonaul ja Balkani pool-



Joonis 11. Sarvest maokuju Tõrvalast. Ülal peaosa pealtvaates

saarel asunud hõimudega, kelle arheoloogilisi muistiseid esindavad Tripolje ja paelkeraamika kultuurid. Sealsed elanikud tegelesid sel ajal juba maaharimise ja karjakasvatamisega, nende tootmine ja majandus olid märgatavalt rohkem arenenud kui metsavööndi asukail. Sellest sõltuvalt olid mõnevõrra teistsuguse ilmega ka nende usundilised kujutelmad. Nimetatud alade hõimudel, kelle keraamika oli kõrgel tasemel, olid laialdaselt levinud ka savist inimkujukesed. Kui kultuslikke vahendeid valmistati neid kujukesi tugevasti stiliseeritult ja teatava väljakujunenud rutiini kohaselt.

Nähtavasti on mingisuguste ühenduste tagajärjel lõunapoolsete viljakasvatajate hõimude saviskulptuurid andnud tõuke vastavate kujukeste valmistamiseks või vähemalt

[26] A. Äyräpää, Kampakeramisen kulttuurin savikuviot. Suomen Museo XLVIII/1941, Helsinki 1942, lk. 82—123.

avaldanud mõju nende valmistamisele metsavööndis. Ometi jääb mulje, et kuigi suurtes joontes võeti omaks nende kujude väline vorm, omistati siinseis teistsugustes tingimustes, teistsuguste uskumuslike ettekujutuste juures neile arvatavasti mõnevõrra teistsugust tähendust. Küllap seetõttu on metsavööndi asulate savikujukesed lõunapoolsetega võrreldes ka väliselt enamasti mõnevõrra muutunud ja nimelt veelgi suurema skemaatilisuse ja tinglikkuse suunas. Mõned neist on koguni niivõrd vormita, et ainult paremini väljatöötatud eksemplaride olemasolust teadlik olles võib tänapäeva uurija neid antropomorfseteks kujudeks pidada.

Eesti neoliitilistest asulatest on savist inimkujukesi seni leitud ainult katkenditena. Enamik neist kujudest on üsna skemaatilised ja hooletult töödeldud.[27] Joonisel 12 on esitatud metsavööndi üks paremini väljatöötatud ja samal ajal ka tervemalt säilinud savist inimkujukesi. See on leitud Lääne-Lätist Kuramaa kirderannikul paiknevast Purciemsi asulast.[28] Tal on ovaaljas ülespoole hoiduv nägu, millel võrdlemisi üksikasjalikult on edasi antud kulmud, silmad, nina ja suu. Lõuajoon on selgesti piiritletud. Keha on laiade õlgadega, allapoole kitsenev, tugevasti esileulatuvate jalalabadega. Vasak külg (käsi) on murdunud. Keha mõlemad pooled on kaetud sissevajutatud soonekestest moodustatud ornamendiga, mille taolist leidub nii selle kui teistegi asulate savinõudel. Et ornamendiga ei ole taotletud tähistada riietust, selgub samast asulast leitud teise kuju katkendist, millel on ornament näolgi.[29] Ilmselt ei ole siin tegemist lihtsa ilustusega, vaid kultuslike märkidega, millega võib-olla tähistati kuuluvust teatavasse hõimu või sugukonda. Mõnedes teistes asulates, näiteks Laadoga piirkonnas, Lõuna-Soomes ja Ahvenamaal, esineb savikujudel teistsuguseid märke[30], kuid tavaliselt on need ikka sarnased vastavate asulate keraamika ornamendiga. Mõnel pool, eriti varasemates asulates, leidub kujukestel punase

[27] Л. Ю. Янитс, Поселения эпохи неолита и раннего металла в приустье р. Эмайыги, lk. 273 jj., joon. 59:1—4.

[28] E. Šturms, Senākie cilvēka tēli Latvijā. Senatne un Māksla 1937, IV, Rīgā 1937, lk. 83—91.

[29] Sealsamas, joon. 2:b.

[30] A. Äyräpää, Kampakeramisen kulttuurin savikuviot, joon. 1—9, 14—19, 23—28. B. Cederhvarf, Neolitiska lerfigurer från Åland. (Ett förelöpande meddelande). Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja XXVI, Helsinki 1912, lk. 307—323, tahv. III—VII.

ookri jälgi, mis omakorda osutab nende kultuslikule tähendusele.

Peale inimkujude on mõnedest asulatest saadud loomade ja lindude savist kujukesi. Neid esineb siiski tunduvalt harvemini. Väärib tähelepanu, et kui eespool nimetatud lõunapoolsetel aladel, kus savikujusid esineb, on eelistatud kujutada koduloomi, siis metsavööndi asulates on savist vormitud eelkõige metsloomi ja -linde. Nagu inimfiguurid, nii



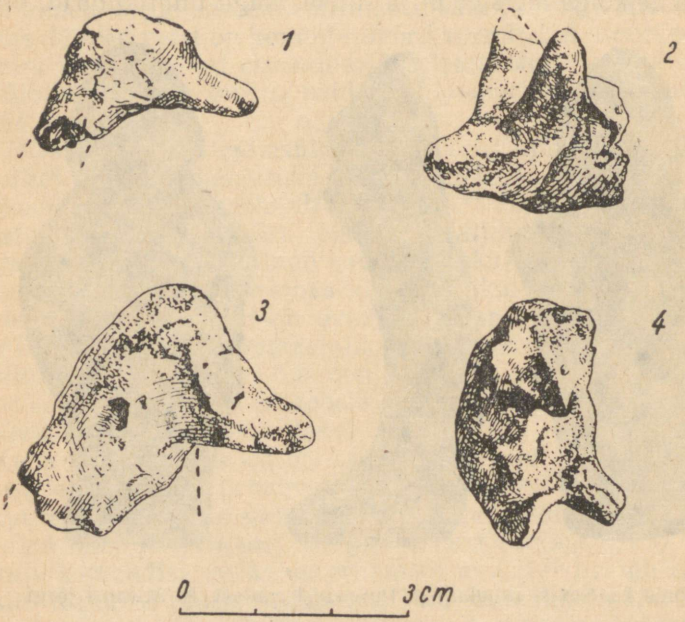
Joonis 12. Savist inimkujuke Purciemsi asulast. E. Sturmsi järgi

on ka zoomorfsed kujud üldiselt skemaatilised ja ilmselt kiiresti, ilma erilise viimistluseta tehtud. Üks väheseid tervena säilinud kujukesi on teada Valma asulast Võrtsjärve loodekaldalt. See võiks kujutada istuvat karupoega terava koonuga, mida ümbritseb lopsakas karvakasukas (joon. 13:4). Kolme skulptuuri — kahe linnu- ja ühe loomakuju katkendeid on leitud Leningradi oblastis Narva jõest ida pool paiknevast Lommi asulast (joon. 13:1—3). Senituntud savikujukeste hulgas on üks paremaid väike põdrakuju Aloppe asulast Ida-Rootsis.[31]

---

31 O. Almgren, Uppländska stenåldersboplatser. Fornvännen 1906. Stockholm 1906, lk. 112, joon. 43.

Kõige arvukama rühma meie päevini säilinud neoliitilistest esemetest, mis nii või teisiti olid seotud uskumustega, moodustavad mitmesugused ripatsid. Kiviaja inimesed on neid kinnitanud mitmele poole oma kehakatete, ka peakatte külge, mõnikord koguni suurel hulgal. Tuleb oletada, et ripatseid kanti mitte ainult ehetena, vaid ühtlasi ja eelkõige

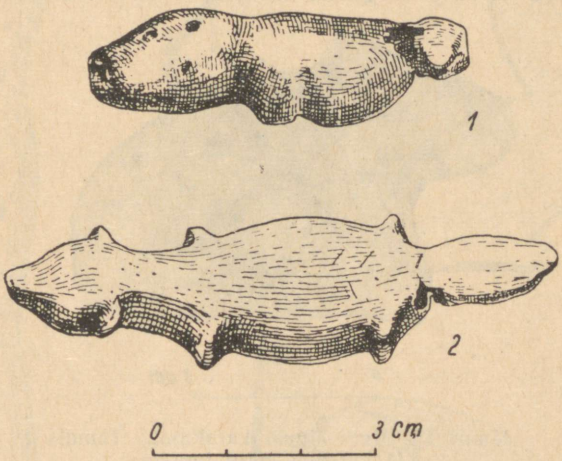


Joonis 13. Savist linnu- ja loomakujude katkendeid Lommi asulast (1—3) ja istuva karu kujuke Valma asulast (4)

peeti neid maagilise tähendusega esemeteks, milledel arvati olevat mõju inimese käekäigule, edule või ebaedule tema igapäevases elus. Kinnitamise võimaldamiseks on nendest harilikult augud läbi puuritud. Ripatsite kandmisviisile osutab nende asukoht mitmetes haudades luustike juures.

Ripatsite seas ei puudu kiviaja kultuslike esemetena nii iseloomulikud loomakujud. Mõned miniatuursed loomafiguurid leiti Valma asula äärel asunud hauast, kuhu olid

maetud kaks surnut — mees ja naine.[32] Mehe koljul asus kaks luust loomakujukest, kuna naise pea juures olev kujuke oli merevaigust. Seega oli kõiki neid kantud peakatte küljes, kuhu nad olid kinnitatud iga kuju keha ja saba vahele puuritud augu kaudu. Üks luufiguuridest on säilinud tervena. See on meisterlik kujutis ujuvast koprast ettesirutatud pea ja laia lameda sabaga (joon. 14:2). Teine luust kujuke leiti kahjuks katkisena — puuduvad koon ja saba.[33] Merevaigust skulptuur on säilinud küll täies ula-



Joonis 14. Merevaigust metsseakujuke ja luust koprakujuke Valma hauast

tuses, kuid eelmistega võrreldes on see tunduvalt skemaatilisem (joon. 14:1). Sellel on ebaproportsionaalselt suur massiivne pea, millel sõõrmed, silmad ja kõrvad on tähistatud paarikaupa asetsevate lohukestega, suu — kitsa soonekesega. Keha on võrdlemisi turjakas, keskkeha maokas, kuid tagakeha täielikku väljavoolimist on ilmselt takistanud merevaigutüki väiksus. Laia ja lameda otsaga koon

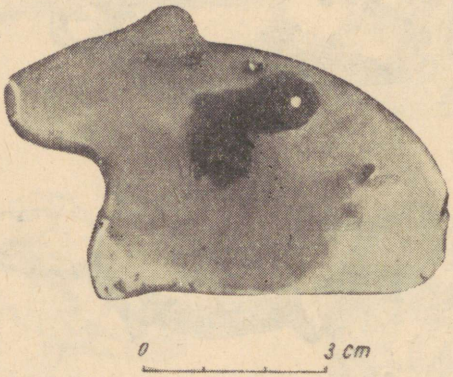
[32] Л. Ю. Янитс, Неолитическое поселение Валма. Труды Прибалтийской объединенной комплексной экспедиции 1, Москва 1959, lk. 39—40, joon. 5.

[33] Sealsamas, tahv. II:2.

nagu ka figuuri üldine vorm võimaldavad oletada, et on tahetud kujutada metssiga.

Stiililt eelmistega sarnane on Äkali asulast leitud merevaigust pardikuju katkend. Säilinud on ainult pea koos nokaga, kuna kehaosa on ära murdunud.[34]

Terve seeria mõnevõrra teiselaadilisi skulpturaalseid ripatseid on saadud Ida-Baltimaade kahest neoliitilisest asulast — meile juba tuntud Rinnukalnsist Põhja-Lätis ja Tamulast Kagu-Eestis. Neile asulaile iseloomulikud ripatskujukesed on välja lõigatud õhukesest luuplaadist, mistõttu



Joonis 15. Merevaigust karukujuke Tamula XII luustiku kolju juurest

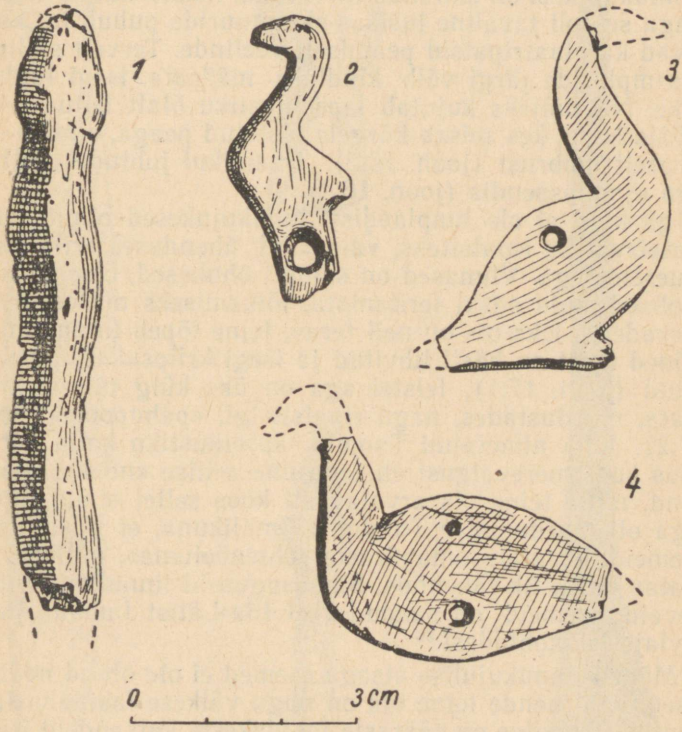
kujutis ei ole enam plastiline, vaid ühepinnaline. Peamine on edasi antud kontuuridega, detaile esineb üldiselt väga vähe ja seejuures ainult ühel pinnal. Seega oli neil kujukestel vaatlemiseks määratud üks külg, kuna teine külg jäi nii-öelda pahupooleks.

Ilmekamaid plaatripatseid Tamulas on väike metsseakuju oma selgesti väljavoolitud kärsaga ja iseloomulikul viisil veidi avatud lõugadega.[35] Plaadikujuline on ka suuremast merevaigutükist välja voolitud karu, mis luuskulptuuriga võrreldes on aga skemaatilisem (joon. 15). Karu-

[34] Л. Ю. Янитс. Поселения эпохи неолита и раннего металла в приустье р. Эмайыги, lk. 274 jj., joon. 59:5.

[35] A. Moora, Eestlaste muistsest usundist. Religiooni ja ateismi ajaloost Eestis I (edaspidi: RAAE I), joon. 1:3.

kuju leiti asula territooriumile maetud lapse kolju alt ja oli ilmselt kuulunud peakatte külge. Luust maokujukestest kiilutaolise pea ja loogelise kehaga oli juttu juba eespool. Üks neist leiti mehe hauast ja nimelt luustiku rinnalt.[36] See osutab kohale, kus kujukest kanti. Maokujudel puudub



Joonis 16. Luust mao- ja linnukujukesi Tamula asulast ja haudadest

ülesriputamiseks määratud auk. On võimalik, et nende kandmiseks oli kas nöör seotud ümber kuju kaela või kanti neid mingis nahkkotikeses või väikeses tohtkarbis.

36 L. Jaanits, Neue Gräberfunde auf dem spätneolithischen Wohnplatz Tamula in Estland. Studia neolithica in honorem Aarne Äyräpää 21. 10. 1957. Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja 58, Helsinki 1957, lk. 86, joon. 4:10.

Kõige arvukamalt leidub linnukujulisi plaatripatseid. Neid esineb mõlemas nimetatud asulas, Tamulas muuseas ka hauapanustena. Nagu nende asukohast luustike juures selgub, on linnukujukesi kantud mitmel pool: peakattel, kaelas ja vööl, seejuures tihti koos muude ripatsitega.[37] Linnukujukesi on kandnud nii mehed, naised kui ka lapsed. Nagu see oli tavaline lusikas-skulptuuride puhul, nii kujutavad ka plaatripatsid peamiselt veelinde. Tervelt säilinud eksemplaride järgi võib kindlaks määrata isegi lindude liike. Nii näiteks kujutab lapseluustiku õlalt leitud väike ripats hane, kes seisab kõrgele tõstetud peaga, silmitsedes teraselt ümbrust (joon. 16:2). Enamikul juhtudel on lind aga ujumisasendis (joon. 16:4).

Iga kord ei ole luuplaadist linnukujukesed olnud mitte iseseisvateks ripatsiteks, vaid olid ühenduses erilaadsete luuesemetega. Viimased on samuti õhukesed, otsekui noataolised, kuid siiski teritamata, lõikamiseks mittesobivate servadega. Üks ots on neil terav, teine lõpeb linnukujuga. Mõned neist on hästi lihvitud ja isegi kriipsukestega ilustatud (joon. 17:1), teistel aga on üks külg täiesti lihvimata, moodustades, nagu ripatsitelgi, «pahupoole» (joon. 17:2). Juba nimetatud Tamula lapseluustiku kolju kõrval asus koos merevaigust ehetega ühe sellise «noakese» katkend, mille teine ots arvatavasti koos sellel olnud figuuriga oli murdunud.[38] Tundub võimalikuna, et niisuguseid esemeid kasutati omapäraste «ehtenõeltena», milledel oli teatav kultuslik tähendus. Samasuguseid linnukujuga lõppevaid esemeid on saadud veel Ida-Lätist Lubana järve kiviaja leiukohtadest.[39]

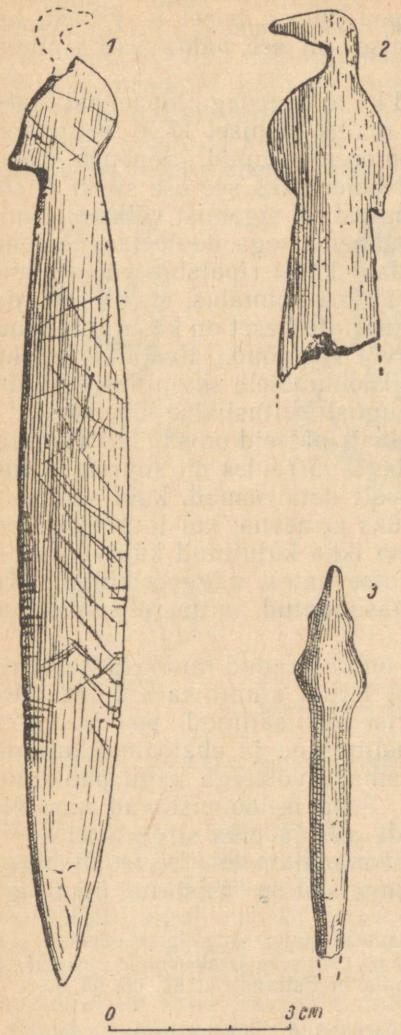
Mõned linnukujulise otsaga esemed ei ole olnud noataolised, vaid nende teine ots on nagu väikese labidana laienenud. Tamulas on sääraste labidakeste katkendeid leitud ühest naise- ja kahest lapsehauast, kusjuures ühel neist

---

[37] L. Jaanits, Neue Gräberfunde auf dem spätneolithischen Wohnplatz Tamula in Estland, lk. 84, 88, 93, joon. 3:14; 4:16; 17. Л. Ю. Яннтс, Новые данные по неолиту Прибалтики. Советская археология XIX, Москва 1954, lk. 170—175, 197, 198, joon. 11:5; 12; 12:6; 13:2.

[38] Sealsamas, lk. 171—174, 200, joon. 11:3; 12:9.

[39] Х. А. Моора, Памятники позднего неолита и ранней эпохи металла в Прибалтике. Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института истории материальной культуры АН СССР, вып. XLVIII, Москва 1952, lk. 4, joon. 1:2.



Joonis 17. Linnu- ja loomakujuga lõppevaid luuesemeid Rinnukalnsi asulast



Joonis 18. Linnukujuga lõppeva luueseme katkend Tamula X luustiku juurest

esemetest oli linnukuju säilinud tervena (joon. 18). Ühel lapsel oli mainitud ese pea juures, teisel — vasaku küünarnuki kõrval, kuna naisel oli see nähtavasti rippunud vasakul puusal.[40]

Rinnukalnsist on leitud ka loomapeaga lõppevaid luuesemeid, millest on toodud näidis joonisel 17:3. Kõnesoleva eseme teine ots, mille tipp on murdunud, peeneneb, meenutades nooleotsa rootsu. Nooleotsaks see ese siiski ei sobi, kui mitte arvestada võimalust, et tegemist võiks olla mitte hariliku, vaid maagilise tähendusega nooleotsaga. Teiselt poolt on võimalik, et sedagi kanti ripatsina või «ehtenõelana». Muidugi on olemas ka võimalus, et nii mõndagi linnu- või loomapeaga varustatud eset on kasutatud muuks otstarbeks, näiteks kas või savinõude ilustamiseks, kuid niisuguselgi juhul on neil leiduvatele skulptuuridele kahtlemata omistatud mõnesugust kultuslikku tähendust.[41]

Hulk inimesekujulisi plaatripatseid on saadud Tamulast. Looma- ja linnukujukestega võrreldes on suuremad inimfiguurid isegi märgatavalt detailsemad, kuid samal ajal stiliseeritumad. Ja veel üks erinevus: kui loomariigi esindajaid on plaatripatsitena ikka kujutatud külgvaates, siis inimkujukesed on alati otsevaates, nägu esiküljel. Kuju selg on neilgi ainult tasandatud, mitte reljeefselt välja voolitud.

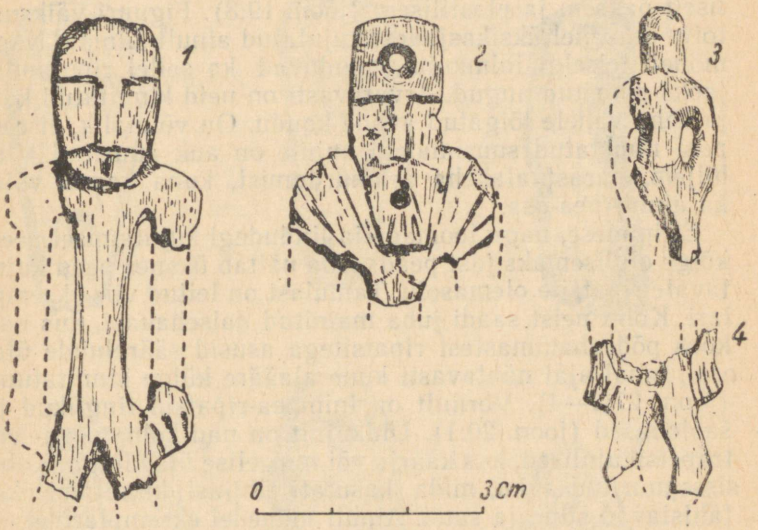
Vähemalt neli ripatsit on kujutanud inimkeha tervenisti. Kahjuks on neist kõigist leitud ainult katkendeid. Mõõtmeilt suurimast figuurist on säilinud pea ja ülakeha (joon. 19:2). Pea on nelinurkne ja ebaloomulikult pikk. Nägu on kujundatud samade võtetega nagu puukujudel, kuid üksikasjalikumalt. Seda iseloomustavad nurgelised jooned. Tugevate kulmude alla ja pika sirge nina kõrvale jääv näo-osa on lõigatud madalamaks. Nina alt hargnevad nähtavasti vurrud, kuna suu on tähistatud ümmarguse

[40] Л. Ю. Янитс, Новые данные по неолиту Прибалтики, lk. 172—174, joon. 11:9; 12:17. L. Jaanits, Neue Gräberfunde auf dem späteolithischen Wohnplatz Tamula in Estland, lk. 84, 85, 94, joon. 3:1; 4:18.

[41] Zoomorfsete kujutistega varustatud riistu on teada ka mujalt. Nii on põdrapeakujuliselt lõppeva käepidemega luust pistoda leitud Oleni saare kalmistult. Mõnevõrra hilisemast ajast pärinevad Volga ülemjooksu piirkonnast Seimast ja Galitšist saadud vasest või pronksist pistodad, milledel on peale põdrapea kujutatud ka madu. Vt. Н. Н. Гурина, main. teos. lk. 106, 107, joon. 62:2; 118:7. M. Ebert, Reallexikon der Vorgeschichte. Dritter Band, Berlin 1925, tahv. 33.

sissepuuritud lohukesega. Viimase all olev lõug on kaetud habemega, mida kujutavad vertikaalsed kriipsukesed. Samasugused kriipsukesed leiduvad kuju õlgadel ja kitsal keskkehal, kus nad võib-olla osutavad karusnahkadest rõivaste olemasolule. Läbi otsaesise on puuritud auk — ilmselt figuuri riputamiseks.

Teine kujuke on säilinud veidi suuremas ulatuses, kuid detaile on sellel vähem (joon. 19:1). Selle pea on ümaram,



Joonis 19. Luust inimkujukeste katkendeid Tamula asulast

ligilähedasem loomulikele proportsioonidele. Nägu on kujundatud samade traditsiooniliste võtetega, aga ilma eriliselt märgitud habemeta. Keskkeha on säilinud tervenisti; selle lõpul algab kaheks hargnev jalgade osa. Nagu eelmisel kujul, on sellegi käed kehast ilmselt eraldatud kitsaste väljalõigete abil mõlemal pool keskkeha. Säilinud vasakul käelabal on kriipsukestena antud sõrmede piirjooned.

Kolmandast, veelgi väiksemast kujukesest leiti ainult alakeha ja jalgade ülaosa (joon. 19:4). Keha üleminek jalgadeks koos mõlema labakäega on sel kujul samasugune nagu eelmiselgi. Põlved asetsevad teineteisest eemal, kuna jalgade alaosad on nähtavasti uuesti lähenenud. Tervenisti

on niisuguses asendis jalad säilinud järgmisel kujutükil (joon. 27:5). Selle figuuri ülaosa on olnud aga mõnevõrra teistsugune, mistõttu ei ole päris kindel, kas see üldse kujutab inimest. Mõlemad katkendid leiti naiste haudadest, esimene neist asus kolju all ühes merevaigust esemetega, luust linnukujukesega ja loomahammastest ripatsitega,[42] teine, koos muude ripatsitega — sääreluudel (joon. 24).

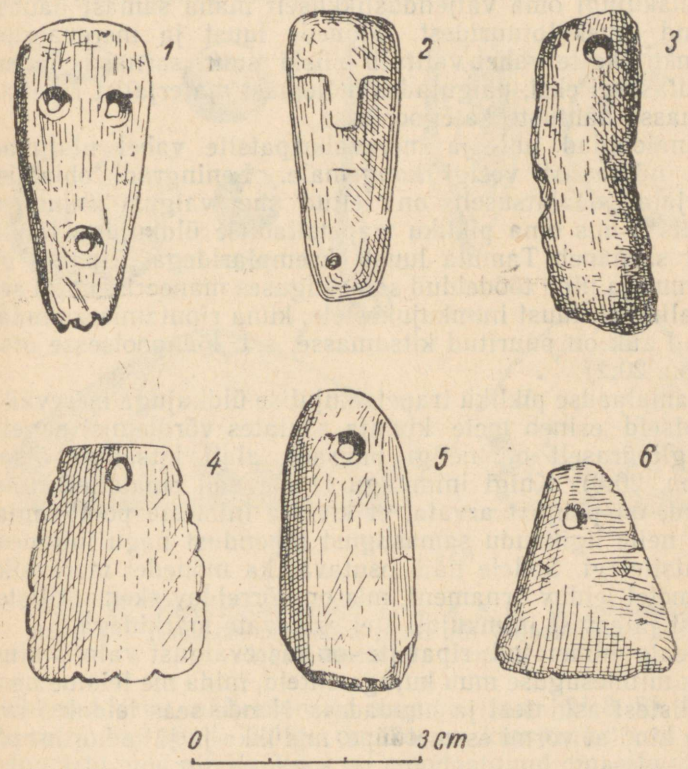
Viimane, hoopis miniatuurne figuur on eelmistest suhteliselt paksem ja plastilisem (joon. 19:3). Figuuri väiksuse tõttu on sellel üksikasjadest kujutatud ainult silmad. Nagu mõnel teiselgi inimkujul, puuduvad ka sellel riputamise jaoks puuritud augud. Arvatavasti on neid kinnitatud käte ja keha vahele lõigatud avade kaudu. On võimalik, et eespool nimetatud suurimalegi kujule on auk puuritud alles hiljem, pärast alakeha äramurdumist, kuna kanda võidi ka ainult pea-osa.

Et inimese, nagu loomade ja lindudegi kujutamisel peeti kõige olulisemaks just pead, seda näitab üksnes pead kujutavate ripatsite olemasolu. Tamulast on leitud viis eksemplari. Kolm neist saadi juba mainitud naisehauast, kus nad koos põdrahammastest ripatsitega asusid sääreluude ülaosal, omal ajal nähtavasti kuue alaääre külge kinnitatuna (joon. 27:2—4). Vormilt on inimpea-ripatsid tinglikud ja šabloonsed (joon. 20:1). Üldkujult on nad kolmnurga- või trapetsikujulised, kas kaarja või nurgelise ülaäärega. Kolm sissepuuritud auku, mida kasutati ühtlasi kinnitamiseks, tähistavad silmi ja suud. Ainult mõnedel eksemplaridel on kujutatud ka nina, samasugusena nagu eespool kirjeldatud inimfiguuridel. Nii tuleb inimpea-ripatsite puhul eriti selgesti ilmsiks see joon, mida me juba varem märkisime kui inimese kujutamisele üldiselt iseloomulikku: äärmine skemaatilisus ja tinglikkus. Inimkujude valmistamisel ei ole märgata oskuse puudumist; vastuoksa, näiteks Tamula suurim inimesekujuline ripats on välja voolitud rohkemate detailidega kui ükski looma- või linnukuju; võiks öelda, et see on tehtud teatava kindla stiilitunde ja maitsega, kuid seejuures ikkagi skemaatiliselt. Ilmselt ei ole inimese kujutamisel eesmärgiks olnud loomutruuduse saavutamine. Sellest on pigemini teadlikult hoidutud, jäädes vana traditsioonikohase tingliku vormi juurde.

---

[42] L. Jaanits, Neue Gräberfunde auf dem spätneolithischen Wohnplatz Tamula in Estland, lk. 84, joon. 3:12.

Inimkujulisi ripatseid ei valmistatud mitte ainult luust, vaid ka muust materjalist. On teada terve rida merevaigust inimkujukesi. Neid on leitud peamiselt Leedu rannikult, Kura säärelt, kus merevaiku looduslikult rikkalikult esineb. Sealsed kiviaja elanikud on merevaiku rohkesti kasutanud, töödeldes seda mitmesugusteks ripatsiteks ja



Joonis 20. Luust (1, 4), merevaigust (2, 3, 6) ja kivist (5) ripatseid Eestist (1, 3, 4, 6) ja Leningradi oblastist (2, 5). 2 — A. Äyräpää järgi

helmesteks. Läänemere merevaik on olnud laialdaselt levinud vahetusobjektiks — sellest valmistatud esemed on rännanud põhja poole kuni Valge mereni ja lõunasse isegi kuni Vahemereni. Ida-Baltimaade neoliitilistes asulates tuleb

merevaiku võrdlemisi tihti ette, ja üldiselt seda enam, mida lähemal on asula Kura rannikule.

Merevaigust inimkujukesed on samuti plaatjad nagu Tamula luukujudki.[43] Üsna palju ühist on ka mõlemate kujundusviisis. Merevaigust figuurid on küll mõnikord kohmakamad, kuid seda tuleb vist seletada selle materjali raskema töödeldavusega. Jääb ju Valma merevaigust loomakujugi oma väljenduslikkuselt maha samast hauast leitud luuskulptuuridest. Mõnede luust ja merevaigust inimkujukeste vahel valitseb siiski suur sarnasus ja me kindlasti ei eksi, paigutades mõlemast materjalist ripatsid samasse nähtuste kategooriasse.

Analoogiad luu- ja merevaikripatsite vahel ulatuvad aga nähtavasti veelgi kaugemale. Leningradi oblastist Karjala maakitsuselt on leitud merevaigust inimpearipats[44], mis oma pikliku trapetsitaolise üldkujuga täielikult sarnaneb Tamula luust eksemplaridega. Ripatsil on kulmud ja nina töödeldud samasuguses maneeris, nagu see tavaline oli luust inimkujukestele, kuna riputamiseks määratud auk on puuritud kitsamasse, s. t. lõuapoolsesse otsa (joon. 20:2).

Samalaadse pikliku trapetsikujulise üldkujuga merevaikripatseid esineb meie kiviaja asulates võrdlemisi sageli. Reeglipäraselt on neilgi puurauk alati kitsamas otsas (joon. 20:6). Kuigi inimnägu ei ole neil ripatsitel kujutatud, on põhjust arvata, et kiviaja inimeste poolt omistati neile ligikaudu samasugust tähendust nagu inimpearipatsitelegi. Sellele näib osutavat ka mõnedel merevaikesemetel leiduv ornament, mis on võrreldav skemaatilistel luust ja savist inimkujukestel esinevate märkidega.[45]

Peale nimetatud ripatsite on merevaigust valmistatud hulk mitmesuguse muu kujuga ehteid, mida me leiame neoliitilistest asulatest ja haudadest. Nende seas leidub terve rida kindlat vormi esemetüüpe, mis ikka ja jälle korduvad.

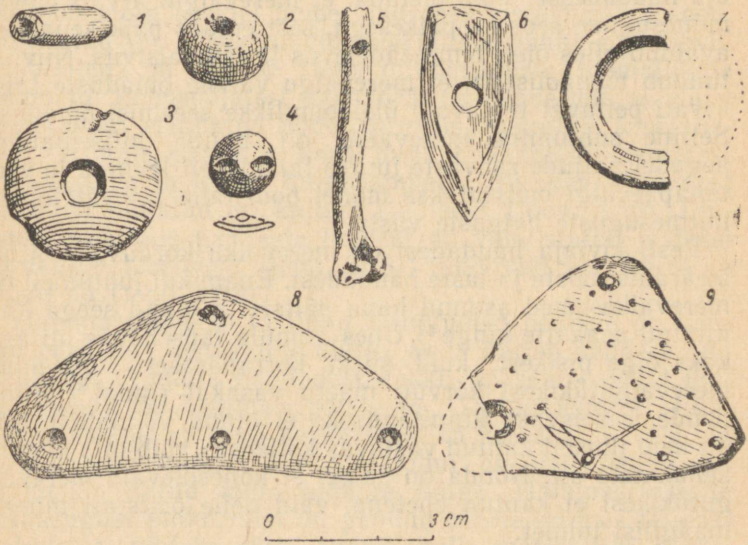
---

[43] R. Klebs, Der Bernsteinschmuck der Steinzeit von der Baggerei bei Schwarzort und anderen Lokalitäten Preussens. Beiträge zur Naturkunde Preussens 5, Königsberg 1882, lk. 28 jj., tahv. IX; X:6.

[44] A. Äyräpää, Die Verbreitung des Bernsteins in kammkeramischem Gebiet. Strena archaeologica professori A. M. Tallgren 8. 2. 1945 sexagenario dedicata. Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja XLV, Helsinki 1945, lk. 11, joon. 2.

[45] R. Indreko, Die Idolanhänger — Amulette. Studia neolithica in honorem Aarne Äyräpää 21. 10. 1957. Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja 58, Helsinki 1957, lk. 61—79.

Eriti sagedastena nimetame väikesi kaksik- või lamekumera läätse kujulisi nööpe. Neil on omapäraselt, nimelt ainult ühelt pinnalt V-tähe kujuliselt sisse puuritud auk (joon. 21:4). Edasi tuleb ette piklikke silindri- või lühemaid kerakujulisi helmeid, keskelt läbipuuritud kettaid ja mitmes suuruses rõngaid (joon. 21:1—3). Üksikud suuremad, tavaliselt kolmnurkse kujuga merevaikplaadid on varustatud



Joonis 21. Merevaigust ehteid (1 — 4, 8, 9) ja metsseakihvast ripats (6) Tamulast, linnuluust ripats (5) Rinnukalnsist, kiltkivist rõnga katkend (7) Lommist

rohkema arvu, näiteks nelja auguga (joon. 21:8, 9). Nähtavasti on nende külge omakorda kinnitatud veel teisi ripatseid, mis niiviisi koos on moodustanud omaette ehetekomplekti. Leidub ka lihtsaid, eriliselt töötlemata merevaigutükikesi, milledest auk on läbi puuritud ja mida ripatsina on kantud.

Nagu viimasest asjaolust nähtub, on merevaik kui aine ilma kindlakujuliseks esemeks töötlematagi omanud kiviaja inimese silmis teatavat tähendust. Muidugi ei saa siinjuures täiesti ignoreerida merevaigu loomulikku ilu, tema kauneid punakaid või kollakaid värvitoone, sädelust, läbi-

paistvust. See võis olla üheks põhjuseks, miks ehete materjalina eelistati merevaiku.[46] Kuid kahtlemata on tal kiviaja inimese meelest olnud ka teistsugune, sügavam tähendus, mille tekkimiseks nimetatud omadused kindlasti kaasa aitasid. On ju merevaik oma värvuselt lähedane ookrile — vere ja tule sümbolile. Ookriga aga, nagu me nägime, olid värvitud mitmed kultusega seotud inim- ja loomakujud, ilmselt rituaalse mõttega raputati seda kiviaja haudadesse. Võib oletada, et merevaigul arvati olevat mõnesugune seos ka päikesega, sest eredas päikesepaistes avaldub alles õieti tema sädelevus ja läbipaistvus. Niiviisi tundub tõenäolisena, et merevaigu väliste omaduste taga arvati peituvat teatavaid üleloomulikke seesmisi omadusi. Selline suhtumine merevaiku oli muide hilisematelgi aegadel paljude rahvaste juures laialdaselt levinud ja veel tänapäevalgi omistatakse mõnel pool talle ravivat toimet mitmesuguste haiguste vastu.

Eesti kiviaja haudadest on merevaiku korduvalt leitud, iseäranis naiste ja laste haudadest. Enamikul juhtumeil on merevaikesemed asunud haua päitsis ja olnud seega kinnitatud peakatte külge.[47] Ühes Tamula lapsehauas oli aga kaks õige pisikest, kuid siiski korrapäraseks töödeldud merevaigutükikest kõrvuti maetu vasakul rinnal.[48] Kuna nende iseseisvaks kinnitamiseks ei olnud võimalust, siis oli neid ilmselt kantud vastavas kotikeses, võib-olla koguni kehakatete all. Nõnda on selge, et kõnesolevaid merevaigutükikesi ei kantud ehetena, vaid neile omistati mingit maagilist toimet.

Mõningaid merevaigule iseloomulikke ripatsivorme on valmistatud ka luust või kivist. Võrdlemisi tavalised on pikliku trapetsi kujulised ripatsid (joon. 20:4,5), kuna teisi vorme esineb harva. Erandiks on siiski kivist rõngakesed, mida Karjalas ja Soomes valmistati seal leiduvast ker-

---

46 Merevaigu tähtsusele ehtematerjalina osutab muuseas asjaolu, et selle aine muistne nimetus «helmes» läänemeresoome keeltes on hiljem üle kandunud igasuguste läbipaistvate või läikivate pärlite tähistamiseks. P. Ariste, Läänemerelaste vanast merevaigu nimetusest. ENSV TA Etnograafia Muuseumi Aastaraamat XVI, Tallinn 1959, lk. 211—218.

47 L. Jaanits, Neue Gräberfunde auf dem spätneolithischen Wohnplatz Tamula in Estland, lk. 93. Ka Valma merevaigust loomakujuke asus naiseluustiku pea juures.

48 Л. Ю. Яниτс, Новые данные по неолиту Прибалтики, lk. 172—174, joon. 11:6; 12:3, 4.

gesti töödeldavast kiltkivist. Neid kiltkivirõngaid on vahetuse teel sattunud ka lõuna poole, muuseas Eesti territooriumile. Meil on kivirõngaste tükke leitud mitmest asulast (joon. 21:7). Saaremaalt Kõljalast on leitud luustik seitsme kiltkivirõngaga rinnal.[49]

Ripatsite väga arvuka eriliigi moodustavad loomahambad. Need on täiesti töötlemata, ainult läbi juurepoolse osa on puuritud auk (joon. 26, 27). Mõnel üksikul eksemplaril on augu asemel ümber juureosa sisselõigatud soon. Eelistatud on lõikehambaid, kiskjaliste puhul aga kihvu. Ripatsitena on kantud väga mitmesuguste loomaliikide hambaid. Rohusööjatest loomadest on nende hulgas kõige arvukamalt esindatud põder, ürgveis, metssiga, kiskjalistest — nugis, saarmas, karu, hunt jt. Saaremaa asulatest on kõige enam leitud hülgehambaid. Metssea kihvadest on välja lõigatud eri kujuga ripatseid (joon. 21:6). Lindude, iseäranis partlaste luudest on valmistatud väikesi torukujulisi helmeid (joon. 27:8), tunduvalt harvemini ka ripatseid (joon. 21:5).

Hammasripatseid ja linnu toruluudest helmeid on kantud peamiselt kehakatete küljes. Seda näitab nende asend haudades. Tamula haudadest kokku on seni saadud ümmarguselt 250 hammasripatsit ja 175 luuhelmest. Enamasti paiknevad need keena luustiku kaela, vöö, käte või jalgade piirkonnas.[50] Viimasel juhul on nad nähtavasti olnud kinnitatud kuue alaääre külge. Hammasripatsite samasugust paiknemist on pandud tähele mitmes teiseski kalmistus, näiteks Oleni saarel, mille materjalide põhjal on tehtud katset rekonstrueerida nii meeste kui ka naiste rõivastust.[51] Tuleb tähendada, et Tamulas leidub hammasripatseid ja luuhelmeid meeste haudades harilikult rohkem kui naiste ja laste omades. Selle järgi võib oletada, et mehed kui peamised küttijad on neid ka suuremal arvul kandnud. Huvitav hammasripatsite kombinatsioon esines kahes lapsehauas. Kummaski asus luustiku rinnal kaks

---

[49] R. Hausmann, Ueber Gräber aus der Steinzeit im Ostbaltikum: Grabfunde in Woisek und Kölljal. Sitzungsberichte der Gelehrten Estnischen Gesellschaft 1903, Jurjew 1904, lk. 77—81. H. Moora, Saaremaa muinasaeg. Äratrükk koguteosest «Eesti». Tartu 1933, lk. 44—45, joon. 31.

[50] L. Jaanits, Neue Gräberfunde auf dem spätneolithischen Wohnplatz Tamula in Estland, lk. 92—93.

[51] H. H. Гурина, main. teos, lk. 186—193, joon. 98—112.

suurt karukihva ja nende vahel kaks väiksemat, ühel juhul põdra, teisel juhul koera või rebase hammast.[52]

Võiks veel mainida mitmest asulast leitud lapikuid, ümmarguse või ovaalse kujuga kivikesi, mida nähtavasti vesi on siledaks uhtunud, kuid millel leiduv lihv näitab, et neid on kasutanud ka inimene. Ühes Tamula hauas olid kaks sellist kivikest asetatud luustiku rinnale.[53] Tundub võimalikuna võrrelda neid rahvatraditsioonist tuntud «kärnkonna-» või «ussikividega», mida kasutati maagilisel teel haiguste arstimise ja muude nõidumiste juures, mõnikord aga kanti neid ka amulettidena.

Lõpetades ülevaadet uskumustega seotud esemetest on vaja tähendada, et see ülevaade ei pretendeeri ammendavale täielikkusele. On püütud kokku võtta kõige olulisemat ainest, mida sisaldab meile praegu teada olev arheoloogiline materjal. See materjal on aga alles lünklik ega peegelda kiviaja materiaalse kultuuri kõiki külgi, eriti materiaalse kultuuri seda osa, mis oli ühenduses religioossete ettekujutustega.

Siiski loovad olemasolevad vähesed andmedki esialgse pildi nendest kultuslikest vahendeist, mida neoliitilised küttijad ja kalastajad on kasutanud. Oma konkreetsetes vormides peaks eespool käsitletud uskumustega seotud inventar olema teatud määral iseloomulik just Läänemere idaranniku piirkonna kiviaja hõimudele. Sest kuigi kogu metsavööndi küttimise ja kalastamisega tegelevate hõimude usundilised kujutelmad olid peajoontes ühesugused, kujunesid nende avaldumisvormid eri paikkondade elanikel kohalikest iseärasustest tingitult siiski enam või vähem omapärasteks. Nii näiteks valmistasid enam ida pool — Okaal, Volga ülemjooksul, Valdai kõrgustikul ja Kargopoli järvede-alal asunud hõimud väikesi looma-, linnu- ja inimkujukesi sageli tulekivist.[54] Põhjapoolses Skandinaavias, osalt ka Põhja-Soomes olid levinud loomapeakujuli-

---

[52] Л. Ю. Янитс, Новые данные по неолиту Прибалтики, lk. 172—174, joon. 11:7, 12:10—12, 14. L. Jaanits, Neue Gräberfunde auf dem spätneolithischen Wohnplatz Tamula in Estland, lk. 85, 93, joon. 3:15—18.

[53] Л. Ю. Янитс, Новые данные по неолиту Прибалтики, lk. 172—174, joon. 11:8; 12:15, 16.

[54] С. Н. Замятнин, Миниатюрные кремневые скульптуры в неолите северо-восточной Европы. Советская археология X, Москва—Ленинград 1948, lk. 85—123, levikukaart joon. 1.

selt lõppevate pidemetega kiltkivinoad.[55] Meie poolt vaadeldavale Läänemere idaranniku piirkonnale ei olnud need esemed iseloomulikud ja seepärast me neid ei käsitlenud. Samal ajal ei levinud mõned idapoolsetele Läänemeremaadele tüüpilised kultuslikud esemed, nagu merevaigust kujukesed ja loomapeaga lõppevad kivikirved nii suures ulatuses eespool nimetatud ida- ja loodepoolsetel aladel. Kuid ka idapoolses Läänemerepiirkonnas eneses võib täheldada mõningaid kohalikke erinevusi. Kui näiteks Ida-Baltimaadele kitsamas mõttes oli eriti iseloomulik merevaigu rohke kasutamine, siis põhja pool — Soomes ja Karjalas, valmistati suur osa kultuslikke esemeid kivist, eriti mitmesugustest kiltkivi liikidest. Need erinevused ei ole suured ja olid tingitud peamiselt kohapeal saadaolevate toormaterjalide erinevusest. Üldine uskumuste kompleks, mis oli ajendiks nende kultuslike vahendite loomisele, oli terve selle piirkonna hõimudel peajoontes väga sarnane. Ja kahtlemata leidus — nagu juba öeldud — palju ühist kogu laialdase metsavööndi küttimisest ja kalastamisest elatuva rahvastiku uskumustes.

Tingimata olid kiviaja esemetel leiduvad ilustusedki kuidagiviisi ühenduses religioossete ettekujutustega. Peale otseselt kultuslike esemete, millest eespool oli juttu, esineb sisselõigatud ilustusi mõnedel luust tarberiistadel, kuigi üldiselt võrdlemisi harva. Väga reeglipärane, nähtavasti koguni kohustuslik oli aga savinõude ornamenteerimine. Neoliitilised savinõud on alati kaetud tiheda, hambulise stambi (nn. kammi) mitmesugustest vajutistest lohukestest, soonekestest ja muudest sissevajutatud või kriimustatud jälgedest koosneva mustriga, milles tuleb ette ka geomeetrilisi kujundeid, nagu rombe, kolmnurki, siksakikujulisi vööte jne. Nagu juba öeldud, leidub samasuguseid märke savist inimkujukestelgi. Nende ornamentide tähendus ei ole kaugeltki veel selge ja seepärast me neid siin lähemalt käsitlema ei hakka. Märgime vaid, et üksikutel juhtudel, kuigi ainult harukordadel, on savinõudel kujutatud linde.[56] Need on alati ujuvad veelinnud, tavaliselt pai-

[55] C. F. Meinander, Tervolakniven. Finskt Museum LIV—LV/1947—1948, Helsinki 1948, lk. 14—26, levikukaart joon. 12. Vt. ka uuemate leidudega täiendatud levikukaarti C. F. Meinander, Die Kiukaiskultur, joon. 51.

[56] Н. Н. Гурина, Поселения эпохи неолита и раннего металла на северном побережье Онежского озера. Материалы и исследования

gutatud üksteise järel horisontaalselt ümber savinõu kulgeva reana (joon. 22). Seni on teada ainult üks nõukatkend (leitud Ilmeni järve äärsest asulakohast), millel koos lindudega on kujutatud ka inimene.[57] Linnukujutised ei ole savinõudele joonistatud, vaid on moodustatud samasugustest stambivajutustest nagu muugi ornament, ja seetõttu üsna skemaatilised. Nende esinemine lubab aga keraamika ornamentikat ühendada sama mõttemaailmaga, sama religioossete ettekujutuste kompleksiga, mis oli seotud mitmesuguste kultuslike esemetega.

Samadest ideedest olid ilmsesti kantud ka kiviaja kaljujoonised. Neid on avastatud Oneega järve idakaldalt, Valgesse merre suubuva Võgi jõe kaljusaarekeselt, mitmelt poolt Soomest ja Skandinaaviast. Nendes kohtades, mis nähtavasti olid erilisteks kultusepaikadeks, on siledasse kaljupinda sisse raiutud inimeste, loomade, lindude ja kalade figuure.[58] Tihti on esitatud terveid stseene, eriti küttimisest ja kalastamisest. Sellega ühenduses on kujutatud paate, suuski, mitmesuguseid küttimisriistu ja püüniseid. Esineb aga muidki, muuseas arvatavasti riituslikke stseene. Loomade ja lindude kujutused, kuigi tehniliselt teostuselt kohmakad, on antud iseloomulike joontega, mistõttu on võimalik kindlaks määrata liiki. Kujutatud on võrdlemisi paljude loomaliikide esindajaid, kuid eriti rohkesti põtru ja põhjapõtru. Lindude seas moodustavad jällegi valdava enamiku veelindude liigid. Inimfiguurid on üldiselt esitatud küllaltki elavalt, sageli liikumises. Primitiivsele kunstile iseloomulikul viisil on inimesi kujutatud alasti, isegi niisugustel juhtudel, kui nad on suuskadel. Peale harilike inimkujutuste tuleb kaljujoonistel ette ka selliseid, milledele ilmsesti tahtlikult on antud tavalisest kuidagi erinev välimus. Mõnede uurijate arvates, ja nähtavasti õigusega, on neis tahetud kujutada erilisi mütoloogilisi antropomorfseid olendeid.[59]

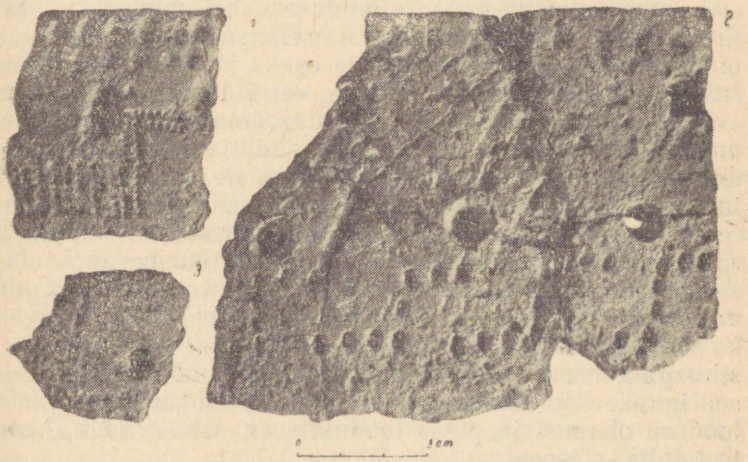
по археологии СССР, № 20, Москва—Ленинград 1951, lk. 108—112, joon. 21—23. A. Äyräpää, Kampakeramiikan linnunkuvat. Suomen Museo LX/1953, Helsinki 1953, lk. 34—44.

57 Sealsamas, joon. 9.

58 В. И. Равдоникас, Наскальные изображения Онежского озера и Белого моря. Часть первая. Москва—Ленинград 1936. Часть вторая. Москва—Ленинград 1938, А. М. Линевский, Петроглифы Карелии. Часть I. Петрозаводск 1939.

59 Vt. näit. А. М. Линевский, main. teos, lk. 87 jj., tahv. 27, 30.

Nagu kõigest eelnenust nägime, moodustasid kiviaja inimese kultuslikest vahenditest olulise osa mitmesugused loomade ja lindude, nende kõrval aga ka inimese kujutused. Ta on neid valmistanud suuremate või väiksemate iseseisvate figuuridena, eriliste looma- või linnukujuliste puunõudena, pideme abil käes hoitavate skulptuuridena ja kehakatete küljes kantavate ripatsitena. Ta on neid kujutanud erilist tähtsust omavatel riistadel, näiteks pistoda-



Joonis 22. Linnukujutustega ilustatud savinõude killde Lommi (1), Valma (2) ja Akali (3) asulast

del, liiklemisvahendeil, on nendega kaunistanud, ehkki harva, oma savinõusid. Samu kujutusi leiame kaljujoonistel. Ka loomahammastest ripatsitele ja linnuluust helmestele on kahtlemata omistatud üldiselt sama sisuga tähendust. Olid need ju osakesteks loomadest-lindudest enestest. Me vist ei eksi, kui oletame, et kultuslikeks otstarveteks on kasutatud loomade muidki kehaosi, samuti ka loomade ja lindude topiseid, mis praeguse ajani ei ole säilinud.

*

Milles siis seisis nende kultuslike vahendite tähendus? Missugused olid põhjused, mis ajendasid inimest neid val-

mistama, hoolimata sellest, et neil ilmselt ei saanud olla mingit tegelikku tähtsust ei elatusvahendite hankimisele ega kogukonna olemasolu kindlustamisele? Selle küsimuse valgustamisel peame lähtuma algelisel kultuuriastmel olnud inimese mõtteviisist, tema omapärasest maailmatunnetusest.

Madalal ühiskondlik-majandusliku arenemise tasemel olnud hõimude uurimisel kogutud väga suur faktiline materjal tõendab, et oma primitiivse mõttelaadi kohaselt ei näinud inimene enda ja looduse vahel mingit kvalitatiivset erinevust. Looduselapsena selle sõna tõelises mõttes pidas inimene ennastki looduse osaks ja kõiki teda ümbritseva looduse nähtusi endaga võrreldavaiks. Seetõttu arvati, et ka loomad, linnud, kalad, roomajad, putukad, taimed, isegi kivid, päike, tuul ja muud eluta looduse elemendid on varustatud üldiselt samasuguste omadustega kui inimesed, muidugi ühed suuremal, teised väiksemal määral. Usuti, et loomad ja taimed mõtlevad, võivad tunda rõõmu ja olla kurvad. Veelgi enam — inimene on loodusele üle kandnud ka neidsamu ühiskondlikke vahekordi, mis valitsesid inimühiskonnas, ja mõtelnud, et loomad elavad ka sugukondadena. Nõnda, tundes küll hästi looduse välist, silmaga nähtavat külge, millega teda sidusid tuhandekordsed igapäevase elu kogemused, ei mõistnud inimene siiski looduse olemust ja pidas loodust sarnaseks sellega, keda ta tundis — iseenesega.

Niisugust suhtumist loodusesse, mis peajoontes on iseloomulik kõigile algelisel ühiskondlik-majandusliku arenemise astmel olevatele hõimudele, on nimetatud animismiks.[60] Kahtlemata võime animistlikku loodusekäsitlust pidada kiviaja inimese uskumuste aluseks, tema religioossete ettekujutuste kõige iseloomulikumaks jooneks.

Kuid mitte kõike inimeses eneseski ei olnud võimalik tolleaegsete teadmiste äärmise piiratuse juures reaalselt seletada. Sääraste nähtuste olemasolu, nagu sünd ja surm, haigused, uni ja unenäod tekitasid kujutluse, et inimeses asub mingi eriline jõud, kes võib tegutseda ka iseseisvalt, inimese tahtest sõltumatult. Usk sellise jõu olemasolusse

60 Termin on tuletatud ladina sõnast «animus» — hing. Seda vana, juba möödunud sajandil tekkinud terminit ei saa pidada just õnnestunuks, sest ta ei ava kõnesoleva mõiste peamist sisu. Vrd. М. О. Косвен, Очерки истории первобытной культуры. — 2-е исправленное и дополненное издание. Москва 1957, lk. 157.

on igivana, tõenäoliselt pärineb see juba uskumuslike kujutluste tekkimise algaegadest. Ettekujutus sellest salapärasest jõust jäi paratamatult küllaltki ebamääraseks, ometi ei ole kahtlust, et inimene on seda algusest peale pidanud täiesti materiaalset, füüsilist laadi omavaks jõuks. Seda jõudu arvati leiduvat kogu kehas, eriti aga peas, südames, suguelundeis, veres, luudes. Ka juuste ja küünte kasvamist peeti elujõu nähtavaks väljenduseks. Isegi erinevusi individuaalsetes omadustes, nagu tugevuses, osavuses, arukuses ja tahtekindluses seostati inimestes peituva seesmise jõu rohkuse või vähesusega, tugevuse või nõrkusega.

Et ettekujutus erilise seesmise jõu ehk elujõu olemasolust on tekkinud väga varajastel aegadel, sellele osutab õige vanade sellekohaste sõnade olemasolu soome-ugri keeltes.[61] Mõned neist sõnadest on eesti keeles säilinud ja püsinud, kuigi nende tähendus on pikkade aegade jooksul muutunud. Konkreetse elujõu tähistamiseks on kasutatud sõna «vaim». Mõnevõrra hilisem, kuid kindlasti kiviaega tagasi ulatuv, on läänemeresoome, mordva ja mari keeltele ühine sõna «hing», mis on ühenduses hingamise kui seesmise jõu avaldusega. Tõenäoliselt on usutud, et inimeses peituva jõu nähtavaks avalduseks on ka tema vari, varikuju, mida algselt on tähendanud soome-ugri sõna «ise». Kuna tänapäeval tarvitusel olevas sõnavaras on sõna «hing» jäänud vist kõige lähedasemaks oma esialgsele mõistele, siis tarvitame edaspidi erilise seesmise jõu tähenduses seda sõna. Seejuures tuleb aga veel kord rõhutada, et muistsetes uskumustes kujutleti hinge konkreetse füüsilise nähtusena, kuna kujutlus mittemateriaalsest hingest tekkis alles hiljem.

Nagu näitavad etnograafilised andmed, oli paljudel hõimudel levinud ettekujutus, et igas inimeses asus mitu hinge. Obi jõgikonnas elavate hantide ja mansi de seas näiteks valitses veel mitte kauges minevikus, hoolimata ristiusu mõjudest, veendumus, et inimesel on neli või viis hinge.[62] Seejuures arvati, et üks neist ei paiknegi tavaliselt inimeses eneses, vaid elab linnu kujul metsas. Neist hin-

[61] E. N. Setälä, Soome sugu rahvaste eelajalugu. Tartu 1932, lk. 13 jj., 23 jj. O. Loorits, Eesti rahvausundi maailmavaade. Tartu 1932, lk. 13 jj.

[62] В. Н. Чернецов, Представления о душе у обских угров. Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных

gedest oli igaühel oma nimetus ja oma eriline osa suhetes inimesega. Tundub võimalikuna, et kujutlus mitme hinge olemasolust võiks põlvneda juba kiviajast, nagu sellele näib osutavat ka elujõudu või hinge tähistavate erinevate ja väga vanade sõnade olemasolu.

Vastavalt animistlikele uskumustele peeti loodustki hingestatuks, elujõuga varustatuks. Toitudes loomsetest ja taimsetest saadustest uskus inimene, et ta täidab sellega mitte üksnes oma kõhu, vaid omandab ühtlasi talle saagiks langenud olendite elujõu, mis teda tugevdab. Suurematel ja tugevamatel loomadel, nagu karul, põdral, ürgveisel ja metsseal, aga ka teisi loomi murdvatel, kuigi väiksematel kiskjalistel pidi muistse küttija meelest olema vägevam hingejõud kui väiksematel ja arglikel loomakestel. Hing arvati olevat mitte ainult elusolevustel, vaid samuti eluta loodusel. Nii omistati hinge jõgedele ja järvedele, mägedele ja kaljudele, metsale ja muudele paikkondadele. Neid kui suuremaid loodushingi peeti teatava nende võimupiirkonda kuuluva maa-ala valdajaiks ja seal elavate loomade ja taimede hoidjaiks. Võib arvata, et need loodushinged olid eesti hilisematest rahvapärastest uskumustest tuntud metsa-, vete- jm. -isade ja -emade eelkäijaiks.

Kuigi hingi peeti võimeliseks neile eluasemeks olevast kehast lahkuma, näiteks une ajal, oldi ometi arvamisel, et hingedele on üldiselt omane püüd kehaga uuesti ühineda. Kui see aga mingil põhjusel ei osutunud võimalikuks — ja muistsed rahvapärimused esitavad niisuguseid põhjusi rohkesti — siis otsis hing ühendust mõne teise kehaga, eelistades niisugust, mis tema endise eluasemega kuidagiviisi sarnaneks. Oldi veendumusel, et hing võiks asuda ka inimese poolt valmistatud kujusse. Sellel veendumusel põhinebki kujude valmistamise komme, mille kohta etnograafilisest materjalist võiks tuua hulgaliselt näiteid. Veel enne Oktoobrirevolutsiooni oli see komme väga laialt levinud Siberi põlisrahvastel, kelle juures seda üksikasjalikult on uurinud nõukogude etnograaf D. K. Zelenin.[64] Olles elama asunud inimese poolt valmistatud kujusse, oli hing

верований. Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, новая серия, том LI, Москва 1959, lk. 114—156.

[64] Д. К. Зеленин, Культ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов. Труды Института антропологии, археологии и этнографии, т. XIV, этнографическая серия, вып. 3, Москва—Ленинград 1936.

aga teataval määral inimesest sõltuv ja pidi talle abi osutama. Füüsilise olevusena vajas hing-kuju toitu, kui ta oli antropomorfne, siis ka kehakatet, ja seda oli tema valdaja talle sunnitud muretsema. Kuju söödeti, määrides ta nägu rasva ja verega või asetades ta ette toiduaineid, ja riietati naha- või riidetükikestesse. Sel juhul, kui kujus elav hing ei täitnud temale pandud lootusi, võidi toitmine katkestada; kui aga kuju valdajat seiras pidev ebaedu või tabas teda mingi suurem õnnetus, võidi kuju ka täiesti hävitada. Niisugune suhtumine iseloomustab muistse aja inimese vahekorda hingedega. Neid koheldi nagu omasuguseid: nii kaua kui neilt arvati abi saavat, hoolitseti nende eest, kui nad aga abi ei osutanud, võidi neid karistada. On oletatud, et mõnel kiviaja puidust loomakujul, näiteks Gorbunovo põdrakujul leiduv õõs oli määratud kujus asuva hinge toitmiseks.[65] Sedasama võiks oletada lusikakujuliste loomafiguuride kohta.

Uskudes hingede ja hingejõu olemasolusse, arvestas inimene neid kui reaalseid tegureid. Niisama nagu üks inimene võis teisesse suhtuda kas heatahtlikult või pahasoovlikult, võisid ka hinged võõraste hingede, samuti aga ka inimese suhtes olla kas sõbralikult või vaenulikult meelestatud. Sellest lähtudes püüdis inimene luua hingedega hea vahekorra ja seda mitte rikkuda. Nagu öeldud, põhines inimese vahekord hingedega vastastikkuse põhimõttel. Paludes võõralt hingelt enesele abi ja seda saades, pidi inimene talle osutama vastuteene: näiteks ära andma, ohverdama teatava osa saadud saagist. Ohverdati ka lepituseks, kui kellelegi oli tehtud kahju, näiteks looma tapmise puhul. Ohvrit tähistab väga vana soome-ugri sõna «tõiv», millega on ühenduses ka meie sõna «tõotama».

Looduse vägevusega võrreldes enda nõrkust tundes on inimene oma eesmärkide saavutamiseks reaalse jõu ja mõistuse kõrval püüdnud kasutada ka erilisi maagilisi võtteid ehk nõidumist. Maagia aluseks oli animistlikest ettekujutustest lähtuv veendumus nähtamatute seoste ja mõjude olemasolusse looduses, looduse ja inimese ning inimeste eneste vahelistes suhetes.[66] Neid mõjusid peeti võimalikuks edasi anda maagiliste vahendite ja toimingute abil väga mitmesugusel viisil. Kõige lihtsamaks viisiks oli

---

[65] Д. К. Зеленин, main. teos.
[66] М. О. Косвен, main. teos, lk. 158.

otsene kokkupuude maagilist toimet omava eseme ja selle objekti vahel, keda taheti mõjutada. Otsene kontakt ei olnud siiski tingimata tarvilik — maagilisel teel mõju avaldada arvati võivat ka kaugelt, mõnikord isegi väga kaugelt, sest usuti, et maagiliste omadustega varustatud ese jätkab ise inimese poolt alustatud toimingut ja viib selle lõpuni. Sageli ei sooritatud maagilist toimingut mitte objekti enese kallal, vaid selleks kasutati mingit tema küljest pärinevat osa, näiteks inimeste või loomade küüsi, hambaid, juukseid või karvu, väljaheiteid, kehakatte tükikest jne. Otsest objekti võis nõidumisel asendada ka tema kujutus, olgu see siis joonis, kuju või liigutuste, hääle ja võib-olla maski abil objekti jäljendav maagilisest tantsust osavõtja. Oldi veendunud, et see, mida tehakse terviku osale või tema kujule, sünnib salapäraste seoste kaudu ka tervikule enesele.

Kuid halbade mõjude vastu oli inimesel tarvis end ka kaitsta. Ka selleks otstarbeks kasutati maagiat. Kurje jõude on püütud eemale peletada amulettide kandmisega, eriliste žestide ja häälitsustega, tule, suitsu, maagiliste ringide ja paljude muudegi võtete abil. Kui need jõud siiski olid juba pääsenud inimesse või tema eluasemesse, siis on nendest pääsemiseks, inimese, koja jne. puhastamiseks jällegi otsitud abi maagilistelt vahenditelt.[67]

Maagia on niisiis väga mitmekesine ettekujutuste ja toimingute kompleks, millega inimene, tundes oma tegelike võimete küündimatust, on püüdnud avaldada mõju välisilmale ja kaitsta end väljastpoolt tulevate pahategevate mõjude vastu üleloomulikul teel. Kõige lihtsamate maagiliste võtete tekkimine ulatub kahtlemata tagasi ühiskonna ajaloo hämarusse ja need ehk olidki esimesteks, kõige algelisemateks uskumuslikeks kombetalitusteks. Maagia kasvas välja inimese igapäevase elu praktikast. Etnograafilises materjalis leidub palju näiteid selle kohta, kuidas maagilised võtted, mida kasutatakse väga erinevatel tegevusaladel ja õige erinevate eesmärkidega, omavad just neile tegevusaladele vastavaid kitsalt spetsiifilisi jooni. Seejuures sageli piir maagilise ja tõeliselt vajaliku toi-

[67] Uusima süstemaatilise käsitlusena maagia kohta vt. С. А. Токарев, Сущность и происхождение магии. Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, новая серия, том LI, Москва 1959, lk. 7—75.

mingu vahel nagu kaob: see, millele omistatakse maagilist tähendust, on mõnikord (või on kunagi olnud) ka praktiliselt otstarbekas. Eriti ilmneb see ravimaagias, mis tihedasti põimub rahvapärase arstimisoskusega.

Ürgühiskonna uskumustes avaldus niisiis kaks peamist joont — animistlikud ettekujutused, mis väljendasid inimese arusaamist loodusest, samuti ka inimese enda kohta selle osana, ja nendest lähtuv maagia, mille kaudu inimene püüdis avaldada mõju loodusele ja kaasinimestele. Need kujutlused, üksteisega tihedasti läbipõimunutena, moodustasid õige kirju kogumiku. Selles uskumuste kompleksis jäi inimesele eneselegi palju selgusetuks ja ebamääraseks ja — nagu mis tahes usundis — saladuselooriga kaetuks. Sugukondliku korra tingimustes ei saanud veel tekkida mingit rangelt väljatöötatud korrapärase süsteemiga usundit, nagu see hiljem klassiühiskonnas välja kujunes. Need uskumused olid tekkinud stiihiliselt, kasvades välja ühiskonna materiaalsetest elutingimustest tootlike jõudude ja teadmiste väga madala taseme juures. Nende kujunemisel etendasid suurt osa väärad, fantastilised ettekujutused looduse ja inimese olemusest, mis jätsid rohkesti ruumi saladuslikele üleloomulikele jõududele. Just üleloomulikkuse ja sellega kaasneva hirmu osa usundis on rõhutanud nõukogude uurijad, iseäranis S. A. Tokarev.[68] Olles juba tekkeliselt seotud väära reaalsustunnetusega, süvendas usund seda omalt poolt veelgi. Sellega on uskumuslikud ettekujutused juba algusest peale avaldanud pidurdavat mõju ühiskonna arenemisele.

Missugust osa muistsetes uskumustes etendasid siis eespool vaadeldud kultuslikud vahendid? Animismi ja maagia üldisel iseloomustamisel mainisime mitmel korral etnograafilises materjalis esinevaid inimeste või loomade kujusid, mida peeti hingede eluasemeks või kasutati seoses imitatiivse maagiaga. Samalaadset tähendust omasid tõenäoliselt ka kiviaja kujud. Zoomorfsete kujude suur osatähtsus nende seas on seletatav kiviaja ühiskonna küttimisel ja kalastamisel põhineva majandusega, mille kajastuseks olid uskumuslikud ettekujutused.

Loomariigi väga tähtis osa ürgühiskonna elus avaldub ühes vanimas religioonivormis — totemismis. Jälgi tote-

[68] S. A. Tokarev, Religiooni tekkimisest ja selle varastest vormidest. Teadus ja religioon (Artiklite kogumik), Tallinn 1959, lk. 177 jj.

mismi kunagisest olemasolust on leitud kõigis maailmajagudes elanud hõimude juurest. Totemistlike ettekujutuste iseloomulikuks jooneks on see, et inimene peab teatavat loomaliiki[69] oma sugukonnale väga lähedaseks ja ennast mõningas mõttes peaaegu sellessesamasse liiki kuuluvaks. Sama looma peeti sugukonna esivanemaks ja kõiki sugukonnaliikmeid sellest põlvnevaiks. Ehkki totemlooma, kui ta kuulus kütitavate loomade hulka, tapeti ja tema liha söödi, oli see seotud paljude tavade ja maagiliste toimingutega, mis osalt pidid varjama sugukonna totemile tekitatud kahju, osalt seda hüvitama. Totemism oma tüüpilisel kujul oli iseloomulik sugukondliku korra varajasele astmele. Meie poolt vaadeldaval kiviaja lõpuperioodil olid totemistlikud ettekujutused teiste uskumuste kõrval arvatavasti taandunud. Jäänuseid neist võis siiski olla säilinud pärimustes sugukonna totemistlike algatajate kohta, aga võib-olla ka suhtumises mõnedesse loomaliikidesse.

Et küttimine jäi kiviaja lõpuni endiselt üheks tähtsamaks elatusalaks, siis püsisid jõus sellega ühenduses olevad uskumusedki. Need avaldusid peamiselt küttimismaagias. Olles eluliselt huvitatud küttimise ja kalastamise saagist, ei lootnud inimene mitte üksnes omaenda tugevusele, osavusele ja arukusele, vaid püüdis küttimisretkede kordaminekuks kindlustada endale ka üleloomulike jõudude toetust. Saagi rohkus ei sõltunud ju mitte ainult inimesest-küttijast. Vajalikuks eeltingimuseks oli jahiloomade rohkus. Oli tarvis, et küttijad leiaksid nende jäljed ja pääseksid loomadele lähedale. Suuremate ja ohtlikumate loomade puhul tuli arvestada ka hädaohtu, mis nende küttimisega kaasnes. Kõiki neid asjaolusid uskusid kiviaja kütid võivat maagilisel teel mõjutada endale soodsas suunas. Seejuures pidasid nad silmas mitte ainult loomi kui otseseid küttimise objekte, vaid nähtavasti ka erilisi võimsaid loodushingi — metsa ja selles elavate loomade hoidjaid, kelle heatahtlikkusest peeti suurel määral olenevaks küttimise edukust. Tundub, et kiviaja lõpu küttidel oli kujutlus selliste loodushingede olemasolust õige elav.[70]

---

[69] Mõtleme siin looma laiemas mõttes, kuna totemiteks on peetud ka linde, roomajaid, putukaid jt. elusolendite liike, isegi taimi, ehkki üldiselt harvemini kui kitsamas mõttes loomi.

[70] Rikkalikku etnograafilist materjali küttimisega seotud kommete kohta pakub Д. К. Зеленин, Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии. Часть 1. Запреты на охоте и иных про-

Nagu nägime, olid kõige levinumaks kultuslike esemete liigiks kiviaja inimese kehakatete küljes kantavad mitmesugused ripatsid ja nende hulgast omakorda metsloomade hambad. Viimaste ühendus küttimise kui tähtsa elatumisalaga on üldiselt ilmne. Maaharimise ja koduloomade pidamisega tegelevad hõimud ei ole kunagi niisugusel hulgal loomahammastest ripatseid kandnud kui küttijad. Nende ripatsite tähendus ei ole siiski piirdunud ainult küttimisõnne andmisega. Animistlike ettekujutuste kohaselt kätkesid hambad ja kihvad eneses looma elujõudu ja seda arvati üle kanduvat ka inimesele, kes neid kandis. See oligi põhjuseks, miks ripatsitena eelistati suuremate ja võimsamate loomade, nagu põdra, ürgveise, karu ja metssea hambaid, aga ka väiksemate kiskjaliste, näiteks nugise ja saarma kihvu. Nagu tõendavad Tamula hauad, on hammas- ja kihvripatseid olnud lastelgi, kes tõsisest jahist ei olnud suutelised osa võtma. Etnograafilisest materjalist teame, et lapsed on loomahambaid, muuseas karukihvu, kandnud kaitseks pahade jõudude vastu. Selline funktsioon on hammasripatsitel olnud ilmselt juba kauges minevikus. Usuti, et omandades looma elujõudu on inimene ise tugevamaks muutunud, ühtlasi on loomahambas peituv maagiline mõju teda kaitsnud väljastpoolt ründavate kurjade jõudude vastu. Nii on loomahammastel kahtlemata olnud amuleti tähendus laiemas mõttes.

Samal ajal on loomahammaste, niisamuti nagu väikeste loomakujukestegi kehakatete küljes kandmine eriti mõistetav selles ühiskonnas, millest meil on juttu. Loomi jälitav küttija tahtis olla tugev, osav ja vastupidav, aga soovis ka, et loom tema eest ei põgeneks, et loom tunneks temas endasarnast. Niisuguse tagamõttega on Siberi kütid võtnud enesega retkele kaasa mitte ainult loomade hambaid, vaid muidki osi nende kehast, nagu nina, lõuga, vurrusid jne., eriti sääraseid osi, milles arvati peituvat looma hinge. Dolganite ja evenkide kohta on teada, et jahiõnne tagamiseks on nad küttimisel kaasas kandnud väikseid puust loomakujukesi, mida nimetati «šingken» (õnn, edu).[71] Tõe-

мыслах. Оттиск из Сборника Музея Антропологии и Этнографии, т. VIII, Ленинград 1929.

[71] Д. К. Зеленин, Культ онгонов в Сибири, lk. 92. А. Ф. Анисимов, Представления эвенков о шингкэнах и проблема происхождения первобытной религии. Сборник Музея Антропологии и Этнографии, т. XII, Москва—Ленинград 1949, lk. 160—194.

TRÜ Raamatukogu

näoliselt on siin, nagu kiviaja loomakujuliste ripatsitegi puhul, tegemist imitatiivse maagiaga, mille eesmärgiks oli loomi juurde meelitada ja neid küti suhtes heatahtlikult meelestada.

Ettevalmistusi küttimise heaks kordaminekuks on alustatud juba enne jahiretkele asumist. Praktilise varustuse kordaseadmise kõrval on siingi tähtsat osa etendanud imitatiivne maagia, mis põhines kujutlusel «sarnane tekitab sarnast». Paljude rahvaste juures oli levinud komme enne küttimishooaja algust valmistada väikseid loomakujusid ja neid siis «surmata», mis pidi kaasa aitama saagi tabamisele tegelikul küttimisel. Jakuutidel eksisteeris niisugune traditsioon veel 1927. aastal. Ühel ajal tohust või puust kujudega tehti ka väike vibu koos nooltega. Kujukesed paigutati jurta keskele lee juurde. Loitsimise käigus teatas šamaan küttidele, kui palju ja missuguseid loomi tabab igaüks neist eelseisval jahisesoonil. Talituse lõpul võttis šamaan kujud järjekorras kätte ja samasuguses järjekorras laskis iga kütt enda valmistatud kujusse 5—6 sm kauguselt noole.[72]

Näiteid enne küttimist loomakujutiste kallal sooritatavaist maagilistest toimingutest võiks tuua igast maailmajaost. Aafrika pügmeed näiteks on enne antiloobijahti päikese tõusu eel puhastanud ja tasandanud väikese maalapi, millele üks neist talitusest osavõtjate sõnumise saatel on sõrmega joonistanud antiloobi. Esimeste päikesekiirte langedes joonisele lasti sellesse nool. Pärast edukat jahti tõid kütid tapetud loomalt nõu sees verd ja tuti villa ning asetasid need kujutisele, millest nool välja tõmmati. Joonis kustutati järgmisel päikesetõusul.[73] Toodud näites sisaldub nii maagiline toiming ettevõtte õnnestumiseks kui ka sellele järgnev ohvritoomine. Kahtlemata järgnes ohverdamine ka kiviaja küttijate edukale retkele.

Maagiliste võtetega loomakujude abil on püütud kaasa aidata ka loomade paljunemisele. Siberi hõimud on selle eesmärgiga peitnud kultusekohtadesse või lihtsalt taigasse lindude, loomade ja kalade kujukesi. Kalakujusid on lastud kevadel veekogudessegi. Metsloomade, eriti tähtsaima küttimisobjekti — põdra sigivuse suurendamiseks on nende loomade jooksuajal terve sugukonna osavõtul korraldatud

[72] А. М. Линевский, main. teos, lk. 45.
[73] Sealsamas, lk. 46.

mitmeid päevi kestvaid pidustusi sigivust taotlevate maagiliste kombetalitustega. Evenkidel on selliseid kombetalitusi toimetatud sugukondlikus kultusekohas, mille keskuseks olid tavaliselt kaljud või põlised puud. Talitusi alustas šamaan, kes loitsimiste teel astus ühendusse sugukonna esivanemaga ja põtrade hoidja loodushingega. Seejärel astusid tegevusse sugukonna mehed-kütid. Eriliste nahkadest kostüümide abil põtradeks maskeerituina kandsid nad ette põtrade käitumist jäljendava pantomiimi, saates seda loomade poole pöörduvate improviseeritud lauludega. Kombetalituse keskseks kujuks oli parim tantsija, kes kujutas karja juhtpõtra ja pidi osatäitmisega kõik taiga loomad meelitama antud sugukonna jahimaadele.

Tantsu lõppedes toodi metsast noori hundipajusid ja lehtmände ning dekoreeriti nendega kultusekoht, mis nüüd pidi kujutama põdra eelistatud söödamaad — värske võsaga kaetud metsapõlendikku taigas. Võsastikku paigutati põtrade, aga ka teiste loomade ja lindude puukujud. Samal ajal sugukonna vanamehed rääkisid väsimatult pärimuslikke jutte ja legende, millede maagilisel mõjul loomakujude kõrvale «ilmusid» vasikaid kujutavad pisikesed figuurid. Seega teostati loomade «siginemist» piltlikult kombetalituse käigus. Talituse lõpul imiteeriti loomakarja jälitamist ja, olles jõudnud sellele küllalt lähedale, lasti kujude pihta nooli. Nagu me juba teame, loodeti sellega kindlustada saagi tabamist. Viimase toiminguna tapeti mõned elusad põhjapõdrad, kelle nahk ohverdati taigajumalusele, kuna liha sõid kombetalitusest osavõtjad.[74]

Tõenäoliselt sama iseloomuga kultusekohtadesse olid raiutud kiviaja kaljujoonised, mida eespool põgusalt puudutasime. Kahtlemata olid needki suurelt osalt ühenduses küttimismaagiaga. Sellele osutab looma- ja linnukujutiste arvukus kaljujooniste temaatikas, mis nähtavasti oli ühenduses sigivusmaagiaga. Ühtlasi on tähele pandud, et nende hulgas leidub küllalt tihti niisuguseid kujutisi, mille kaljusse raiutud piirjoon on ühes või teises kohas rikutud. Nagu on õigesti märkinud A. M. Linevski, võis sellise võtte tähenduseks olla kujutise ja seega ka kujutatava looma maagiline haavamine — niisiis taotlus küttimise edukaks

---

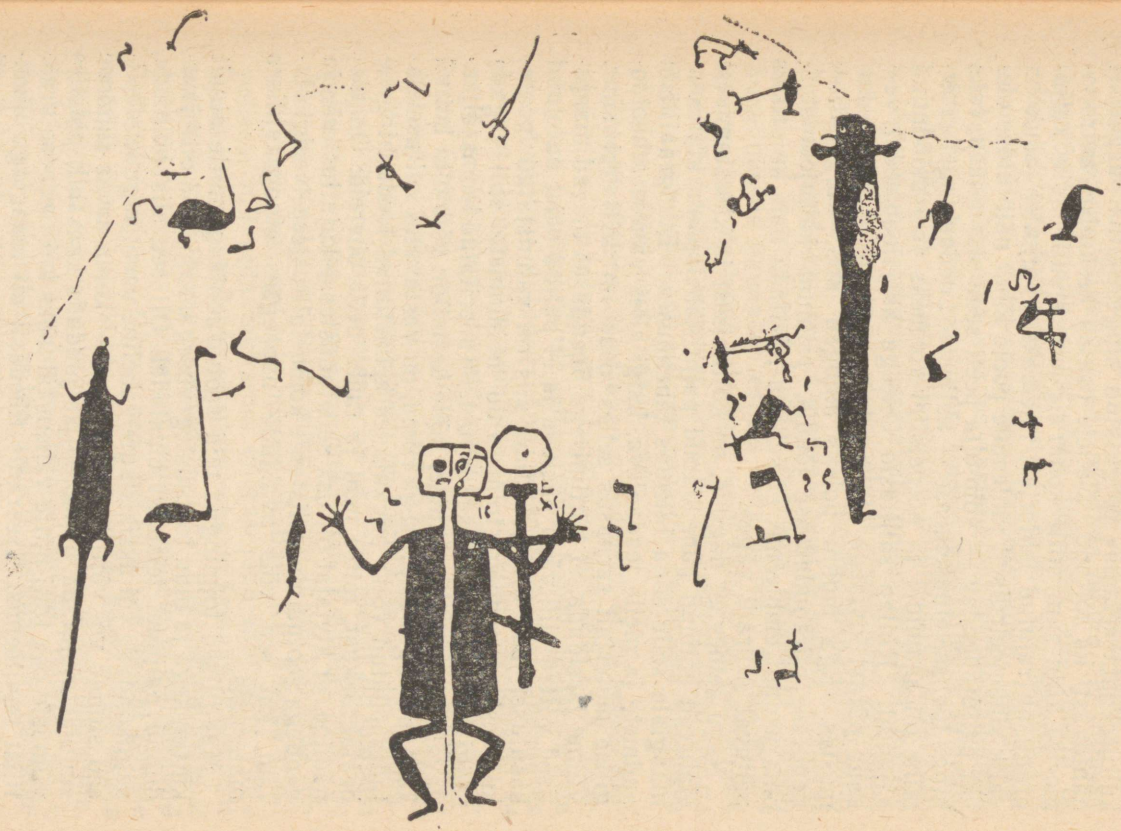
[74] А. Ф. Анисимов, main. teos, lk. 179 jj. А. П. Окладников, Неолит и бронзовый век Прибайкалья. Часть I и II. Материалы и исследования по археологии СССР, № 18, lk. 316 jj.

kordaminekuks.[75] Samale eesmärgile osutab ka paljude püüniste ja lõksude kujutamine iseäranis Oneega järve idakalda kaljujoonistes, kus nad tihti on ühenduses loomade või lindudega.

Omapärase näitena neoliitilisest kultusekohast esitame rühma kaljujooniseid Oneega järve idakaldalt Bessov Nossist (joon. 23). Kõnesolev joonisterühm koosneb paljudest figuuridest, millede paigutus ilmselt eeldab kindlat, kavatsetud kompositsiooni. Keskseteks figuurideks on skemaatiline nurgeliste kontuuridega inimkuju ja sellest ühel pool kaljusse raiutud lutsufiguur, teisel pool aga mingi looma, võib-olla saarma kujutis. Nimetatud suuremate figuuride ümber leidub hulgana väiksemaid, peamiselt zoomorfseid kujutisi.

Põhijoontes usutava seletuse neile joonistele on andnud A. M. Linevski.[76] Uurija arvates tuleb kompositsiooni keskssete kujude tõlgendamisel lähtuda loodushingede — paikkondade ja loodusjõudude «peremeeste» mõistest, väiksemad figuurid aga kujutaksid neile võimsatele hingedele toodavaid ohvriande, mille eest vastutasuks selles kohas oma kultuslikke kombetalitusi täitev sugukond lootis rikkalikku saaki. Otsustades keskmisele, antropomorfset olendit kujutavale figuurile pakutavate andide järgi, milleks olid kalad ja veelinnud, võib oletada, et seda figuuri on peetud metsa ja metsloomade-lindude hoidjaks; kuna metsaelanikud allusid temale, siis ei vajanud ta neid ohvritena. Seevastu lutsule kui vetesügavuste valdajale on annetatud maismaaloomi ja ülelendavaid rändlinde. Saarmas oma kahepaikse eluviisiga on olnud paljude rahvaste uskumustes erilise tähelepanu objektiks, kusjuures sageli on teda seostatud kurjade jõududega. Niisugune suhtumine on arusaadav, arvestades selle loomaliigi poolt kalade ja veelindude seas tehtavat hävitustööd. Loode-Ameerika indiaanlased on uskunud, et saarmas viib inimesi salaja ära ja muudab nad inim-saarmasteks. Seetõttu oli neil saarmaste küttimine keelatud. A. M. Linevski peab võimalikuks, et saarmakujutis on kehastanud oma põhiolemuselt kurja loodushinge vastandina headele loodusjõududele, mille kehastajaks oli luts. Nii võiksid need kujutised olla kajastuseks kiviaja inimese dualistlikest ettekujutustest loodusjõudude kohta.

[75] А. М. Линевский, main. teos, lk. 85—87.
[76] Sealsamas, lk. 114—124.



Joonis 23. Kaljusse raiutud kujutusi Oneega järve idakaldalt. V. I. Ravdonikase järgi.
(Ristid on sisse raiutud hiljem)

Peale kaljusse raiutud ohvriandide on sugukond oma kultusekohta «elama» paigutatud hingekujutusi aeg-ajalt nähtavasti ka toitnud. Sellele osutab keskmise, antropomorfse kuju suu, mille kohal figuuri pikuti läbiv kaljupragu on raiutud lehterjalt laiemaks. Kujutise asukoha valik sümmeetriliselt mõlemale poole lõhet näib üldse olevat paljutähendav — võib-olla peeti seda sissepääsuavaks hinge tõelisse eluasemesse — kaljusse. Loodushingede toitmine oli saamidel ja neenetsitel kombeks veel möödunud sajandil. Küllap säilitasid Oneega kaljujoonisedki veel kaua pärast kiviaega teatava koha sealsete elanike uskumustes. Ega muidu poleks mungad siis, kui ristiusk nendesse piirkondadesse jõudis, raiunud kaljujoonistele oma usundi embleeme, et sellega hävitada neis kujutistes peituvat «kuradi väge».

Nagu eelnevast nägime, on küttimisest ja kalastamisest elatuvad hõimud pühendanud palju tähelepanu küttimismaagiale selle sõna laiemas tähenduses. Etnograafiliste andmete ja meile teadaoleva, kuigi alles vähese arheoloogilise materjali sarnasus selles osas on küllaltki suur. Võime järeldada, et küttimisega ühenduses olevad maagilised võtted olid väga püsivad ja et paljud neist on olnud kasutusel juba kiviajal. Juba siis on valmistatud loomakujukesi, et nendega toimetatud nõidumiste abil tagada saagi küllust ja kättesaadavust, on sooritatud loomi jäljendavate liigutustega tantse, mille kestel on võib-olla hoitud käes loomapea-kujutisega riistu, on vastavates kultusekohtades püütud võita puukujudes kehastunud loodushingede heatahtlikkust, toites neid ja tuues neile ohvreid. On tõenäoline, et kiviajal oli usk selletaolistesse kujutlustesse ja nendega seotud maagilistesse kombetalitustesse veelgi elavam, kui see võis avalduda uusaegses etnograafilises materjalis.

Maagilised toimingud olid seotud muidugi mitte ainult küttimisega ja muu tootmistegevusega, vaid need olid juurdunud paljudel teistelgi elualadel. Oli see siis hõimude, sugukondade või üksikisikute vaheline vaen, sugudevahelised suhted või võitlus haigustega — kõike arvas inimene suutvat mõjutada üleloomulike jõudude kaasabil, pidades viimaste osa tihti mitte vähem tähtsaks kui iseenese praktilist tegutsemist. Iseäranis tihedasti oli maagiaga ühenduses rahvapärane meditsiin, milles maagilised ja tõeliselt otstarbekad võtted olid sageli üksteisega läbi põimunud.

Haiguste põhjuseks pidas muinasaja inimene kehasse tunginud võõraid jõude, võõrast hinge, kes haigestunud inimese hingega võitleb ja seda hävitada püüab. On inimese hingejõud teda ründavast jõust tugevam, siis võidab ta selle; kui aga kallaletungija on tugevam, siis hävitab see inimese hinge, mille tagajärjel inimene sureb. Nagu eespool juba märkisime, seisnes ripatsite-amulettide kandmise mõte just nende kaitsvas toimes väljastpoolt tulevate pahade jõudude vastu, mis võisid põhjustada ka haigusi. Veelgi enam kui hammasripatsite puhul, milledel muude tähenduste kõrval näib olevat olnud otsene seos küttimismaagiaga, on see vist kehtinud merevaikripatsite kohta. Tamula haudadest leitud materjal osutab sellele, et merevaiku on armastanud kanda iseäranis naised ja lapsed, kuna meeste haudades esines seda harva. Seega ei ole merevaigult oodatud jahiõnne, vaid sellele on nähtavasti omistatud üldist kaitsvat ja võib-olla ravivat mõju. Nagu juba tähendatud, on usk merevaigu ravivasse toimesse püsinud mõnel pool tänapäevani.

Etnograafilises materjalis on andmeid, et ka seoses meditsiinilise maagiaga on valmistatud kujukesi. D. K. Zelenin, kes üksikasjalikult on uurinud Siberi põlisrahvaste etnograafiliste kujudega (nn. «ongoonidega») ühenduses olevaid uskumusi ja kombeid, on jõudnud järeldusele, et suur osa neist on omanud sidet ravimaagiaga.[77] On kasutatud inimeste, aga samuti loomade, lindude, putukate, roomajate, kahepaiksete ja kalade kujutusi. Laialt levinud meditsiinilisteks vahenditeks on olnud mao- ja konnakujud. Siberi «ongoonidel» on arvatud olevat nii haigusi ärahoidev kui ka tervendav funktsioon. Esimesel juhul on usutud, et haigust tekitav hing, elades kujus, kus teda toideti, püsib seal ega tule inimeste kallale. Kui haigus siiski puhkes, tuli seda tekitanud võõras jõud inimesest välja ajada. Selle eesmärgi saavutamiseks on šamaan kõigepealt mitmesuguste maagiliste võtete varal meelitanud haigust põhjustava võõra hinge ravialuselt endale ja paigutanud selle siis kujusse. Pärast seda on kuju kas viidud eemale mõnda üksildasse kohta või hävitatud koos selles asuva hingega, et see ei saaks enam inimesesse tagasi pöörduda.

Võib-olla tuleks mõnede kiviaja kujude, näiteks savikujukeste tähendust otsida samuti ravimaagia valdkon-

[77] Д. К. Зеленин, Культ онгонов в Сибири.

nast. Suur enamik neist on pealiskaudselt, otsekui hooletult voolitud ja ilmsesti kiiruga tehtud. Nende valmistamiseks tarvitatud aine — pehme, ainult nõrgalt põletatud savi — lubab oletada, et need kujukesed ei olnud mõeldud pikemaajaliseks kasutamiseks. Tavaliselt leitaksegi neist ainult katkendeid: võib-olla on nad juba muinasajal tahtlikult purustatud. Kui see nii on, siis ei tundu võimatuna, et juba savist kujukeste tegemisel on peetud silmas vajadust neid hiljem purustada, lootes sellega ühtlasi hävitada kujusse asunud hinge.

Kaitse haiguste ja muude kahjulike jõudude vastu oli arvatavasti ka maokujude otstarbeks. Nagu näitab Tõrvala maokujusse uuristatud auk, võis see olla asetsenud mingi vaia otsas. Võib-olla seisis ta kunagi pika ridva tipus kiviaja asulas, kaitstes selle elanikke mürkmadude eest. Maod oma mürgise hammustusega olid ju haigestumise põhjuseks ja, nagu maokujude rohke esinemine Siberi «ongoonide» seas kinnitab, teatavate kahjutekitavate jõudude kehastuseks laiemaski mõttes. Kui maokujus asuvat hinge aga toita, siis võis ta haiguste eest hoida — uskus muistse aja inimene. Selliste kujude kodus pidamiseks mõjus võib-olla kaasa tähelepanek, et kiskja ei murra oma pesa ümbruses. Paljude rahvaste, muuseas ka eestlaste juures on hoitud kodus elavaid madusid. Hilisemal ajal on neid peetud headeks majavaimudeks.

Lõpuks tuleks meil lühidalt peatuda veel ühel uskumuste liigil, mis oli seotud kujutlustega surnutest ja elust pärast surma. Seda, et niisugused kujutlused juba kiviajal eksisteerisid, tõestavad kindlalt matused.

Vanimad teadaolevad matused pärinevad väga kaugest minevikust, nn. keskmisest paleoliitikumist. Sellel ajal elas tänapäeva inimese eellane — neandertali inimene, kellel tõenäoliselt veel ei olnud erilisi uskumuslikke ettekujutusi. Matmisele ajendas teda vist lihtsalt loomusunniline hool surnud kaaslase eest. Nooremast paleoliitikumist peale, millal tänapäeva tüüpi inimene (homo sapiens) oli juba olemas, võib matmiskommet pidada ühendatuks kujutlustega elust pärast surma.

Eesti territooriumi vanimad seni tuntud hauad kuuluvad neoliitikumi. Matmisviisilt on need väga lähedased paleoliitilistele haudadele. Surnud on maetud vahetult asulasse ja kaetud ainult õhukese mullakihiga. Narva-Riigiküla I asulas leiti väljakaevamistel kahe elamu põhjad.

Kummassegi elamusse, paari meetri kaugusele leeasemest, oli maetud surnukeha, ühte täiskasvanud mees, teise väike laps.[78] Lapse luustik leiti ka eelmise naabruses olevast Narva-Riigiküla III asulast. Valma asulakohast on teada paarismatus, kus ühte hauda olid maetud täiskasvanud mees ja noor naine. Mõlemad lebasid kõrvuti, kuid diametraalselt vastupidises suunas — mehel pea läänes, naisel idas. Haud asus suuremast leeasemest 3 meetrit eemal. Peale selle leiti Valmast lapse luustik, mille kolju kohal maapinnal oli põletatud tuld.[79] Tamula asula territooriumil on lahti kaevatud umbes paarkümmend hauda. Need paiknevad harilikult 3—4 kaupa lähestikku, kusjuures mõned hauad on asunud leeasemete juures.[80] Haudade paiknemine leeasemete läheduses lubab arvata, et niisamuti nagu Narva-Riigikülas, on ka Tamulas ja Valmas surnud maetud otse elamusse. Vanematele kiviaja matustele on see üsna iseloomulikuks jooneks, andes tunnistust selle kohta, et sidet surnu ja tema lähimate sugulaste vahel ei ole pärast matmist veel katkenuks peetud.

Juba kultuslike esemete kirjeldamisel mainisime tervet rida haudadest leitud mitmesuguseid ripatseid. Nende korrapärane asend haudades näitab, et surnukehad olid maetud täies rõivastuses, mille külge ripatsid olidki kinnitatud. Tamula asulas, kus niiske turbapinnase tõttu oli säilinud taimseid jäänuseid, võis mitmel korral kindlaks teha haua põhja ristipidi laotud okstest moodustatud aset, mille peale laip oli asetatud seliti, väljasirutatud jalgadega ja kõrval lebavate kätega. Surnukeha niisugune asend on meie kiviaja matustele üldiselt iseloomulik. Võibolla on surnu jaoks tehtud ase olnud teisteski haudades, kus see ainult ei ole säilinud. Nähtavasti ei ole inimese elu tema bioloogilise surmaga peetud lõppenuks, vaid ta on asetatud hauda just kui magama. Seda kinnitab komme panna surnule hauda kaasa mitmesuguseid elus tarvisminevaid esemeid.

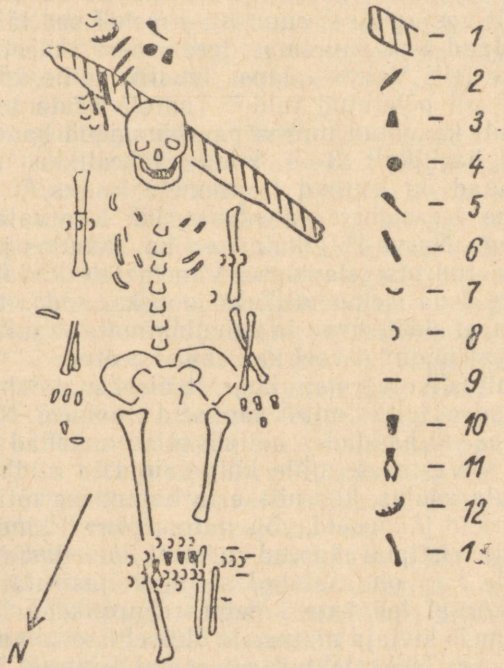
Kirjeldame lähemalt üht Tamula hauda (joon. 24). Sellesse oli maetud naise surnukeha. All oli okstest laotud ase,

[78] Н. Н. Гурина, Новые неолитические памятники в Восточной Эстонии. Muistsed asulad ja linnused, lk. 160—161, joon. 48, 49, tahv. XXXVII.

[79] Л. Ю. Янитс, Неолитическое поселение Валма, lk. 39—40, joon. 3, 5.

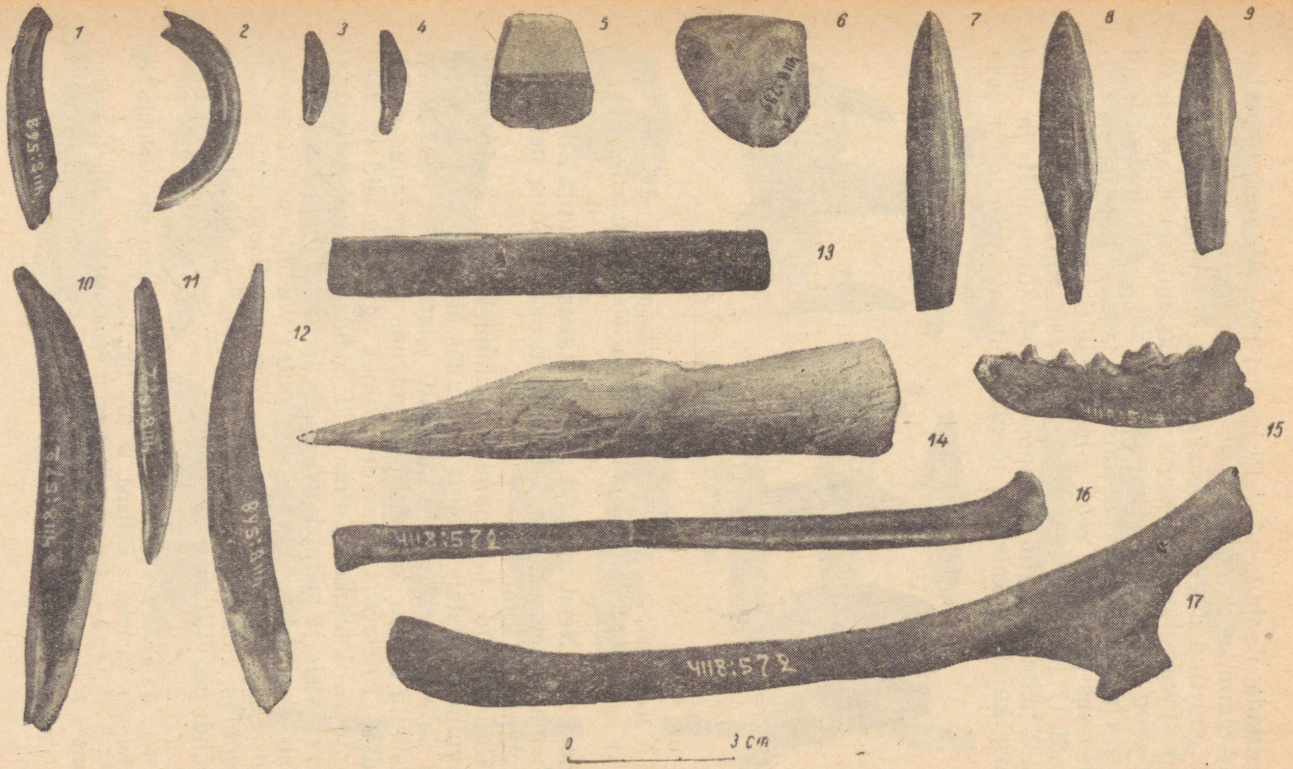
[80] L. Jaanits, Neue Gräberfunde auf dem spätneolithischen Wohnplatz Tamula in Estland, lk. 94—96, joon. 1.

pea all, nagu padjaks, jämedam puuroigas. Kolju juurest leiti kolm luust nooleotsa, kiltkivist talvake, tulekivist kõõvits, luunaaskel ja eriline lapik, hästi lihvitud pindadega luupulk, mille otstarvet me ei tea. Samas oli kolm metsseahammast, kaks koprahammast, kaks nugisekihva, nugise



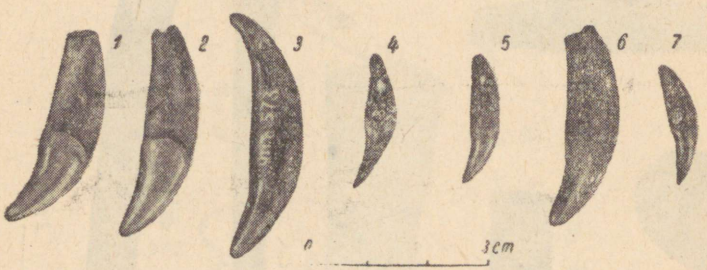
Joonis 24. Tamula VIII luustik koos surnule hauda kaasa pandud esemetega:
1 — puuvarb, 2 — nooleots, 3 — kivitalvake, 4 — kõõvits, 5 — naaskel, 6 — luuese, 7 — loomahammas, 8 — loomahambast ripats, 9 — linnuluust helmes, 10 — inimpea-kujuline ripats, 11 — luukujukese katkend, 12 — nugise lõualuu, 13 — loomaluu

lõualuu, põdra keeleluu ja metsise kodarluu (joon. 25). Viimatinimetatud hambad ja luud olid kõik täiesti töötlemata, ka ilma kinnitamise jaoks puuritud auguta, ega olnud seega kuulunud kehakatete juurde. Tööriistad ja loomaluud olid ilmsesti eriliste hauapanustena asetatud surnu pea kõrvale, selleks et ta neid oma hauataguses elus võiks



Joonis 25. Esemeid Tamula VIII luustiku kolju juurest:
koprahambad (1,2), nugisekihvad (3, 4), kiltkivist küüstalvake (5), tulekivist kõõvits (6), luust nooleotsad (7—9), metsseahambad (10—12), lihvitud luuvarb (13), luust naaskel (14), nugise lõualuu (15), metsise kodarluu (16), põdra keeleluu (17)

kasutada. Peale nende leiti hauast ripatseid, mis kindlasti olid olnud kehakatete küljes. Vasakul õlavarreluul oli kolm läbipuuritud auguga koerakihva ja üks nugisekihv, paremal õlavarreluul üks koera- ja kaks nugisekihvast ripatsit ning linnuluust helmes (joon. 26). Tõenäoliselt olid need ripatsid kinnitatud käistele. Arvukam ripatsite kogumik asus põlvedest veidi allpool risti üle sääreluude. Sealt saadi 17 läbipuuritud auguga põdrahammast, neli linnuluust helmest, kolm inimpea-kujulist luuripatsit ja ühe luust kujukese katkend, tõenäoliselt inimkuju jalgadeosa



Joonis 26. Koera- (1—3. 6) ja nugisekihvadest (4. 5, 7) ripatseid Tamula VIII luustiku õlavarreluudelt

(joon. 27). Need ripatsid olid nähtavasti kinnitatud mingi pikema kuue alaäärde, kus inimene ka elusana neid tõenäoliselt oli kandnud.

Ülalesitatud hauapanuste kompleks on iseloomulik Tamula matustele. Kõigis haudades ei olnud küll esemeid nii palju, mõnes olid need osalt teistsugused, leidus ka üksikuid haudu, kust peale inimluude midagi muud ei leitudki. Enamikus haudades esines aga panuseid ja need jagunesid harilikult kolme liiki: kehakatete külge kinnitatud ripatsid ja helmed, töö- ja tarberiistad ning loomaluud. Võib isegi öelda, et suurtes joontes võetuna on niisuguse koosseisuga haudade inventar kõige tavalisem mitte ainult Tamulas, vaid teisteski Kirde-Euroopa [81] ja Siberi [82] metsavööndi neoliitilistes kalmistutes.

---

[81] L. Jaanits, Neue Gräberfunde auf dem spätneolithischen Wohnplatz Tamula in Estland, lk. 97—100, joon. 5.

[82] А. П. Окладников, Неолит и бронзовый век Прибайкалья. Часть I и II.



Joonis 27. Esemeid Tamula VIII luustiku sääreluudelt:
inimpea-kujulised luuripatsid (2—4), luukujukese katkend (5), põdrahammastest ripatsid (1, 6, 7), linnuluust helmed (8)

Nagu näitab töö- ja tarberiistade ning ehete hauda kaasapanemise komme, on kujutletud, et elu «sealpool» on jätkunud samasugusena nagu oma sugukonna asulas. Kiviaja inimene ei osanudki seda endale teisiti ette kujutada. Väga huvitav on hantide ja manside kunagise rahvausundi seisukoht selles küsimuses. Nad uskusid nimelt, et surnu hing jätkab samasugust elu nagu inimene maa peal — kütib ja püüab kalu, kuid muutub iga päevaga nooremaks. Ta kannab sedasama rõivastust, mis inimene kandis eluajal, kuid see muutub üha vähem kulunuks. Seejuures teeb hing kõike vasaku käega. Küüned ja juuksed, mis inimene on endal elu jooksul ära lõiganud, tuleb talle hauda kaasa panna, muidu ei jätku tal neist ja hing on sunnitud tulema neid otsima inimese vanasse elukohta. Hing elab täpselt nii kaua, kui kaua elas inimene maa peal. Ta muutub ikka väiksemaks, saab lõpuks lapseks ja viimaks moondub mardikaks.[83]

Tundub tõenäolisena, et umbes selletaoline ettekujutus surmajärgsest olemasolust võis olla ka neoliitikumi inimesel. Kooskõlas sääraste kujutlustega on surnu maetud täielikus rõivastuses ja talle on pandud kaasa asju, mida tema hingel edaspidises elus tarvis võib minna. Haudades esinevad loomaluud ei ole vist mitte jäänused otsesest toidust, vaid pigemini mõeldud tervete jahiloomade asendajaiks, keda hinge uues elukohas arvati muutuvat tõelisteks loomadeks ja keda ta siis võis küttida. Niiviisi on sugukond oma lahkunud liikme teele saatnud hädavajalike asjadega varustatult.

Hantide ja manside rahvausundi kohaselt on hing surnute elukohta siirdunud kas inimese või linnu kujul, niisamuti nagu ta elusast inimesestki, näiteks une ajal, on mõnikord linnuna ära käinud. Seoses ettekujutusega hingest kui linnutaolisest olendist oli neil rahvastel vanasti kombeks tätoveerida õlale linnukujutis. Seda tehti harilikult vanemas eas, mõnikord alles siis, kui teatavate ennete põhjal arvati inimest lähemal ajal surevat. Pikemaks ajaks kodukohast lahkumise puhul tehti seda ka noorematele. Tätoveering pidi inimese elu ajal hoidma hinge püsivalt tema juures, pärast surma aga andma hing-linnule jõudu surnute elukohta lendamiseks. Naised on linnukujukesi kandnud ka patsides. Teatavates Obi jõe äärsetes rajooni-

[83] В. Н. Чернецов, main. teos, lk. 134.

des on surnust valmistatud inimkuju rituaalsel põletamisel paigutatud väikesesse selleks otstarbeks tehtud hütti, kuna hüti sissekäigu ette on asetatud tapetud part peaga põhja (s. t. surnute hingede elukoha) poole. Hütt koos surnu kujuga põletati maha, ent part küpsetati ja söödi sugulaste poolt.[84]

Paljude Siberi rahvaste uskumustes esineb ettekujutus puust, mille otsas sugukonna surnute hinged on lindudena elanud ja pesitsenud. Langedes puult leetuhka on nad seal elava kodukolde-hinge vahendusel sattunud naiserüppe ja sündinud taas ilmale.[85]

Väärib märkimist, et lindude ühendusest surnute hingedega on säilinud jälgi ka eesti muistses usundis. See seos on säilinud näiteks toonekure ja setude «toonikägo» nimetuseski, mis on seoses ürgvana laibanimetusega «tooni». Toonekurge ja kägu on meie rahvapärastes uskumustes peetud surma ja õnnetuste ennustajaks, mõningaid muid linde aga arvatakse olevat tekkinud inimestest, nagu pääsukest — võõrasema poolt tapetud vaeslapsest jne.[86]

Neid võrdlemisi rohkeid pärimusi arvesse võttes ei tundu võimatuna, et arheoloogilised linnukujulised ripatsidki olid mõeldud inimese hinge säilitajaiks ja kindlustajaiks ning hinge saatjatena kaugele teekonnale võidi neid kaasa panna ka surnutele. Viimast mõtet toetab asjaolu, et ühes Tamula lapsehauas, mille panuste hulka muuseas kuulus ka kaks pisikest linnukujukest, oli lisaks veel surnu kummassegi kätte asetatud sookure tiivaluu — nähtavasti selleks, et hing neid kasutaks siirdumisel oma uude elukohta.

Kujutlus lindudest kui ühendusepidajaist inimeste ja kõrgema loodusjumaluse vahel esines möödunud sajandil neenetsitel. Jamali neenetsitel leidus peaaegu igas telgis lendava linnu puust kujutis, mis oli kinnitatud pika ridva tippu. Põhjapõdra ohverdamisel võiti looma südameverega ritva. Laagri teise kohta üleviimisel asetati linnukuju esimesse saani. Neenetsid uskusid, et üksnes linnud lendavad Numu, s. t. selle hea jumala juurde, kes on loonud maailma.[87]

Väga laialdaselt oli Euraasia metsavööndis elanud rahvaste juures levinud komme valmistada inimese surma

[84] В. Н. Чернецов, main. teos, lk. 128—132, 138, 151.
[85] А. П. Окладников, main. teos, lk. 341—342.
[86] O. Loorits, main. teos, lk. 61.
[87] Д. К. Зеленин, Культ онгонов в Сибири, lk. 102.

puhul antropomorfne kujuke. Seda peeti surnu hinge asupaigaks ja teda koheldi nii, nagu asendaks ta kadunut. Ta riietati, mõnikord surnu enese rõivatükkidesse, teda söödeti sama toiduga, mida sõid perekonnaliikmed, seejuures pakuti talle paremaid palasid. Lesk on võtnud kujukese enese juurde magamagi.[88] Hantid ja mansid valmistasid kujukese siis, kui surnukeha lebas veel kodus. Kuju tehti puust, valmistajaiks olid harilikult naised. Kuju säilitamiseks kodus on eri sugukondadel kehtinud mitmesugused tähtajad — mõnest kuust kuni mitme aastani. Pärast seda on kuju kas maetud maasse, paigutatud erilisse onni või siis põletatud. Mõnel pool on neid kujusid pärandatud edasi põlvest põlve ja maetud maha alles koos perekonna viimse esindajaga.[89]

Niisugune komme osutab sellele, et surnutel arvati olevat teatav mõju ellujäänud sugulaste käekäigule. Vahetult pärast surma võis see mõju olla kõigepealt negatiivne. Nimelt oli hantidel ja mansidel, nagu paljudel teistelgi rahvastel, levinud arvamine, et surnu hing võib olla elavatele ohtlik. Siirdudes surnute asupaika, püüab ta enesega kaasa võtta mõne elava inimese hinge, mille tagajärjeks oleks selle inimese surm.[90] Et rahuldada surnu hinge püüdlust maapealse elu järele ja pakkuda talle hüvesid, millest ta muidu pidi ilma jääma, valmistati tema jaoks kuju. Selle traditsiooni rikkumist ei peetud heaks.

Surnud esivanem võis oma ellujäänud sugulastesse suhtuda aga ka heatahtlikult ja hoolitsevalt. Mitmed Siberi hõimud kujutlesid, et metslooma ohvriks langenud, uppunud või muul taolisel viisil surmasaanud sugukonnaliikmete hinged siirduvad elama vastavate loodushingede valdustesse. Elades seal, hoolitsevad nad oma sugulaste eest, saates neile küttimiseks metsloomi, püügiks kalu ja mereloomi. Sellisel teel põimusid ettekujutused loodushingedest ja surnud esivanematest üksteisega läbi, osalt sulasid üksteisesse. Taotledes mingilt loodushingelt, näiteks metsa või mõne veekogu hoidjalt saagiõnne, palus inimene seda ühtlasi oma surnud sugulaselt, vanaisalt või onult, kes tema ettekujutuse kohaselt selleks võis kaasa aidata. Umbes niiviisi on A. M. Linevski kujutanud suhtumist

---

88 Д. К. Зеленин, main. teos, lk. 137 jj., 254 jj.
89 В. Н. Чернецов, main. teos, lk. 148—151, joon. 4, 5.
90 Sealsamas, lk. 123—124, 130—131.

Oneega kaljujooniste loodushingedesse, mida me eespool käsitlesime.[91]

Nõnda on surnud esivanemate hingedelt otsitud abi ja kaitset, kusjuures vastutasuks on nende kujusid toidetud ja toodud neile ohvreid. Kujud-iidolid olid Siberi hõimudel muutunud otsekui üldiseks kaitsvate jõudude kehastuseks, millede mõjusfäär arvati olevat võrdlemisi lai — see arvati hõlmavat tootmisalasid, tervist ja kaitset mitmesuguste õnnetuste vastu. Olid olemas üld-sugukondlikud iidolid, millede kultust toimetati erilistes «pühades» paikades, ja peale nende veel perekonna või individuaalsed iidolid, mis harilikult asusid elamutes. Iidolite, eriti sugukondlike hulgas esines ka zoomorfseid kujusid, kuna tekkeliselt olid need sagedasti seotud loodushingedega; seevastu perekonna-iidolid, mida seostati surnutega, olid tavaliselt inimesekujulised. Võib arvata, et kiviaja suuremad puukujud, nagu Uraali ja Pohjankuru inimfiguurid ning Lehtojärvi põdrakuju, olid omalaadi sugukondlikeks iidoliteks — loodushingede kehastajaiks. Väiksemad inimkujud, näiteks Pärnu jõest leitud sarvest kujuke, võisid olla perekondlike esivanemate hingede hoidjaiks. Ripatsitena kantavad luust ja merevaigust inimkujukesed omasid nähtavasti individuaalse kaitse tähendust, kuid ettekujutustega surnud sugulastest olid vist nemadki ühenduses. Seega on esivanemate kultuse alged olnud olemas juba kiviajal. Hiljem, maaharimise ja karjakasvatuse arenemisega, sai esivanemate kultus eesti hõimude usundi üheks tähtsamaks koostisosaks.

Nagu nägime, olid uskumused ja neid väljendavad mitmesugused kultuslikud kombetalitused kiviaja inimese paljude elualadega üsnagi tihedasti seotud. Võidakse küsida, kes olid nende rohkearvuliste kombetalituste toimetajaiks kiviaja kogukondades? Etnograafiline materjal näitab, et paljudel rahvastel võis iga inimene sooritada mitmesuguseid maagilisi toiminguid, toita oma iidolit jms. See on täiesti mõistetav, kuna mitmete kultuslike kombetalituste eesmärk oli kitsas, piirdudes ühe inimese või ühe pere huvidega. Teiselt poolt on väga varajastest aegadest peale leidunud inimesi, kes on silma paistnud oma erilise hingejõuga, millega nad kultuslike toimingute läbiviimiseks on osutunud iseäranis sobivaiks. Seesuguste inimeste

[91] А. М. Линевский, main. teos, lk. 118 jj.

nimetuseks on soome-ugri keeltes igivana sõna «nõid». Nõiad oskasid mitte ainult kohelda hingi, toimetada taigu ja loitsimisi, vaid nad olid varustatud ka suurte praktiliste kogemustega. Selle tõttu pöördusid nende poole paljudes küsimustes, muuseas haiguste ravimiseks, teisedki kogukonnaliikmed nõu ja abi saamiseks. Tõenäoliselt oli nõidadel juhtiv osa ka üldsugukondlikes kombetalitustes, milledest mõningaid näiteid esitasime seoses küttimismaagiaga. Nõidu on olnud enam-vähem kõigil rahvastel, neid esineb ka kaasajal kõige mahajäänumail rahvastel.[92]

Ühenduses eelõelduga äratab erilist tähelepanu kiviaja plaatjate inimkujuliste ripatsite teatav sarnasus Siberi šamaanide traditsioonikohase rüü juurde kuulunud inimkujudega. Šamaanidel kujutasid need erilisi kaitsevaime, keda ühtlasi peeti sugukonna esivanemateks; kultuses oli nendel kaitsevaimudel tähtis koht. On huvitav märkida, et Ida-Siberis Baikali basseinis on juba II meie ajaarvamise eelsest aastatuhandest, seega hilisest kiviajast pärinevaist kalmistuist kaevatud lahti üksikuid haudu, mida nende uurija A. P. Okladnikov peab kuulunuiks šamaanidele. Muude iseloomulike esemete kõrval on nendes haudades leidunud plaatjaid luust inimkujukesi.[93]

Šamaanlus oma tüüpilisel kujul arenes välja iseäranis Siberi hõimudel. Ei tundu aga olevat võimatu, et meie kiviaja inimkujulised ripatsid võiksid olla kuulunud siinsetele nõidadele.

Kui veel kord tagasi pöörduda kiviaja matuste juurde, siis tuleb nentida, et me tunneme neid alles vähesel arvul. Selle põhjuseks ei saa olla asjaolu, et oleme kiviaja asulaid väikeses ulatuses kaevanud. Enamikus seni uuritud asulaist ei ole haudu leitud või siis on avastatud ainult üks kuni kolm hauda. Ainult mõnes üksikus asulas, nagu Tamulas ja Ida-Lätis Ludza järve ääres paiknevas Kreiči asulas[94] on leitud haudu rohkem. Kuigi osa luustikke võib ebasobivas pinnases olla hävinud, on ometi selge, et üldreeglina on matmisi asulatesse toimetatud harva. Seega on

[92] С. А. Токарев, Сущность и происхождение магии, lk. 49.

[93] А. П. Окладников, Неолит и бронзовый век Прибайкалья. Часть III (Глазковское время). Материалы и исследования по археологии СССР, № 43, Москва—Ленинград 1955, lk. 303—307, 344—355, joon. 139—148, 169—176.

[94] Kreiči asulat on kaevatud Läti NSV Teaduste Akadeemia Ajaloo ja Materiaalse Kultuuri Instituudi teadusliku töötaja F. Zagorskise poolt aastail 1955—1959.

alust arvata, et asulasse ei ole maetud kaugeltki mitte kõiki selles elanud kogukonna liikmeid. Võib oletada, et maetute hulgas on olnud muistses ühiskonnas tähtsat osa etendanud või oma võimete poolest silmapaistnud inimesi, nagu sugukonnavanemaid, nõidu jt., kelle sängitamisega vahetult asulasse on kogukond püüdnud enesele säilitada nende kui esivanemate heatahtlikku suhtumist ja kaitset. Maetute väljapaistvale osale kogukonnas osutavad mitmest hauast leitud rikkalikud, sagedasti kultusliku tähendusega esemetest koosnevad panusedki.

Kuidas maeti ülejäänud kogukonnaliikmeid, ei ole meile seni teada. On võimalik, et nende jaoks olid asulatest eraldi asetsevad matmiskohad. Peale eespool juba nimetatud Oleni saare kalmistu ei ole niisuguseid siiski veel leitud. Paiknedes Oneega järve idaosas jäi see kalmistu meie poolt vaadeldava piirkonna äärealale. Pealegi on tähendatud kalmistu materjal Läänemere idaranniku piirkonna neoliitiliste asulate arheoloogilise ainesega võrreldes omapärane, mis meie praeguste teadmiste juures ei luba seda pidada siinsele kultuurile täiesti tüüpiliseks matmiskohaks. Tuleks arvestada ka võimalust, et kiviaja kogukondades surnud inimeste enamikku ei maetudki maasse, vaid viidi asulast eemal, näiteks metsas asetsevasse matmispaika ja jäeti nahkadesse või kasetohtu mähituna maapinnale, võib-olla ritvadest ja okstest ehitatud varjualusesse. Alles võrdlemisi hiljuti oli selletaoline matmisviis kombeks mitmel Siberi rahval, sealhulgas hantidel ja mansidel.[95]

*

Me ei taotlenud anda kiviaja ühiskonna uskumustest terviklikku ja ammendavat käsitlust, vaid püüdsime valgustada selle mõningaid jooni, niivõrd kui selleks pakub alust olemasolev arheoloogiline materjal. Kuna see materjal on alles vähene ja katkendlik, siis jäid meie järeldusedki paratamatult piiratuiks ja paljudel juhtudel oletuslikeks.

Hoolimata meie ülevaate lünklikkusest leiame ülalesitatud näidetest siiski küllaltki palju niisugust, mida võib pidada iseloomulikuks kiviaja ühiskonna uskumuste kompleksile üldiselt. Kiviaja inimene oli looduslaps. Elades looduse rüpes, muretsedes endale ülalpidamist küttimise

[95] В. Н. Чернецов, main. teos, lk. 145 jj., joon. 3.

ja kalastamisega, olid tema uskumuslikud ettekujutusedki väga looduslähedased. Teisiti see ei saanudki olla. On ju igasugune religioon «fantastiline peegeldus inimeste peades neist välisjõududest, mis valitsevad inimesi nende igapäevases elus, peegeldus, milles maised jõud omandavad ülemaiste jõudude vormi».[96] Küllalt ilmekalt avaldub nendes ettekujutustes ka kiviaja uskumuste sagedasti praktiline eesmärk — kindlustada inimese ja tema sugukonna olemasolu ja heaolu. Meile on arusaadav, miks kiviaja inimene püüdis selle eesmärgi saavutamiseks kasutada üleloomulikke, maagilisi vahendeid. Seda tingisid väga nõrgalt arenenud tehnika ja inimese teadmiste äärmine piiratus. Nagu on näidanud etnograafide arvukad tähelepanekud, õitses maagia just inimese tegevuse neil aladel, kus tema nõrk tehnika jättis rohkesti võimalusi mitmesugustele õnnelikele või õnnetutele juhustele. Seal aga, kus inimene oli kindel oma tööle, kus tema käsutuses olev tehnika alistas talle looduse, jäi maagia tagaplaanile.[97]

Me näeme ka, et vanimate uskumuslike ettekujutuste raskuspunkt on suunatud tegelikule, maisele elule. Neis ei ole kohta paradiisil ega põrgul, vaid inimene püüab elada võimalikult hästi siinsamas maa peal. Samuti kui elavaid inimesi usutakse elavat ka surnute hingi. Nendegi asukohaks peetakse maiseid regioone ja neile omistatakse püüdu asuda uuesti maistesse kehadesse. Surnud esivanemaid arvatakse olevat huvitatud oma elusate sugulaste käekäigust ja neid peetakse võimelisteks seda mõjutama. Ettekujutus surmajärgsest «õndsusest» on iseloomulik klassiühiskonna religioonidele.

Kahtlemata on paljud uskumuslike ettekujutuste elemendid, mis olid tekkinud juba kiviajal, kandunud üle pärastisse eesti rahvausundisse, nagu seda tunneme etnograafiliste ja folkloristlike andmete põhjal. Sellistena, hilisemates teistsugustes materiaalse elu tingimustes muidugi muutudes ja teisenedes, on nad püsinud väga kaua. Üksikuid igandeid neist, näiteks mõnede mahajäänud teadlikkusega inimeste poolt ikka veel uskumist leidvate maagiliste võtete ja ettekuulutuste kujul, võime kohata isegi veel tänapäeval.

---

96 F. Engels, Anti-Dühring. Härra Eugen Dühringi poolt teaduses teostatud pööre. Tallinn 1954, lk. 279.

97 С. А. Токарев, Сущность и происхождение магии, lk. 56.

MUISTSED MATMISKOMBED EESTLASTE USUNDI JA RISTIUSU-VASTASE VÕITLUSE KAJASTAJANA

J. Selirand

Esimese ja teise aastatuhande vahetusel toimusid muistsete eestlaste ühiskondlik-majanduslikus korras sügavad muutused. Nimelt hakkasid sel ajajärgul välja kujunema varafeodaalsed suhted: tekkis rikaste klassi feodaalne maavaldus, rikkad pered hakkasid haarama oma valdusse seniseid kogukonna ühismaid, kusjuures vaesemad kogukondlased suruti feodaliseeruva ühiskonna poolt isiklikku sõltuvusse viimastest. Ühiskondlik-majanduslikus korras toimunud muutused kajastusid ka pealisehituses, nad tõid endaga kaasa sügavad muudatused muistsete eestlaste ideoloogias.

Suuremas osas Euroopa maades jõudis mainitud ajajärgul feodaliseerumisprotsess lõpule ning neis oli valitsev feodaalühiskonna ideoloogia — ristiusk. Ristiusk kaitses ja õigustas feodaalide ekspluataatorlikku korda oma ainujumalakultusega. Ainujumal oli feodaalühiskonnas domineeriva feodaali peegelduseks; usk ainujumala olemasolusse oli valitsevale klassile tõhusaks ideeliseks relvaks, mis aitas veenda rõhutavaid nende alluvuse seisundi paratamatuses.

Vastavalt feodaliseerumisprotsessi arenemisele levis ristiusk ka Euroopa põhjapoolsetesse maadesse. Nii toimus see Skandinaavia maades — Taanis kindlustus ristiusk 11. sajandil, mõnevõrra hiljem toimus see Rootsis (esimesena astus ristiusku kuningas Olav umbes 1000. aastal). Hilisemad rootsi kuningad ajasid ristiusu levitamise sildi all juba ka välisalade vallutamise poliitikat — «ristisõdades» Soome vastu võideti ja ristiusustati 12. sajandil soome hõimud. Muistses Vene riigis muutus ristiusk ametlikuks usuks 10. sajandi lõpust peale.

Teise aastatuhande alguses oli ristiusk muutunud seega valitsevaks maades, mis asusid Eesti ala vahetus naabruses. Kuna ka Eestis tärkasid sel ajal feodaalsuhted, siis kujunesid siingi eeldused ristiusu vastuvõtmiseks ja levimiseks. Alljärgnevas püüame ristiusu levimist Eestis jälgida arheoloogilise materjali — muistsete eestlaste matusepaikade uurimisel saadud materjali põhjal. On ju ristiusule omane teatud kindel surnutekultus: laiba matmine maa-alustesse haudadesse, surnud asetatakse hauda peaga lääne suunas, käed asetatakse risti surnu rinnale jne., mis on seotud usuga «liha ülestõusmisse viimasel kohtupäeval». Seepärast aitab muistsete kalmete uurimine ja matmiskommete väljaselgitamine oluliselt konkretiseerida, kuidas ja millal toimusid muutused eestlaste muistses usundis. Senini on nende muutuste käsitlemisel matusepaikade uurimisel saadud andmeid kasutatud veel vähe; tingitud on see olnud asjaolust, et kalmete süstemaatilisele tundmaõppimisele on asutud alles viimastel aastatel.

I

Meie ajaarvamise teise aastatuhande alguses oli eesti hõimude surnutekultuses silmapaistval kohal surnute matmine põletatult kivikalmetesse. Neid on Eesti mandril praegu teada 82.[1] Neist 44 on olnud matusekohtadena kasutusel pikema aja jooksul, alates juba meie ajaarvamise esimestest sajanditest (kas pidevalt või siis teatud vaheajaga matmises). Nende kõrval on Eesti mandrilt teada 26 kohast kivikalmeid põletusmatustega, millede hauainventaris puuduvad varasemad esemed ja mis näivad olevat rajatud aastatuhande vahetusel. Ülejäänud 12 kivikalmes esineb põletusmatuse kõrval ka laibamatust.

Kui meie ajaarvamise esimese aastatuhande esimesel poolel ehitati surnute matmiseks maapinnale kividest ja mullast suured ja lamedad ristkülikukujulise kividest laotud müüriga kalmed, mis on tuntud tarandkalmete nime all, siis teise aastatuhande alguses selliseid suuri kollektiivseid matmispaiku enam ei ehitatud. Tarandkalmed olid

[1] Tegelikult on see arv suurem, kuid autor peab silmas kalmeid, mille kohta on olemas kindlamaid andmeid sealt leitud esemete näol.

nähtavasti suurperede matmispaikadeks. Seoses aga esimese aastatuhande keskpaiku toimunud üksikperede eraldumisega suurperedest hakkasid tarandkalmed asenduma kalmetega, millele on iseloomulik üksikmatmine.

Nagu juba märgitud, kasutasid eesti hõimud teise aastatuhande alguses matmispaikadena eelkõige endisi kalmeid. Sellistel juhtudel ehitati uus haud vanasse kalmesse osa kivide eemaldamise teel ning sinna teostati sekundaarne matmine. Nendest kalmetest, kus hauainventar ulatub meie ajaarvamise esimestest sajanditest kuni teise aastatuhande algussajanditesse, võib nimetada Kuude kalmet (Viljandi rajoon), Tarbja ja Väätsa kalmeid (Paide rajoon) jt.

Kuid vanade kalmete kõrval ehitati teise aastatuhande alguses siiski ka uusi kivikalmeid. Neid hiliste põletusmatustega kivikalmeid võib ehituse põhjal jagada kahte rühma: maapealse ja maasisese kivikattega kalmed. Esimeses võib omakorda eristada kaht alarühma: 1) ümbritsevast maapinnast märgatavalt kõrgemale kerkivad maapinnale kuhjatud kivivared; võiksime neid tinglikult nimetada kõrgeteks kivikalmeteks, ja 2) ümbritsevast maapinnast suhteliselt vähe kõrgemale tõusvad maapinnale laotud kivivared; nimetame neid tinglikult madalaiks kivikalmeteks. Maasisese kivikattega kalmete ehitamisel paistab olevat alguses kalme kohalt eemaldatud muld, kivid on nagu lastud maa sisse ja kaetud mullaga, nii et ümbrusest kõrgemale kerkivat kivivaret ei tekkinud.

Maapealse kivikattega kalmetest esimese alarühma omad on koondunud peamiselt Kesk- ja Lõuna-Eesti aladele. Praegu tuntakse neid seitsmest kohast: Riuma (Viljandi rajoon), Taugasalu (Abja rajoon), Kivimäe (Põltsamaa rajoon), Kääravere ja Rõa (Paide rajoon), Lembivere (Elva rajoon) ja Mäesuitsu (Tartu rajoon). Neist ettekujutuse saamiseks kirjeldame lähemalt esimest.

Riuma kivikalme asus põllumaa keskel, veidi rohkem kui kilomeetri kaugusel Võrtsjärvest.[2] Kalme on olnud pikliku kujuga ja mõõtmeilt võrdlemisi väike: pikkus kirde-edela suunas 5 m, laius 3,66 m, kõrgus ümbritsevast maapinnast 0,76 m. Ehitatud oli kalme suurtest põllukividest, mis ilma mingisuguse korrapärasuseta olid kuhjatud maapinnale.

---

2 Riuma kalmet kaevas 1876. a. H. Wühner. Andmed kalme kohta on avaldatud Sitzungsberichte der Gelehrten Estnischen Gesellschaft zu Dorpat (edaspidi Sb. GEG), 1876. Dorpat 1877, lk. 212—214.

Kivide vahelt leiti tuhka, sütt, põlenud luukilde ja esemeid, mis oma enamuses on olnud samuti tules ja sageli on katki murtud. Kõrgete kivikalmete seas on olnud ka suuremaid. Taugasalu kivikalme suurus on olnud 35×25 m,[3] Kääraveres on olnud kaks kalmet: üks 18,4×11,3 m, teine kujult ümmargune ja läbimõõduga 11 m, mõlemate kõrgus ümbritsevast maapinnast oli 1 m.[4]

Madala maapealse ehitusega kivikalmed on iseloomulikud Loode- ja Lääne-Eesti aladele, kus sellise kalmeehituse tingis juba ehitamiseks kasutatud materjal, milleks siin oli paekivi. Neid teame praegu 16 kohast: Pajumaa ja Kirbla (Lihula rajoon), Nõmme, Leevre, Moka, Lümandu ja Vardi (Märjamaa rajoon), Munalaskme ja Aruküla (Keila rajoon), Liikva, Raasiku (?) ja Sõmeru (Harju rajoon), Ardu (Rapla rajoon), Pruuna (Tapa rajoon), Margu ja Lihuküla (Pärnu rajoon).

Lihuküla kivikalme asus põllumaa keskel oleval kõrgendikul. Selle pikkus ida-lääne suunas oli 15 m, laius 7 m, kõrgus 0,40 m.[5] Põletusmatused koos panustega ei olnud siin aga laialipuistatult kivide vahel, vaid olid asetatud pesakujuliselt kalme põhja; üksikleiud olid täielikult suuremate kividega kaetud. Kalmes oli nii rikkalike panustega kui ka ilma panusteta luudepesi; viimaste juures olid märgatavad ainult söejäljed. Kivide asetus kalmes oli üldiselt korrapäratu.

Teistes madalates kivikalmetes asusid matused laialipuistatuna korrapäratult asetatud kivide vahel. Luudepesi esines veel vaid Vardi kalmes, kus kolmes kohas olid kaevatud kalme põhjakihti 30—35 sentimeetri sügavused ja 25—30 sentimeetrilise läbimõõduga augud; neisse olid asetatud hauapanused (tules olnud esemed), kuna põlenud luud olid paigutatud mainitud aukude kohale.[6]

[3] A. Johanson, Karksi kihelkond, 1922, lk. 6 jj. Arheoloogiliste mälestusmärkide kirjeldused kihelkondade kaupa säilivad käsikirjades ENSV Teaduste Akadeemia Ajaloo Instituudi arheoloogiasektori (edaspidi AI) arhiivis.

[4] E. Liigant, Peetri kihelkond, 1926, lk. 10.

[5] A. Tilk, Pärnu-Jaagupi kihelkond, 1927, lk. 11. Kalmet uuris 1900. a. Pärnu Muinasuurimise Selts. Ülevaade kaevamistest M. Schockhoff, Ueber Gräber im Pernauschen Kreise. Sitzungsberichte der Alterthumforschenden Gesellschaft zu Pernau 1899 — Juli 1901. Pernau 1901, lk. 194.

[6] A. Friedenthal, Ein Brandgräberfeld der jüngeren Eisenzeit aus West-Estland. Beiträge zur Kunde Estlands, 21. Band, Tallinn 1928, lk. 148 jj.



Vaade Madi kalmele

Arvuliselt vähe on teada maasisese kivikattega kalmeid: Madi ja Sürgavere (Viljandi rajoon), Villevere (Põltsamaa rajoon). Põhjalikumalt on neist uuritud Madi kalmet.[7]

Madi kalme asub madalal, keskmiselt 1 m kõrgusel looduslikul seljandikul (vt. fotot). Kalme pikkus loodest kagusse on ca 45 m, laius ca 40 m. 1959. a. kaevatud alal järgnes 6—7 sm paksusele kamarakihile 30—40 sm paksune kalmekiht kividest ja mullast; kohati ulatus kalmekiht kuni 75 sm sügavuseni. Kivikiht koosnes korrapäratult asetatud, enamuses väiksematest (läbimõõduga 15—25 sm) raudkividest. Hõredalt leidus kalmes ka üksikuid suuremaid (läbimõõt kuni 80 sm) kive, mis ühelt poolt ulatusid kamarakihti, teiselt poolt aga kalme põhjakihini.

[7] Madi kalmet kaevas 1921. aastal A. M. Tallgren, 1925. aastal H. Moora, 1959. aastal J. Selirand. Kokku on kalmest kaevatud läbi ligi 130 m². Kaevamisaruanded säilivad AI arhiivis.

Suuremas osas olid kivid kalmesse paigutatud kahes kihis, kohati esinesid kivid aga ka ühe kihina. Kivide vahel laialipuistatuna esinesid põletatud luude killud, söeterad ja enamuses pronksist esemete katkendid. Süsi on kalmesse sattunud tõenäoliselt koos luudega laipade põletamiskohalt, mis asus väljaspool kalmet.

Hilised põletusmatustega kivikalmed on koondunud peamiselt Kesk-, Loode- ja Lääne-Eesti aladele. Võrtsjärve joonest ida poole on teada ainult kaks sellist kalmet: Lembivere ja Mäesuitsu. Ida-Eesti aladel jätkus põhiliselt sel ajal matmine meie ajaarvamise esimestel sajanditel tekkinud kivikalmetesse (Toila, Aseri, Pada, Verevi jt. kalmed). Olgu märgitud, et neid varem rajatud kivikalmeid kasutati matusepaikadena ka sellel alal, kust on teada suurem osa hiliseid põletusmatustega kivikalmeid (Kuude, Nurmsi, Väätsa jt.), välja arvatud Lääne-Eesti, kust neid teada pole. Kagu-Eesti aladel, samuti ka osas Ida-Eestis oli sel ajal levinud matmine kääbastesse.

Teiselt poolt tuleb arvata, et Ida-Eestis oli osalt levinud veel surnute matmine põletatult ilma kivikatteta maa-alustesse haudadesse. Nimelt on teada üks selline matusepaik Püssist, kus 1956. a. leiti kraavi kaevamisel mullast 90 sm sügavuselt põletatud luid koos kirve, mõõga, odaotste katkenditega jne.[8] Taolisi kalmeid on teada veel Kehrast ja Lootvinast.[9] Kehras asus rohukamara all õhuke huumusekiht, millele järgnes 15—20 sm paksune kalmekiht — söesegane muld koos leidude ja põlenud luutükkidega. Luud paistsid olevat koondatud pesadesse, kusjuures nende jaoks kaevatud augud — üksikhauad — ulatusid kuni meetri sügavuseni.

Hilised põletusmatustega kivikalmed, mis on tekkinud enamuses 10.—11. sajandil, on rajatud kohtades, kust varasemad muistised puuduvad. Nende tekkimine näib olevat seotud asustuse laienemisega, selle levimisega uutele, varem asustamata aladele. Kuna uutes kohtades varasemad kalmeehitused puudusid, rajati neil aladel uusasukate poolt uued kalmed, mille juures endiselt peeti kinni põletusmatusest.

Hauapanused hilistes kivikalmetes põletusmatustega on enam-vähem ühesugused. Nii esinevad peaaegu kõigis kal-

[8] Leid AI kogus peanumbriga 4130.

[9] A. Vassara kaevamisaruanded 1937. ja 1946. a., AI arhiivis.

metes ehete ja riietuse osad: pronksist käevõrud, pronksist ja hõbedast hoburaudsõled, ripatsid, kaelavõrud jne. Töö- ja tarberiistadest moodustavad arvukama rühma kirved ja suitsed, kaheksast kalmest on leitud ka savinõude kilde. Relvadest on hilistest kivikalmetest arvukamalt leitud odaotsi ja nende katkendeid, peale selle katkendeid mõõkadest, mõned nooleotsad ja sõjanoad.

Saadud leiud kõnelevad sellest, et eestlaste hulgas valitsesid endiselt muistsed animistlikud kujutlused. Meie esivanemad olid arvamisel, et surnu jätkab elamist ka veel hauataguses ilmas. Et kergendada surnu tulevast elu, selleks pandi talle kalmesse kaasa esemeid, mida ta oli tarvitanud oma eluajal. Hauapanustena kaasapandud esemed on põletusmatustega kalmetes sageli katki murtud ja tules olnud. Ei hingestatud mitte ainult loodust, vaid hingestati ka esemeid. Selleks et esemeil oleks kergem järgneda oma omanikule hauatagusesse ellu, tuli ka esemed surmata, s. t. katki murda ja tulle asetada, et nende hing võiks siirduda koos surnu hingega kujutletud tulevasse ellu.

II

Uueks nähtuseks teise aastatuhande alguses, mis kõneleb eestlaste ideoloogias alanud muutustest, on maa-aluste laibamatuste ilmumine ilma välistunnusteta haudadesse. Kuigi laibamatmise komme oli Eestis arvatavasti tuntud ka varem (laibamatmise traditsioon ise ulatub tagasi ajaarvamise vahetusele ja veel kaugemale), oli kuni 11. sajandini rohkem levinud põletusmatus. Sellest ajast alates hakkas aga põletusmatuste kõrval järjest sagenema laibamatus.

11.—12. sajandil ilmub rida segakalmetüüpe, mis moodustavad ülemineku põletusmatustega kivikalmetelt maa-alustele laibakalmistutele. Nii tunneme sellest ajajärgust vähemalt 12 kalmet, kus esineb kõrvuti põletus- ja laibamatust (Pikavere Harju rajoonis, Laukna ja Väike-Kalju Märjamaa rajoonis, Puiatu Paide rajoonis jt.). Samast ajast on teada vähemalt 15 kivikalmet laibamatustega (Enivere Haapsalu rajoonis, Iira Rapla rajoonis, Saunja Harju rajoonis jt.). Sel ajal on matusekohtadena uuesti kasutusele võetud rida kivikalmeid, kuhu surnuid maeti juba esimese aastatuhande esimesel poolel ja mis vahe-

peal olid juba kasutuselt ära langenud (Iila Rakvere rajoonis, Järve Jõhvi rajoonis, Pajusi Põltsamaa rajoonis). Peale selle ilmuvad nüüd laibamatused vähemalt 17 kivikalmesse, millised on olnud pidevalt matusepaikadeks alates juba meie ajaarvamise esimestest sajanditest (Kuude kalme Viljandi rajoonis, Pada kivikalme Kiviõli rajoonis, Kobratu Tartu rajoonis jt.).

Vanimaid kindlamini dateeritavaid laibamatuseid tunneme Iila kivikalmest, kus ühte hauda oli maetud kolm 11. sajandist pärinevat surnut: rikkaliku hauainventariga mehe luustik peaga itta ja mõlemalt poolt perpendikulaarselt selle suunas kaks ilma panusteta luustikku.[10] Keskne matus kuulus jõukale peremehele, kellega koos oli maetud kaks orja. Viimaste jaoks nähtavasti oli peremehele kaasa asetatud mitte üks, vaid kaks vikatit, et orjad saaksid jätkata töötamist peremehe heaks ka hauataguses elus.

Samal ajavahemikul ilmuvad ka esimesed maa-alused laibakalmistud. Maa-aluseid kalmistuid tunneme Eesti mandrilt praegu 55. Kuna arheoloogid on alles viimastel aastatel asunud järjekindlamalt uurima mainitud kalmetüüpi, siis pole meil ka veel küllalt andmeid nende vanuse kohta, ja seda just varasemate laibakalmistute osas. Esialgu näib kõige vanemaks maa-aluseks laibakalmistuks olevat Lahepera matusekoht Tartu rajoonis. Nimelt võib sealsest kalmistust üht hauda pidada kuuluvaks 11. sajandi keskpaika. Kuna aga sealt leitud esemed paistavad olevat üldiselt hilisemad Iila omadest, siis võib pidada Lahepera kalmistut viimasest hilisemaks — see on alguse saanud nähtavasti 11. sajandi lõpul või 12. sajandil.

Maa-alustest laibakalmistutest on teostatud suuremaulatuslikke arheoloogilisi kaevamisi Kaberla kalmistul Harju rajoonis.[11] Praegu on siin madalal, ligikaudu põhja-lõunasuunalisel pikliku kõrgendiku veerul kruusaauk, millest ida poole maapind tõuseb, lääne poole aga langeb. Veeru kõrgem osa on kasutusel põlluna, kuna sellest lääne pool madalamal asuvad heinamaad. Kalmistu jääb põhilises osas põllu alla, mis on tuntud «Kabelivälja» nime all. On huvitav märkida, et veel tänapäevalgi kutsu-

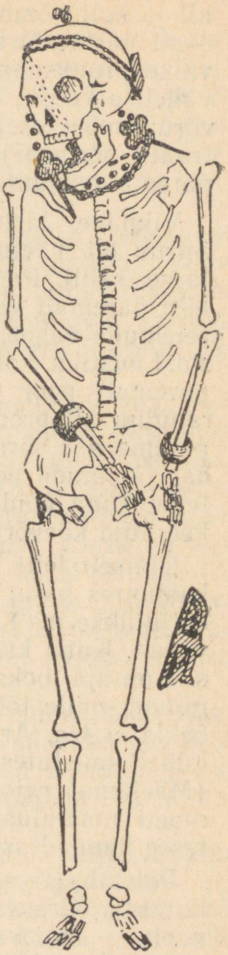
10 М. Х. Шмидехельм, Археологические памятники периода разложения родового строя на северо-востоке Эстонии. Таллин 1955, lk. 149.

11 Kalmistut kaevasid 1955. aastal A. Kustin, 1956. aastal S. Laul, 1958. aastal J. Selirand. Kaevamisaruanded AI arhiivis.

vad kohalikud elanikud heinamaid kabelialusteks heinamaadeks.

Kaberla kalmistust on seni kaevatud läbi 247 m² suurune ala, millelt kokku on leitud 115 luustikku. Enamus neist (92) on pärit suhteliselt hilisest ajast. Varasemaid matuseid on arvult 23; nendesse haudadesse oli maetud 4 naist, 6 meest ja 13 last.[12] Et saada ettekujutust omal ajal kalmistus kasutatud matmisviisist, anname lühidalt kolme iseloomulikuma matuse kirjeldused.

Üks haudadest sisaldas kaks lapseluustikku 42 sm sügavusel, mõlemad peadega läänes. Esimese luustiku parem käsi asus vaagnal, vasaku käe säilinud katkendite järgi võis arvata, et viimane oli õlast vasakule välja sirutatud. Jalad olid sirutatud. Teise lapse luustik, esimesega paralleelne, oli tugevasti kõdunenud ning selle asendit ei saadud lähemalt määrata. Hauapanustena oli hauda kaasa asetatud esimese luustiku kaela ümber pronksist kaelavõru; parema õla juures oli üks, vasakus käes teine pronksist käevõru; vasakul küljel põlvede kohal leidus Eestis ainulaadne pronksist noatupe otsik ja ääris koos noaga. Teise luustiku kolju lähedalt leiti helmeid, pronkskannaga 13. sajandi hõbemünt ja kaks loomahambast ripatsit.



Joonis 28. Naiseluustik Kaberlast hauast nr. 34

Teises hauas oli 55 sm sügavusel naiseluustik (vt. joon. 28). Surnu oli maetud selili, parem käsi toetus küünarnukist kergelt kõverdatult vaagnaluudele, vasak oli peaaegu sirgelt küljel. Luustiku kolju all asus liniku kinnitamiseks tarvitatud kuklakee kahe prillspiraalpeaga nõelaga; lõua

[12] Luustike soolise kuuluvuse määras bioloogiateaduste kandidaat K. Mark.

all ja kolju ümber oli pronksspiraale ja helmeid, mis osalt pärinesid nähtavasti liiniku ilustustest; rinnalt leiti väike pronksnaast ja kaks ristpeaga rinnanõela nendevahelise keega; kummaski käes oli üks hõbedast käevõru; ümber vasaku käe sõrmede oli veidi keerdus pronkstraat (sõrmus?), paremal puusal oli pronksrõngake, parema reieluu kõrval pronksplekiga kaetud noatupp.

Viimane kirjeldatavatest haudadest kuulus mehele. Surnu oli maetud 90 sm sügavusele, peaga lõuna-edelasse, selili. Parem käsi lebas küljel, kuna käelaba luud leiti paremalt vaagnaluult, sõrmeluud ulatusid sellest üle reieluude vahele. Vasak käsi ja vasak vaagnaluu puudusid. Luustiku koljust vasakul asus rauast heiteoda otsik, paremal pool rinnal pronksist hoburaudsõlg, parema rangluu all pronksist sõrmus, reieluude vahel rootsuga parema käe sõrmeluude lähedal nuga; parema põia lähedal jalaluude peal oli pronksspiraale koos nahatükikestega, kuna põidade vahel leidus kolmest pronkstraadist keeratud käevõru.

Üldiselt leiti luustikud Kaberlas 37—90 sm sügavusel, kusjuures palju omaaegsete matuste jälgi (üksikuid luid, koljutükke jne.) esines juba künnikihis alates 20 sm sügavuselt. Kuna kalmistu ala on olnud kaua aega künni all, siis on aja jooksul veeru kõrgemast osast mulda alla valgunud, mille tõttu me haudade algset sügavust kindlasti öelda ei tea. Arvestades luustike sügavust mullas teistes laibakalmistutes, nagu Kütil (Rakvere rajoon), Kullamaal (Märjamaa rajoon) ja Laheperas, tuleb arvata, et surnud maeti maa-alustes laibakalmistutes suhteliselt madalatesse haudadesse, millede sügavus oli alla 1 meetri.

Paistab, et varasemad surnud on enamikus maetud ilma kirstuta. Kirstu jälgi — kirstulaudade jäänuseid ja raudnaelu — leiti vaid kolme luustiku juurest. Kuna aga on võimalik, et kirstud olid valmistatud naelu tarvitamata (Küti kalmistust on teadete järgi leitud üks luustik künataoliselt õõnestatud kahe poolega puukirstus), siis võib arvata, et osalt on kunagised kirstud jäägitult hävinud.

Omapäraseks osutus Kaberlas üks lapsehaud. Luustik asus siin 56 sm sügavusel, selle all oli kaks paeplaati. Paeplaatide peal olev hauamuld oli tugeva söesisaldusega. Paeplaate leiti ka veel teisest hauast, kus surnu oli sellega kaetud. Selline erandnähtusena esinev hauaehitus viib

arvamisele, et antud juhul võiks meil olla tegemist jäänusega varasemast traditsioonist rajada kalmeehitus kividest. Selle kinnituseks olgu märgitud, et 1948. a. Haimres (Märjamaa rajoon) uuritud hauas olid naise ja lapse luustik maetud paeplaatidest ehitatud kirstu,[13] paekiviplaate on leitud ka Järise kalmistust (Lihula rajoon) paarist hauast.

Söesegane muld paeplaatide peal kõneleb sellest, et enne surnu hauda asetamist oli siin tehtud tuld. Võibolla on meil ka antud juhul tegemist jäänusega kunagisest surnu põletamise kombest. Seda näib kinnitavat asjaolu, et Küti kalmistust on leitud tugevasti põlenud kirstu jäänused koos kahe naise luustikuga.

Surnud olid hauda asetatud selili, kusjuures vaade on olnud algselt nähtavasti üles, jalad on olnud sirutatud. Ainult ühel juhul olid surnu jalad kõverdatud põlvist vasakule. Mõlema käe asend oli määratav 13 luustiku juures. 4 juhul olid surnu mõlemad käed asetatud risti üle keha, kuna 2 juhul asetses parem käsi vaagnal, vasak oli aga sirutatud õlast välja (esimesel vasakule, teisel tõstetud üle pea). Ülejäänud juhtudel oli käte asend iga matuse juures erisugune. Selline käte mitmesugune asend on omane ka teistele maa-alustele laibakalmistutele (nagu näiteks Kütile).

Määratava suunaga hauad kulgesid ühiselt pikiteljega läänest itta, kusjuures surnu pea asus läänekaarte pool. Teistele vastupidise suunaga oli maetud 2 surnut: üks luustik peaga kirdesse, kuna teise luustiku pea asus otse idas.

Hauad Kaberlas ei ole eriti leiurikkad, välja arvatud lähemalt kirjeldatud naise matus, kus hauapanuste arv ulatub üheteistkümneni. Ülejäänud kolmest naisehauast saadud panuste arv moodustab sellest kokku alla poole. Peamiselt leiti naiste haudadest ehteid ja rõivaste osi. Võrreldes naiste haudadega on meeste hauapanused lihtsamad ja koosnevad peamiselt tarberiistadest, neist leiti vaid mõned ehted (sõlg, käevõru ja sõrmus). Peaaegu täielikult puudusid panuste seas relvad (ainult üks heiteoda otsik). Laste haudadest leitud ehetest peaaegu poole moodustavad mitmesugused ripatsid (kuljused, hammasripatsid, ripatsraha). Naiste haudadest erinevalt leiti laste

[13] E. Ariste kaevamisaruanne Haimrest, AI arhiivis.

haudadest rohkem tarberiistu, sealjuures tööriistadest ka kirves ja vikat. Tarberiistade kaasapanek laste haudadesse lähendab viimaseid nende lihtsa hauainventari tõttu meeste haudadele.

Kõige kindlamini dateeritav on kirjeldatud laste kaksikmatus, mis kuulub sealt leitud hõbemündi järgi 13. sajandisse. Kuna surnuid hakati matma peaga läänekaarte suunas vastavalt ristiusu matmiskombele alles pärast Eesti



Joonis 29. Muistsete usundiliste kujutelmadega seotud kaitseripatsid Kaberla kalmistust:
1 — pronksist kuljuseid; 2 — hammasripats (AI 4116:10,19)

ala alistamist saksa ja taani röövvallutajate poolt, siis võib arvata, et sellesse hauda on surnud maetud 13. sajandi keskel või teisel poolel. Hauapanused (pronksist kaelavõru, ainulaadne noatupp jt.) kinnitavad, et maetud lapsed on kuulunud jõukasse perekonda. Eelmistest vanemateks võib pidada veel kaht hauda, millest leitud esemed kuuluvad 12. sajandi lõppu ja 13. sajandisse. Kuna surnud pole maetud ristiusu matmiskombele vastavas suunas, siis tuleb pidada tõenäoliseks, et hauad pärinevad 13. sajandi algusest. Ka siin kõnelevad panused omaaegsest jõukusest.

Millal mindi Eesti mandril üle surnute matmisele maa-alustesse laibakalmistutesse? Eesti alal jätkus matmine põletatult kivikalmetesse ka veel 13. sajandil, kuid 11.—12. sajandil hakkas järjest enam sagenema laibamatus. Kaberla kalmistu on tekkinud 13. sajandi alguses, samal ajal on tekkinud maa-alused kalmistud ka Kütil ja Tammikul (Väike-Maarja rajoon). Üldse on praegu tuntud 55 laibakalmistust mandri-Eestis enamik rajatud 13. sajandil. Siinjuures tuleb märkida, et Lääne-Eesti kalmistud näivad olevat mõnevõrra hilisemad kui Põhja- ja Ida-Eesti omad. Domineerivaks kalmetüübiks muutus maa-alune laibakalmistu seega 13. sajandil.

Nagu nägime, kuulusid Kaberla kalmistu varasematesse haudadesse maetud surnud omal ajal jõukasse perekonda. Arvatavaid vaesematele külaühiskonna liikmetele kuuluvaid matuseid kalmistu alguperioodist pole avastatud. Sama nähtus on iseloomulik ka Küti laibakalmistule, kus varasemad matused 13. sajandist näivad samuti kuuluvat rikastele. Seepärast tuleb arvata, et maa-alustele kalmistutele panid esimeste matustega aluse külade jõukamad pered. On mõeldav, et need kalmistud hiljem said kogu küla matusepaigaks.

Huvitav on märkida asjaolu, et Kaberla külas on asunud maa-alusest kalmistust eemal endise Ubari talu maal kivikalme, mis on aga hävinud.[14] Seepärast ei saa selle vanust täpsemalt selgitada. Kui Kuusalu kihelkonna kesk- ja idaosast on teada asustuse jälgi juba pronksiajast peale, siis Kaberla ümbrus on leidudest põhiliselt tühi, välja arvatud viimati mainitud kivikalme.[15] Arvestades seda, et 13. sajandist alates on Kaberlas olemas maa-alune kalmistu, võib oletada, et kivikalmet kasutati külaelanike poolt vahetult enne laibakalmistu rajamist (osalt aga võib-olla jätkas suurem osa külaelanikest matmist sellesse ka veel maa-aluse kalmistu tekkimise järel). Kaberla küla näib olevat tekkinud seoses asustuse laienemisega II aastatuhande alguses.

Mis põhjustas muudatuse matmisviisis, ülemineku põletusmatustelt laibamatmisele? Kõige tõenäolisemaks tuleb pidada oletust, et olulise tõuke laibamatmise traditsiooni elustamisele ja uuele levimisele andis ilmselt ristiusu

[14] O. Parmas, Kuusalu kihelkond, 1925, lk. 40.

[15] Sealsamas, lk. 1, kaart muististe leviku kohta Kuusalu kihelkonnas.

mõju. Artikli alguses osutasime neile suurtele muutustele, mis toimusid 9.—12. sajandil muistsete eestlaste ühiskondlikus-majanduslikus korras. Need ei võinud jääda kajastamata pealisehituses, vastavad nihked pidid toimuma ka ideoloogia valdkonnas. Vanade, sugukondlikust korrast pärinevate uskumuste eesmärk oli sugukonna sidemete kinnitamine. Territoriaalses kogukonnas lõhkusid erinevad majanduslikud huvid sugulaste endise solidaarsuse, sugulussuhted ei etendanud siin enam olulist osa. Järjest suuremas ulatuses arenes põllumaade haaramine eravaldusse, kusjuures eraomanduslike suhete tingimustes suurenes varanduslik erinevus kogukondlaste vahel. Feodaliseeruv eesti ülikkond vajas usku, mis oleks aidanud kindlustada tema võimu vaesemate kogukondlaste üle. Suhtlemise tõttu oma naabritega hakkasid eesti ühiskonna rikkad tipud juba enne eestlaste ametlikku ristiusustamist saksa-taani röövvallutajate poolt järk-järgult omandama feodaalse ühiskonna ideoloogiat, ristiusu elemente, millest kõneleb laibamatmise kombe elavnemine.

Ristiusu alged omandasid eesti ühiskonna rikkad tipud venelastelt. Seda tõendab nii ristiusuga seotud vene terminoloogia tungimine eesti keelde nagu ka venepäraste pronksist ja hõbedast ristikujuliste ripatsite levik Eesti mandril, mis algab 11. sajandil. Ristikujulisi ripatseid on leitud koos 11. sajandi müntidega Paimre aardest (Lihula rajoon), Maalsest (Haapsalu rajoon)[16] jm. Et ristiusu algete levikuga on olnud seotud ka laibamatuste sagenemine, sellele osutavad mainitud ristikujuliste ripatsite leiud laibamatuste juurest. Neid on leitud Kaberlast, samuti 12.—13. sajandi laibamatuste juurest mujalt, nagu Haimrest, Kirimäelt (Haapsalu rajoon), Anguse kalmistust (Rakvere rajoon) jm.[17] Selliseid ripatseid esineb ka 11.—12. sajandi peiteleidudes, mis samuti näib kinnitavat, et ristiusu alged omandati eeskätt rikaste poolt. Nagu nähtub, esineb selliseid ripatseid rohkem Kagu-Eesti aladel, millist teed kaudu üle Pihkva, Polotski ja Vitebski on toimunud ka ristiusu algete levik Eestisse.[18]

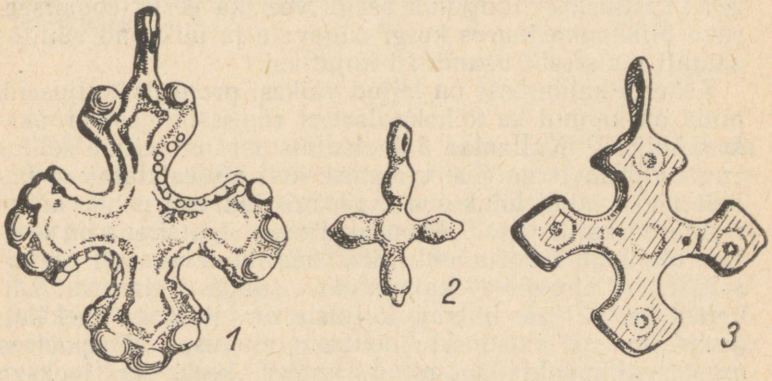
---

16 AI 3888: 1; A. M. Tallgren, Zur Archäologie Eestis, II. Von 500 bis etwa 1250 n. Chr. Acta et Commentationes Universitatis Dorpatensis B VIII 1, Dorpat 1925 (edaspidi ZAE II), lk. 142 ja tahv. XI.

17 AI 2727:237; 2643:202—206 ja 370—374.

18 V. Trummal, Vene-Eesti vastastikused suhted IX sajandist kuni XIII sajandi alguseni. Dissertatsioon ajalooteaduste kandidaadi

Maa-aluste laibakalmistute teke Eestis paistab seega olevat seotud ristiusu algete levikuga eeskätt Venest tulnud mõjudel. Loode-Vene aladel Peipsi järvest ida pool oli ajal, mil Eestis hakkasid tekkima esimesed maa-alused laibakalmistud, laibamatus muutunud juba valitsevaks matmisviisiks.[19] Kuna muistsete eestlaste ja nende idanaabrite vahel valitses tihe läbikäimine, siis tutvusid eestlased peale muu ka ristiusu matmiskommetega. Maa-aluste kalmistute tekkimisele idapoolsetel mõjutustel osu-



Joonis 30. Ristripatseid:
1 — Anguse kalmistu Rakvere rajoonis; 2 — Haimre kalme Märjamaa rajoonis; 3 — Kivimäe kalme Haapsalu rajoonis (PI 2643:370; 2727:237; 2643:205)

tab asjaolu, et vanemad taolised kalmistud on suuremas osas koondunud Eesti ida- ja põhjapoolsetesse piirkondadesse. Samuti tutvusid eestlased ristiusuga oma retkedel üle Balti mere läänepoolsete naabrite juurde. Skandinaavia maades oli ristiusu kirik muutunud valitsevaks 11. sajandil. Ristiusu läänepoolne mõju hakkas rohkem avalduma 12. sajandi teisel poolel, mil eestlaste katoliku kirikule alistamise ülesande võtsid endale taanlased. Siinjuures tuleb eriti rõhutada, et vene vürstid ei seadnud endale kunagi eesmärgiks Eesti ala elanike vägivaldset ristiusustamist, vaid ristiusu mõju kasv oli kohaliku sisemise arenemise tulemuseks; katoliku kirik seevastu seadis

teadusliku kraadi taotlemiseks. Tartu 1955, lk. 313 (käsikiri AI arhiivis).

[19] ZAE II, lk. 37.

algusest peale oma eesmärgiks eestlaste vägivaldse ristiusustamise.[20]

Kuigi eestlaste muistsesse usundisse tungis juba enne ametlikku ristiusustamist uusi ideoloogilisi elemente, kõnelevad arheoloogilised leiud sellest, et rahva laiades hulkades valitsesid endiselt muistsed animistlikud kujutlused. Sellest kõnelevad eelkõige mitmesuguste kaitseiseloomuga ripatsite leiud haudadest. Neid pole leitud ainult väheste panustega haudadest, vaid ka rikaste matuste juurest. Ristiusk ei tunginud seega veel ka eesti feodaliseeruva ülikkonna juures kuigi sügavale ja ülikkond säilitas samuti muistseid usundilisi kujutlusi.

Kaberla kalmistust on leitud väikesi pronksistkuljuseid, mida on kantud ka kahekordsetest rõngaslülidest pronkskee küljes.[21] Kullamaa laibakalmistust on leitud selline enam-vähem terve ehe: keskmise keti küljest lähevad kahele poole laiali lühikesed keed, mis lõpevad nende külge riputatud kuljustega.[22] Pronkskuljused ripatsitena on levinud üle kogu Eesti mandri, kust me tunneme neid peamiselt 11.—13. sajandi kalmistutest, nagu Haimrest, Eniverest jm.[23] Peale lihtsate kuljuste on leitud ka veel kuljuseid, mis on ilustatud joontega alumises lõhepoolses osas, väljapoole kummitud ümber keskkoha jooksva soonega või joontega, nelinurkseid mitme soonega kuljuseid jne.[24]

Peale kuljuste leiti Kaberlast veel kaks loomahambast ripatsit; mujalt on selliseid ripatseid leitud nii kalmetest (näit. Lahepera) kui ka linnamägedelt (näit. Lõhavere).[25] Loomahammastest valmistatud ripatsitele omistasid muistsed eestlased võlujõu ning neid kanti amulettidena, mis pidid andma nende kandjaile tugevust ja kaitsma õnnetuste eest.[26] Võib arvata, et ka kuljused kujutasid endist kaitseripatseid, kuna neid on leitud eeskätt laste

[20] A. Vassar, Katoliku kiriku reaktsioonilisest osast eesti rahva ajaloos XII—XVI sajandil. Religiooni ja ateismi ajaloost Eestis I (edaspidi: RAAE I), lk. 43 jj. ja 46.

[21] AI 4116:10.

[22] AI 3913:14.

[23] AI 2727:157, 159, 160; 3980:101.

[24] AI 1979:58, 62 (Hummuli kääpad); 1894:4 (Lahepera); 2433:12b (Madi kalme).

[25] AI 4116:19; 1978:III, 12; 3578:1725, 1738.

[26] H. Moora ja O. Saadre, Lõhavere linnamägi. Muistse Eesti linnused. Tartu 1939, lk. 176.

haudadest, ning just lapsi püüti kaitsta õnnetuste ja kurjade mõjude eest.

Üldse tuleb märkida, et käsiteldaval ajajärgul levib rida uusi mitteristiusulisi sümboleid ja maagilise tähendusega ornamendimotiive: silmusnelinurkadega kaunistatud rinnalehed, plettmustritega keekandjad, ripatsid ja käevõrud; maagilised märgid viiskand, kaheksanurk, nn. muhumänd, ilmuvad stiliseeritud loomapead mõnede käevõrude otstes, ussipea kujutused ehetel jne.[27] Seegi kinnitab, et endised animistlikud kujutlused püsisid edasi rahva teadvuses.

III

Pärast seda, kui võõramaised orjastajad olid suutnud võitu saada visalt oma vabadust kaitsnud eestlastest, algas rahva ametlik ristiusustamine. Katoliku kiriku eesmärgiks oli kindlustada rahvahulkade ekspluateerimist saksa ja taani feodaalide poolt. Selleks püüdis kirik vägivaldsete vahenditega rahvale peale suruda valitsevate klasside ideoloogiat ristiusu dogmade näol. Kuid kirik jäi eesti talupoegade laiadele hulkadele endiselt võõraks ja vaenulikuks jõuks. Talupojad vastandasid ristiusu dogmadele oma vanad usulised ettekujutused ja kombed, mis oli omamoodi protestiks rõhujate ideoloogia vastu. 13. sajandist peale on olemas küll juba terve rida kirjalikke allikaid, mis kõnelevad eestlaste suhtumisest ristiususse. Kuid selgi perioodil aitavad matmiskombed jälgida rahva ristiusu-vastast võitlust.

Ristiusu levikut 13. sajandi vältel näitab maa-aluste laibakalmistute kujunemine domineerivaks kalmetüübiks. Ametliku ristiususstamise esimeseks tulemuseks oli niisiis üsna kiire üleminek surnute matmisele uut tüüpi kalmistutesse. Sellele aitas kahtlemata kaasa asjaolu, et üleminek surnumatmisele maa-alustesse kalmistutesse oli alanud juba enne saksa ja taani röövvallutajate sissetungimist Eestimaale.

Kõige selle juures säilis aga terve rida vanu tavasid, mis kõnelevad ristiusu äärmiselt aeglasest levimisest meie esivanemate juures. Nii säilis kaua muistne ohverdamis-

[27] A. Moora, Eestlaste muistsest usundist (edaspidi A. Moora), RAAE I, lk. 22—24.

komme looma- ja linnuohvrite näol, säilisid ka muistsete uskumustega seotud jumaluste — Metsiku, Peko ja Tõnni kultused, endiselt arvati elatuse saamise õnne olenevat «maaemadest» ja «metsaisadest»; üksikute perede ohvripaikade kõrval püsisid läbi sajandite kasutusel laiema kogukonna usundiliste talitustega seotud hiiekohad, veekogud, mäed, ohvrikivid, puud jm. pühad paigad.[28]

Endiselt peeti kinni oma esivanemate kombekohasest matmisest. Nagu eespool märkisime, on meil maa-alustest kalmistutest teada üksikuid jälgi isegi kunagisest surnute põletamise kombest (Kaberla, Küti). Säilis matmine kirstuta, visa oli levima ka surnu käte asetamine vastavalt ristiusu kombele risti rinnale.

Arheoloogilised leiud kõnelevad sellest, et surnutele asetati endiselt hauda kaasa hauapanuseid. Aja jooksul küll panuste hulk vähenes, kuid komme ise säilis veel pika aja jooksul. Vaadeldes lähemalt laibamatuste juurest saadud leide, torkab silma asjaolu, et kõigepealt hakkab vähenema hauda kaasapandud relvade hulk ja relvad kaovad hauainventari hulgast peagi täiesti. Nii on laibamatuste juurest teada ainult mõned kisuga heiteodaotsad (Haimre, Lahepera, Kaberla), paar putkega odaotsa (Enivere, Haimre) ja üksikud mõõgakatkendid (Haimre, Kullamaa).[29]

Lühidalt kokkuvõetuna avaldus 13. sajandi jooksul vägivaldsete ristiusustajate poolt eestlastele pealesurutud ristiusu mõju matmiskommetes järgmiselt: üle Eesti levis matmine maa-alustesse laibakalmistutesse, kusjuures võeti omaks surnu asetamine hauda peaga läänekaarte suunas (Kaberla kalmistu 115 luustikust ainult 2 luustikku 13. sajandi algupoolest vastupidise suunaga). Olgu märgitud, et Küti kalmistus on kogu 13. sajandi esimese poole vältel enamik surnuid maetud ristiusule mitteomases suunas — peaga kirdesse. Öeldu põhjal tuleb arvata, et surnuid hakati matma peaga läänekaarte suunas 13. sajandi teisel poolel. Peajoontes püsisid aga sel ajal edasi muistsed usundilised kujutlused ja kombestik.

Eesti rahva orjastamisega kaasnes usuline rõhumine. Kirik astus võitlusse rahvausundi ja selle kommete vastu. Rahvahulkade vastupanu tõttu oli kirik aga sunnitud algul tegema järeleandmisi ning talupoegadel lubati näiteks

[28] A. Moora, RAAE I, lk. 24—30.
[29] AI 2727:114; 2515:5; 4116:72; 3980:77; 2727:23; 2727:51.

endile ise hauakohta valida.[30] Nii tekkisidki arvukad keskaegsed külakalmistud, millele olid pannud aluse 13. sajandi maa-alused kalmistud. Siinjuures on mõeldav, et kunagine küla jõukama pere poolt rajatud kalmistu sai nüüd kogu küla matusepaigaks. Selle poolt kõneleb igatahes asjaolu, et Kaberla kalmistus kuulub 13. sajandisse ainult 5 matust, kuna ülejäänud 110 matust pärinevad 14.—17. sajandist.

Keskaegsetest külakalmistutest on teostatud arheoloogilisi kaevamisi Otepää linnamäe juures oleval kalmistul.[31] Kalmistu kuulub 14.—16. sajandisse ning sealt saadud materjal kõneleb sellest, kuidas eesti talurahvas sattus üha tugevamini kirikuvõimu köidikutesse.

Kokku leiti kaevamistel 24 m² suuruselt maa-alalt üle 40 luustiku. Surnud olid siin omal ajal maetud 35—110 sm sügavustesse haudadesse, kusjuures peaaegu kõik luustikud asetsesid ristiusu kombe kohaselt peaga läänekaarte suunas. Kuid selleski hilises kalmistus oli üks surnu asetatud hauda peaga kagu poole. Endiselt mitmesugune on olnud käte asend. Osal luustikel asetsesid käed rinnal, ühe luustiku parem käsi asus rinnal, vasak oli küünarnukist kõverdatud tagasi, nii et sõrmeluud asusid vasema õlanuki juures; teise käed olid koos vaagnaluude kohal, kolmandal oli parem käsi asetatud vaagnaluudele, vasak tõstetud rinnale jne. Haudades esineb nüüd ka juba kirstude jäänuseid.

Samasugune matmisviis iseloomustab ka teist Otepääl kaevatud 14.—17. sajandi külakalmistut.[32]

Leiud mainitud kalmistutest ei ole oma enamuses enam hauapanused selle sõna tavalises mõttes. Peamise osa hauainventaris moodustavad nüüd riidejäänused riietest, millistes surnu maeti, ja ehted. Ehteid on rohkem kaasas varasematel sajanditel maetud surnutel. Eriti rohkesti leide esineb veel üksikute matuste juures 14. sajandi teisel poolel. Nii leiti 1938. a. kaevamistel teisest Otepää kalmistust arvatava naiseluustiku juurest kaela ümbert kauri-

30 A. Vassar, RAAE I, lk. 61.

31 Kaevati 1956. aastal O. Saadre juhtimisel; kaevamisaruanne AI arhiivis.

32 1928. ja 1929. aastal kaevas kalmistut M. Schmiedehelm, 1938. aastal O. Saadre. Kokku on seal läbi kaevatud ligikaudu 330 m² suurune ala, kust on leitud 128 luustikku. Kaevamisaruanded AI arhiivis.

karpidest kee, milles kaurikarpide vahele oli paigutatud veel suuremaid ja väiksemaid helmeid; vasaku puusanuki juurest leiti pronksspiraalidega riidejäänuseid ja tinast toru (arvatavasti nõelakoda); jalgade vahel vaagnaluude lähedal ja all asus 5 münti, samast leiti veel neljaks kokkumurtuna 2 hõbelehte, milledest esimene oli välja pressitud, teine on olnud nähtavasti ripats; riidejäänuseid koos pronksspiraalidega oli veel vasaku põlve all, kuna parema puusa juures asus rauast nuga.[33] Otepää linnamäe juures asuvas kalmistus oli samuti rikkalikumalt leide ühes hauas: rauast sõrmus parema käe sõrmes, rauast rinnaleht parema õlaluu kohal lõua all, kaurikarpidest kee ümber kaela, klaasist helmed kaelalülide lähedal, S-kujuline rauast konks paremal pool rinnal, pronksist sõrmus vasakul roiete all ja riidejäänused, mis on olnud ilustatud pronksspiraalidega.[34]

Hilisematel sajanditel väheneb hauda kaasa asetatud ehete hulk, kuid ka suhteliselt hiliste matuste juures võib selle kõrval täheldada jälgi kunagisest surnule panuste kaasaasetamise kombest. Nii on lugu näiteks Kaberla kalmistu hilisemate matustega, kust on leitud üksikuid münte. 1958. a. kaevamistel leiti ühe meheluustiku juurest peale rootsi mündi veel teadmata otstarbega auguga luuese ja tuleraud.[35] Üldse võib märkida, et peamiseks hauapanuseks, mille hauda kaasaasetamine on püsinud hiliste sajanditeni keskaegsetes külakalmistutes, on nuga. Otepää linnamäe juures asuvast kalmistust leiti kaevatud alalt kokku 7 nuga. Ülejäänud hauainventari moodustavad ehted ja riietuse osad: 8 sõrmust, 6 sõlge (hoburaua-, vitsa- ja südamekujulised sõled), kaurikarpidest ja klaashelmestest valmistatud kaelakeede osad, 2 ripatsit (neist üks on pronksist ristikujuline ripats), 1 rinnaleht, 2 raudpannalt ja 4 raudrõngast.

Keskaegsete külakalmistute hauainventar kõneleb niisiis sellest, et meie esivanemate ideoloogias oli antud ajastuks toimunud suuremaid muudatusi ja endised animistlikud kujutlused olid hakanud ristiusu mõjul taanduma. Kuid võitlus oma esivanemate kombekohase matmise eest jätkus nüüdki, kuigi üha nõrgeneva jõuga.

---

33 AI 3680:7—21.
34 AI 4127:56—62.
35 AI 4116:82, 83, 84.

Vanade uskumuste säilimisest olgu siin toodud veel üks näide, mis kõneleb sellest, et hilistel sajanditelgi on püsinud usk kaitseesemeisse, amulettidesse. Nimelt leiti 1959. a. sügisel Viljandi linnast naiseluustik, mille juures olid nahast amuletikotikese jäänused tõenäoliselt selle juurde kuuluva peene pronksketiga. Otsustades leiutingimuste ja surnu juures olnud ehete järgi (merevaigust ja kaltsedonist helmestest koosnenud kaelakee osad, klaashelmed, 2 ripatsraha ja pronksist sõõriksõlg), on surnu maetud 16. sajandi lõpul või 17. sajandi algul.[36]

Tuleb märkida, et on säilinud teateid, mille kohaselt veel 17. sajandi keskel on esinenud juhtumeid, kus talupojad on kaevanud omakseid välja kiriku juures asuvaist surnuaedadest ja matnud vanale matusekohale; panuste kaasapanemist surnuile tuli ette isegi veel 19. sajandil, kui Viru-, Järva- ja Harjumaal on antud surnuile kaasa nõela-niiti, peahari, seepi, leiba, viina ja raha, lastele ka mänguasju. Kaua püsisid mitmesugused kombed, mis olid seotud surnud esivanemate mälestamisega ja nendega ühenduse pidamisega.[37]

Üldiselt hakkas aga kirik 15.—16. sajandil eesti talupoegadele järjest suuremat mõju avaldama. See oli massilise pärisorjastamise ajajärk. Raske kurnamine (adramaa suuruselt talult nõuti aasta ringi igal nädalal 6 teopäeva, sellele lisandus naturaalrent — vähemalt 40 puuda teravilja ja umbes 10 puuda kaera, mitmesugused kümnisemaksud, väikesed naturaalmaksud, feodaalne raharent jne.) ja lootusetu võitlus rõhujate vastu (rida nurjunud ülestõuse) sundisid talupoegi ristiusku omaks võtma. Seoses sellega langesid 15. sajandil kasutuselt ära mõned varem rajatud suured kalmistud, näiteks Jõuga kääbaskalmistu Jõhvi rajoonis.[38]

Vanade tavade ja kommete säilimine kõnealusel perioodil on tingitud reast põhjustest. Ühiskonna tootlike jõudude olukord püsis kogu feodalismi aja peaaegu samasugusel tasemel nagu varase feodalismi perioodilgi; talurahvas otsis tuge võõraste röövvallutajate vastu vanast usundist, rahvas püsis vaimses suletuses ja inimeste tead-

[36] Luustik leiti Viljandi staadioni ehitustöödel. Leiukohta inspekteeris J. Selirand; inspektsiooni aruanne ja leiud säilivad Viljandi Rajoonidevahelises Koduloomuuseumis.

[37] A. Moora, RAAE I, lk. 33 jj.

[38] A. Vassar, RAAE I, lk. 68.

mised olid põlvest põlve pärandatud kogemustes, katoliku kiriku ideoloogia aga jäi olulises osas rahvale arusaamatuks ja võõraks.[39]

Keskaegsed külakalmistud püsisid üldiselt kasutusel 16.—17. sajandini (mõned isegi veel 18. sajandi alguses). Nende kasutuselt äralangemine oli seotud rea Rootsi valitsuse korraldustega rahvausundi väljajuurimiseks Eesti- ja Liivimaal, mis omakorda olid seotud talurahvaliikumise ähvardavamaks muutumisega. Sellele aitasid kaasa kiriku poolt tarvituselevõetud abinõud rahvausundi hävitamiseks, esmajärjekorras kasutatud sunnivahendid (surnute ümbermatmine, rahatrahv, ihunuhtlus, kirikusambasse panek), kuid rohkem mõju avaldasid painduvamad vahendid — üleminek eestikeelsete jutluste pidamisele, kiriklike pühade kohandamine rahva poolt peetavate pühadega, kabelite ja kirikute ehitamine seni rahva poolt pühaks peetud kohtadele — muistsete kalmistute lähedusse ja hiiekohtadele jne.

Kabelite ehitamisest eestlaste kalmistute lähedusesse on andmeid nii mõnestki kohast. Nii püstitati omal ajal kabel Sammaste kivikalmete lähedusse praeguses Abja rajoonis.[40] Kaberla küla kohta on teada, et 13. sajandi lõpul kuulus külast 4 adramaad naistsistertslaste Miikaeli kloostrile Tallinnas. Kuna põldu, kus asub maa-alune kalmistu, kutsutakse Kabeliväljaks, siis oli mainitud kloostril arvatavasti Kaberlas ka oma kabel, s. o. väike kirik, millest väli sai endale nime. Kui kaua üks osa Kaberla küla maadest oli Miikaeli kloostri valduses, see ei ole täpselt teada. 16. sajandi algul oli Kaberla omanikuks juba Herman Soye, kes oli siis Kodasuu ja Anija mõisa valdaja.[41]

*

Muistsed matmiskombed, mis kajastavad eestlaste vana usundit, kõnelevad niisiis sellest, et meie ajaarvamise II aastatuhande alguses valitsesid eestlaste hulgas endiselt animistlikud kujutlused ümbritsevast maailmast. Kuni

[39] A. Moora, RAAE I, lk. 35—37.

[40] J. Jung, Ueber einige Alterthümer aus dem Kirchspiel Hallist und der Umgegend im Pernauschen Kreise Livlands. Sb. GEG, 1882, Dorpat 1883, lk. 62.

[41] Andmed Kaberla kohta G. Vilbastelt.

13. sajandini oli eestlaste surnutekultuses ikka veel silmapaistval kohal surnute matmine põletatult kivikalmetesse.

Samal ajal hakkab aga ilmnema rida uusi nähtusi surnutekultuses, mille väljendajaks on laibamatmise kombe sagenemine. Selle perioodi vanemad laibamatused ilmuvad 11. sajandil, 12. sajandil jätkub laibamatmise traditsiooni elustumine, mis 13. sajandil viib maa-aluse laibakalmistu domineerivaks kalmetüübiks kujunemiseni. Siinjuures läksid laibamatusele eelkõige üle ühiskonna jõukad liikmed, kes 11. sajandist alates hakkasid omandama üksikute ristiusu elementidega koos ka üksikuid ristiusule omase surnutekultuse elemente.

13. sajandist alates, pärast saksa ja taani röövvallutajate võitu eestlaste üle, jätkus ristiusu levik ülalt alla, kindlustudes eelkõige jõukamate talupoegade hulgas. Põhiline osa eesti rahvast võitles aga veel mitme sajandi vältel ristiusu mõjude vastu. Kiriku tegevusel oli röövvallutuslik-koloniaalne iseloom ja ristiusu-vastases võitluses säilitas rahvas oma keele ja kultuuri ning arendas neid edasi.

VÄGIVALDSE RISTIUSUSTAMISE OSAST EESTI RAHVA AJALOOS

H. Palli

Keskaegse Euroopa ajaloo üheks iseloomulikuks nähtuseks on ristiusu kujunemine üleeuroopaliseks usundiks. Üks rahvas teise järel võttis omaks ristiusu, ühelt maalt teise kandus uus usk ja muutus niiviisi samm-sammult kõigile Euroopa maadele ühiseks jooneks.

Järgnevate ridade ülesandeks pole jälgida neid põhjusi, mis soodustasid ristiusu võidukäiku Euroopas ja selle nähtuse seost feodaalse korra tekkimise ja levimisega. Probleem on palju kitsam: vaadelda konkreetselt, kuidas hinnata ajaloolisest seisukohast meie esivanemate ristiusustamist.

On teada, et marksistlik ajalooteadus hindab ristiusu vastuvõtmist keskajal paljudel juhtudel (näiteks Vana-Vene riigis) positiivselt, peab seda antud ajaloolises olukorras progressiivseks nähtuseks.

Eesti nõukogude ajaloolaste poolt on — eesrindliku ühiskondliku mõtte ja progressiivse ajalookirjanduse traditsioonidele toetudes — antud eestlaste ristiusustamisele kindel hinnang: see oli feodaalne agressioon ristiusu lipu all, mis tõi kaasa eestlaste langemise võõrvallutajate raske ikke alla.[1]

Kodanlikus historiograafias moonutatakse aga veel tänapäevalgi eestlaste ristiusustamise probleemi saksa imperialismi ja endiste baltisakslaste huvides. Üheks näiteks sellest on 1956. aastal Göttingenis ilmunud artiklite kogumiku «Baltische Kirchengeschichte» («Baltimaade kirikuajalugu») vaatekohad.

[1] Vrd. üldkäsitluste kõrval näit. A. Vassar, Katoliku kiriku reaktsioonilisest osast Eesti rahva ajaloos XII—XVI sajandini. Religiooni ja ateismi ajaloost Eestis I (edaspidi: RAAE I), lk. 44 jj.

H. Dörries ja A. Bauer[2] püüavad kogumikus «Baltimaade kirikuajalugu» esitatud artiklites kõigiti esile tõsta «rahuliku missiooni elemente» «Maarjamaa» ristiusustamise käigus. H. Dörries arutleb tõsiselt, missugune tegur — mõõk või sõna — etendas Baltimaade rahvaste ristiusustamisel peaosa!

Püüame siis vaadelda, kuidas pakuti meie esivanematele seitse ja pool sajandit tagasi kristlikku «vennalikku armastust» — nagu ütleb Läti Henrik, preester ja kroonikakirjutaja, kes tegutses XIII sajandi esimesel poolel Baltimaadel ja kes kaasaegsena samm-sammult, aasta-aastalt jälgis eestlaste ristiusustamise käiku, mida ta üksikasjaliselt oma kroonikas kirjeldab. Seejärel vaatame, millised olid ristiusustamise lähemad tagajärjed.

Kõigepealt alustasid sakslased «paganate» ümberpööramise tööd eestlaste lõunanaabrite ja keelesugulaste liivlaste juures, kellega saksa kaupmeestel juba ammust ajast olid elavad kaubandussuhted.

Esimene misjonär ja piiskop liivlaste hulgas, Meinhard, püüdis pöörata liivlasi «õige jumala uskumisele» rahuliku jutlustamise ning mitmesuguste «soodustustega» (nagu näiteks kivikantside ehitamine kaitseks naabrite vastu). Kuid liivlased taipasid õige pea, et võõra usu lambanaha all varitseb neid võõra vallutuse oht. Ja nii oligi esimese Liivimaa piiskopi «lõikus issanda viinamäel» enam kui kasin. Rahuliku misjonitöö läbikukkumist kasutati teretulnud ettekäändena järgnevate ristisõdade organiseerimiseks. Ristisõda ja sellega kaasas käiv sundristimine muutusidki edaspidi Läänemere idarannikul elavatele rahvastele «hingeõnnistuse» pealesurumise põhimeetodiks. Peab muidugi tunnistama, et kõrvuti selle põhimeetodiga püüti vahete-vahel uut õpetust ka muul moel suupäraseks teha. Nii viidi näiteks Kaupo, üks tähtsamaid liivlaste vanemaid, kellest sai sakslaste liitlane võitluses oma kaasmaalaste vastu, tema lõplikuks enda poole võitmiseks ning talle kristlike maade üleoleku näitamiseks Rooma. Ta sai siin paavstilt kingiks kallihinnalise piibli.[3] Piiblilugude

---

[2] H. Dörries, Fragen der Schwertmission. Baltische Kirchengeschichte, Göttingen 1956, lk. 23, 24. A. Bauer, Der Livland-Kreuzzug, sealsamas, lk. 29.

[3] Heinrici Chronicon Livoniae, bearb. L. Arbusow, A. Bauer, Hannover 1955 (edaspidi LH), VII, 3.

näitlikumaks esitamiseks korraldati «pärismaalastele» Riia turul vastavasisuline näitemäng jms.[4] Kuid seesugused «rahuliku missiooni elemendid» olid vaid väheolulisteks abivahenditeks; peamiseks ristiusustamise abinõuks jäi ristisõda.

Ristisõjad olid katoliku kirikule ja katoliiklikele riigipeadele juba ammu äraproovitud abinõuks oma võimupiiride laiendamisel, paganlike ja teiseusuliste maade allaheitmisel ja röövimisel. Huvitav on seejuures märkida, et kuigi ka kreeka-õigeusu kirik kiusas maades, kus tal oli valitsev positsioon, teiseusulisi taga, ei jõudnud ta ristisõdade korraldamiseni. IX sajandil alistas Frangi riigi kuningas (hiljem keiser) Karl Suur kolmekümneaastases verises sõjas saksilased ja sundis neid ristiusku vastu võtma. XI sajandil suundusid ristisõdijate väehulgad riisudes, põletades ja tappes «vabastama» ristiusu pühapaiku Palestiinas. XII sajandil pöörati samasuguse vaga ettekäändе all relvad paganausuliste läänеslaavlaste vastu, kes elasid tollal tänapäeva Poola Rahvavabariigi läänepiirkondades ja Saksa Demokraatliku Vabariigi maaaladel. 1147. aastal andis Clairvaux Bernhard läänеslaavlaste vastu suunatud ristisõdadele juhtmõtte: pidi saavutatama, et «paganad» kas oma vanast usust loobuksid (s. t. ristiusu vastu võtaksid) või nad hävitada. XII—XIII sajandil kujunesid ristisõjad Saksa alade naabruses elavate slaavlaste vastu ja nende sunniviisiline ristiusustamine n.-ö. igapäevasteks nähtusteks. Samuti tekkisid rüütliordud vallutatud alade kaitsmiseks ja uute hõivamiseks Palestiinas. Seega ristiretkede organiseerimine Baltimaadele ja Mõõgavendade Ordu loomine kohapeal ei nõudnud enam uute meetodite väljatöötamist: kõik oli juba läbi proovitud, alates sõjalisest organiseerimisest ja lõpetades loosungiga: kas ristiusk või surm. Ristisõdademeetodi kasutamine oli kasulik nii neile, kes seda organiseerisid, kui ka neile, kes sellest osa võtsid. Ristisõtta suunduvatele meestele anti rida soodustusi (võlgade tasumise edasilükkamine, varanduse kaitse, «pattude andeksandmine» jms.). Nad võisid peaaegu takistamatult röövida alistatavaid rahvaid, heal juhul teha karjääri uuel isamaal (kui ristisõdija alaliselt ümber asus), kusjuures võidi tunda veel moraalset rahuldustki, et kõik sünnib

[4] LH IX, 14.

«jumala kiituseks ja meeleheaks». Kõik see meelitas kokku rohkel arvul igasugu avantüriste, kurjategijaid ja usuhulle. XIII sajandil kasvas Saksamaal suhteliselt kiiresti rahvaarv. Kuna tootlikud jõud arenesid tollal võrdlemisi aeglaselt, hakkas maapuudus end juba tunda andma. Seetõttu leidus ka rohkesti inimesi, kes olid valmis mujal õnne otsima. Ristisõdade organiseerijad said sel kombel endi käsutusse hulgaliselt sõjalisi jõude ja saavutasid sel teel ülekaalu «ebajumalakummardajate» üle. Niisugune oli mehhanism, mis XIII sajandi algul meie esivanemate vastu käiku lasti.

Piiskop Albert — Liivimaa kolmas piiskop, võimuahne kirikuvürst, kohalike rahvaste alistamise peamine organiseerija — asutas Riia linna, mis kujunes sakslaste peakantsiks edasises võitluses, alistas mitmeaastaste veriste võitluste järel liivlaste maa ning ristiusustas latgalid.[5] Alles seejärel alustasid vallutajad süstemaatilist võitlust meie esivanemate vastu. Kuidas kulges järgnev heitlus, missuguse vaprusega võitles tunduvalt halvemini relvastatud ja killustatud eesti rahvas salakavala ja ülekaaluka vaenlase vastu, seda ei saa antud artiklis käsitleda. Vaatleme ainult lühidalt, missuguste abinõudega ja kuidas ristiusu pealesurumine toimus, ning toome vaid mõne näite eestlaste kangelasliku vastupanu kohta.

Hariliku röövretke pilt eestlaste vastu oli järgmine: sakslased koos juba alistatud rahvastest kokkukäsutatud vägedega (latgalid, liivlased ja vahel teisedki) tungisid suurte jõududega maale, külad põletati, mehed tapeti, naised-lapsed viidi orjadena kaasa ja pärast seda pöördusid ristisõdijad suure saagiga ja issandat kiites tagasi. Nii kirjeldab Läti Henrik üht niisugust röövretke 1215. aastal Ugandisse järgmiselt: «Ja kogunesid jälle kokku Bertold Võnnust (sama ordulinnuse ülem ehk komtuur — *H. P.*) oma meestega ja piiskopi (Alberti — *H. P.*) vend Theoderich oma rüütlite ja sulastega ja Talibaldi (latgalite vanem — *H. P.*) pojad oma latgalitega, nad läksid Ugandisse, võtsid kinni palju eestlasi, kes varemini olid pääsenud latgalite eest ja tapsid nad ja põletasid külad, mis olid alles jäänud... Ja nad läksid üle Emajõe ja

---

5 Latgalid — üks läti-leedu hõimudest XIII sajandil, kes kõrvuti seelide, semgalite ja kurelastega (kuršidega) on tänapäeva lätlaste esivanemateks.

jõudsid Vaigani välja ja rüüstasid samal viisil selle maa, mis oli jõe taga, ja põletasid külasid ja tapsid mehi, võtsid naised ja lapsed kinni, ja korda saatnud kõik kurja, mis nad suutsid, pöördusid tagasi Liivimaale.»[6]

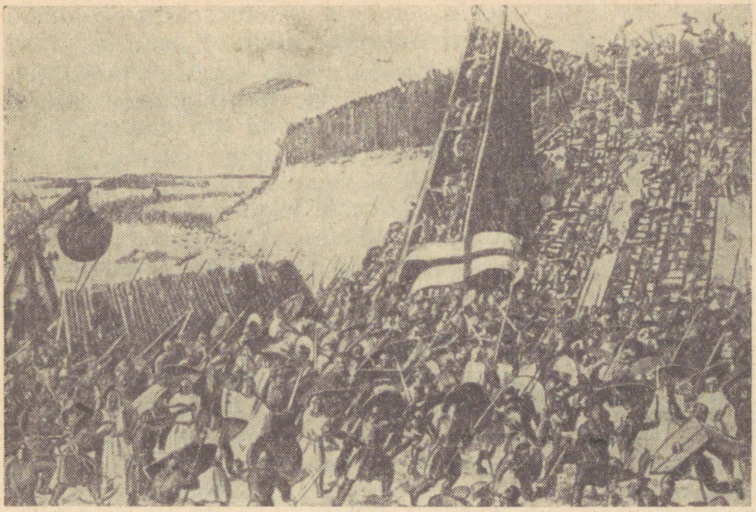
Kuid see oli vaid üksainus harilikest sõjakäikudest. Neid retki tehti kümneid, maad laastati süstemaatiliselt, püüti tappa kõik vastupanuvõimelised mehed. Linnuste piiramisel katsusid sakslased peale harilike «abinõude» nii mõnigi kord igasuguste kavaluste ja metsikustega sundida piiratuid alistuma ja uut usku vastu võtma. Nii piirati 1211. aasta märtsi algul sisse Viljandi linnus. Samal ajal kui sakslastest koosnev peavägi ümbritses raudrõngana linnust, rüüstasid nendega kaasas olevad latgalid ja liivlased ümbruskonda ning tõid maalinna alla kokku hulga vange. «Siis võtsid Bertold Võnnust ja Russin (latgalite vanem — *H. P.*) koos teiste latgalite ja vanematega kõik vangid, astusid linnusele lähemale ja ütlesid: «Kui te loobute oma väärjumalate kummardamisest ja tahate koos meiega tõelisse jumalasse uskuda, siis anname me need vangid teile elusaina tagasi ja ühendame teid endiga vennalikus armastuses rahu sidemega.»» Eestlased linnuses keeldusid. «Russin ja latgalid haaravad kõik vangid, tapavad nad maha, heidavad nad kraavi ja ähvardavad neid, kes linnuses olid, sellesamaga.»[7]

Eestlaste vabadusvõitluse lõppjärgus muutusid «vennaliku armastuse» toojad veelgi julmemaks. Põrganud meie esivanemate visale vastupanule, püüdsid nad seda iga hinna eest maha suruda. Kui ristisõdijad 1224. aasta septembris vallutasid Tartu linnuse, tapeti seal maha kõik mehed ja koguni osa naisigi.[8] Veel kurvemalt käis aga Muhu maalinna käsi. 1227. aasta algul liikus 20 000-meheline vallutajate vägi Saaremaad (mille kogu elanikkond ei ületanud 30 000) alla heitma. Üle jää jõudis vägi Muhusse. Muhulaste lubadust alistuda ning ristiusk vastu võtta ei võetud kuulda, ja nimelt ettekäändel, et muhulased võivat ristisõdijate väge selja tagant ohustada. Linnus vallutati tormijooksuga ja seal korraldati metsik veresaun, milles hukkusid mitte ainult kõik mehed, vaid ka

[6] LH XIX, 3. Nii siin kui ka edaspidi on tsitaadid Läti Henriku kroonikast toodud dots. R. Kleisi tõlke käsikirja järgi, mida ta käesoleva artikli autoril kasutada lubas.

[7] Sealsamas, XIV, 11.

[8] Sealsamas, XXVIII, 6.



Joonis 31. Muhu linnuse ründamine aastal 1227

naised ja lapsed (Vanema Riimkroonika järgi kokku 2500 inimest).[9]

Ristisõdade erakordset julmust Baltimaadel, eriti eestlaste vastu, on sunnitud tunnistama isegi saksa kodanlikud ajaloolased eespool nimetatud kirikuajaloolises artiklite kogumikus.[10] Kuid nad vabandavad ristisõdijaid sellega, nagu oleks sama julm sõjapidamise viis olnud omane kohalikele rahvastele juba aastasadu enne ristisõdu. Viimast väidet ei saa pidada aga kuidagi õigustatuks. Muidugi, eestlased, liivlased, latgalid, leedulased, kurelased jt. naabruses asuvad hõimud ning rahvad sõdisid juba enne sakslaste sissetungi omavahel ja seejuures üksteist mitte just säästes (nagu see üldse tolleaegsetele sõdadele omane oli). Kuid kohalikud Baltimaade rahvad ei tundnud süstemaatilist vallutussõda: nende sõjad koosnesid peamiselt üksikutest röövretkedest. Seetõttu polnud nad nii laastavad ja kurnavad nagu see sõda, mille usu-

9 LH XXX. 4. Livländische Reimschronik, hrsg. L. Meyer, Paderborn 1876 (= VR) 1665—1677.

10 A. Bauer, Der Livland-Kreuzzug, Baltische Kirchengeschichte, lk. 29.

toojad eestlastele peale sundisid. Peale selle vaheldusid sõjad pikemate rahuperioodidega. Näib, et paljud rahvad Baltimaadel (näiteks liivlased ja eestlased) elasid omavahel pidevas rahus. Ka siin tõi ristisõda kaasa suure muutuse halvema suunas: uued isandad sundisid oma alamaid (1207. aastal määrati, et latgalid ja liivlased, kes vaenlaste vastu välja ei astu, peavad maksma 3 marka trahvi)[11] veel alistamata rahvaste vastu sõjateele asuma. Koguni nendest Eesti maakondadest, kes olid pidanud vallutajatele alistuma, sunniti malevaid koos sakslastega minema veel alla heitmata maakondade vastu. Ka sõjapidamisviis muutus võõrvallutajate ilmumisega Baltimaadele julmemaks. Läti Henrik märgib, et oma sõjaretkedel Ugandisse 1211. aastal sakslastega koos võidelnud latgalid ei halastanud ei rikastele ega vanematelegi.[12] Sellest märkusest ja samuti sellest, et leedulased oma retkel latgalite vanema Thalibaldi ja tema poja Varibule elusalt kaasa viisid,[13] nähtub, et kohapeal oli juba välja kujunenud tava viia elusalt vangi rikkaid ja vanemaid, keda siis hiljem arvatavasti lunamaksuga välja osteti. Kuid kõige olulisem: siinsete «metsikute paganarahvaste» sõjapidamises oli kindlaks reegliks halastada naistele ja lastele. «Armuõpetuse» toojad, nagu näitavad Tartu ja Muhu linnuses korraldatud tapatalgud — ei pidanud sellest reeglist kaugeltki kinni. Niisiis: ristisõda muutis sõjapidamise Baltimaadel julmemaks, kui see oli enne, «paganluse pimeduskütkeis».

Ristiusk oli hakanud imbuma eestlaste hulka (kuigi vähesel määral) juba enne seda, kui ristisõdijad tulid seda relva jõul peale sundima.[14] Nii oli Virumaa edelanurga — Pudiviru — vanem Tabellinus ristitud Ojamaal.[15] Eestlaste, peamiselt just ülikate hulgas leidus ka üksikuid, kes hoidsid kristlaste poole. Kahest neist — Viliemes'est ja tema naisest Emmest jutustab Vanem Riimkroonika.[16] Kuid need olid vaid üksikud harvad erandid. Eestlaste põhimass oli ristiusule vaenulik ja see võeti vastu ainult sõjalise jõu sunnil.

---

11 LH XI, 5.
12 Sealsamas, XV, 7.
13 Sealsamas, XVII, 2.
14 Vt. ka J. Seliranna artiklit käesolevas kogumikus.
15 LH XXIII, 7.
16 VR 780—802.

Eriti visalt võitlesid uue usu ja tema toojate — ristisõdijate vastu Eesti maakondadest Ugandi ja Sakala. Järgnevalt jälgimegi üksikasjalisemalt Ugandi võitlust.

1208. aastal tegid sakslased ja latgalid esimese retke Ugandisse. Uued röövretked järgnesid 1209. ja 1210. aastal. Järgmisel aastal riisusid ja tapsid latgalid Ugandis kolmel korral. Koos sakslastega tegid nad 1211. ja 1212. aastal kaks uut retke. 1215. aastal pidi Ugandi üheksal korral kannatama vaenuvägede rüüstamise all. Ja alles pärast seda murti ugalaste vastupanu ning nad lasksid end ristida. Kuid juba 1223. aastal haarasid Ugandi elanikud taas relvad ja heitsid endilt ristiusu ikke. Oli vaja latgalite korduvaid retki 1223. aastal, sakslaste ja liivlaste retke 1223. aastal, asjatuid Tartu piiramisi kahel korral ja lõpuks Tartu metsikut vallutamist 1224. aastal, et sundida Ugandit teistkordselt alistuma.

Tuleb tähendada, et ka ugalased ise võitlesid vaenlaste vastu aktiivselt: 1208. aastal tegid nad koos sakalastega vasturetke. Koos sakalastega olidki nad vist need eestlased, kes 1210. aastal piirasid Võnnut ja lõid vaenlasi Ümera lahingus. 1211. aastal tegid ugalased korduvalt retki latgalite maale ja piirasid Beverini linnust. 1215. aastal asusid ugalased taas sõjateele latgalite vastu. Vabadusvõitluse viimasest järgust (aastad 1223—1224) on teada, et ugalased sooritasid jälle mitu vasturetke.[17]

Nii kaitsesid ugalased visalt ja ennastsalgavalt oma vabadust ning alles verest tühjaks jooksnuna olid nad sunnitud alla andma vaenlase tohutule ülevõimule ning kaela võtma ristiusu ikke.

Ka piiratud linnused kaitsesid end tarmukalt ning alles siis, kui olukord oli muutunud lootusetuks, lasksid piiratavad end ristida. Nii kaitses 1211. aasta kevadtalvel Viljandi linnus end 6 päeva, lüües korduvalt edukalt tagasi vaenlaste tormijooksud. Alles kuuendal päeval, kui linnuses oli juba palju surnuid, peaaegu kõik kaitsjad haavatud ja pealegi puudus veest, pidid sakalased armu paluma ja sõnama: «Me tunneme, et meie jumalaist on suurem teie jumal, kes on meid võitnud ja pööranud meie vaimu teda kummardama. Seepärast palume me, et te meid säästak-

[17] LH XII, 6; XIII, 5; XIV, 5, 6; XV, 7; XIX, 3, 4; XXVI, 7, 12, 13; XXVII, 4; XXVIII, 1, 5, 6, 8; XIV, 8; XV, 1, 7; XIX, 3; XXVI, 12; XXVII, 1.

site ja nagu liivlastele ja lätlastele, nõnda ka meile paneksite armulikult peale ristiusu ikke.»[18]

Nii jäi ristiusk eestlastele olemuselt võõraks, väljastpoolt pealesunnitud usundiks, mida vihati kõigest hingest ja millest esimesel soodsal võimalusel püüti vabaneda. Uue usu vastuvõtmine tähendas uute isandate (nende, kellelt ristimine vastu võeti) ülemvõimu tunnustamist. Nende uute isandate üheks esimeseks mureks oli oma alamatelt viljamaksu-hinnuse nõudmine,[19] mis hiljem, pärast eestlaste 1223. aasta ülestõusu mahasurumist, asendati kaks korda suurema kümnisega.[20] Peale selle tuli allaheidetuil ehitada kirikuid, teid ja linnuseid ning maksta makse preestreile.[21] Võidetud pidid taluma alavääristavat suhtumist ja igasugust otsest vägivalda.

Ka vallutajad ise ei tundnud mingit huvi kristliku õpetuse tõelise juurutamise vastu. Ristiusu toomine ja «väärusuliste paganate» ümberpööramine oli neile ettekäändeks ja abinõuks, mis aitas vallutada maid ning neid enda käes hoida. Nii kujuneski ristimine lihtsalt väliseks protseduuriks. Läti Henrik ja preester Theoderich jõudsid 1220. aastal Nurmekunnas ristida 300—400 ja Mõhus 300—500 inimest päevas! Üksnes vanematele ja parematele (s. o. ülikatele ja rikastele) püüti sealjuures mõnevõrra ja väga pealiskaudselt tutvustada kristlikke kombeid. Nõnda jutustab Läti Henriku kroonika Valjala linnuses (Saaremaal) rahva ristimisest 1227. aasta veebruaris: «Nad (s. o. preestrid — *H. P.*) pühitsevad allika keset linnust ja, täitnud vaadi, ristivad enne ristiusus õpetust saanud vanemaid ja paremaid, seejärel teisi, naisi ning lapsi.»[22]

Kuivõrd ristimine oli esmajoones poliitiliseks teguriks, seda näitab sakslaste ja taanlaste «ristimisvõistlus» 1220. aastal. Suutmata murda ainuüksi oma jõududega eestlaste vastupanu, pidi piiskop Albert appi kutsuma ka Taani kuninga Valdemar Teise. Viimane maabuski oma vägedega 1219. aastal Tallinna lahe kaldal ja ehitas senise eestlaste kantsi asemele Toompeale oma linnuse — Taani linna. 1220. aastal, kui eestlaste vastupanu mandril oli

18 LH XIV, 11.
19 Sealsamas, XX, 6 jm.
20 Sealsamas, XXVIII, 8, 9.
21 Vt. A. Vahemetsa artiklit samas kogumikus.
22 LH XXX, 5.

juba üldiselt maha surutud ja algas «karunaha jagamine» — vallutatud maade jaotamine, püüdis kumbki pool ristida võimalikult paljusid eestlasi. Võiduristimist taanlaste poolt kirjeldab sakslaste huve kaitsev Läti Henrik (kes, muide, ise võttis samuti sellest «võistlusest» osa sakslaste poolel) järgmiselt: «Kuid taanlased, tahtes seda oma naabermaad ennakalt hõivata, läkitasid preestrid nagu võõrale viljalõikusele. Need ristisid mõned külad ja saatsid oma inimesi teistesse küladesse, kuhu nad nii kiiresti ise ei suutnud minna, ja käskisid kõigisse küladesse püstitada suured puuristid, saatsid talupoegade kaudu pühitsetud vett, käskides sellega piserdada naisi ja lapsi, ja püüdsid niiviisi ette jõuda Riia preestreist ja taotlesid sel kombel kogu maa ennakalt haarata taanlaste kuninga kätte.»[23] Osa virulasi võttis ristimise vastu sakslastelt, suurem osa taanlastelt, sest «... mõtlesid virulased, et on üks jumal kristlastel, niihästi taanlastel kui ka sakslastel ja üks usk ja üks ristimine».[24] Paraku tuli naiivsetel eestlastel peagi kogeda kristlike võimumeeste hoopis teistsugust arvamust: taanlased lasksid nende virulaste vanemad, kes sakslastelt olid ristimise vastu võtnud, üles puua.[25] Niiviisi tutvustati siis «metsikutele paganatele» uut «armuõpetust» praktikas ja hoolitseti selle eest, et nad kiiremini oma hingeõnnistuse kätte saaksid.

Nagu juba märgitud, vihkasid eesti hõimud neile peale sunnitud võõrast võimu ja selle sümbolit — ristiusku — kõigest südamest. Esimesel soodsal võimalusel püüdsid nad seda endalt maha raputada. Kõige suuremaks niisuguseks katseks, mis haaras terve Eesti ja kujunes ühtlasi muistse vabadusvõitluse võimsaks lõppakordiks mandril, oli 1222.—1223. aasta ülestõus. Ülestõusnud haarasid enda kätte tähtsamad linnused ja puhastanud maa (peale Tallinna linnuse, kus asusid taanlased) vaenlastest, valasid nad ülestõusu käigus välja ka juba oma ammu kogunenud viha preestrite vastu. Varbola linnuses Harjumaal tapsid saarlased, ridalased ja harjulased teiste taanlaste kõrval ka oma preestrid.[26] Sama tegid järgmise aasta jaanuaris sakalased.[27] Ugalaste preester Hartwig,

[23] LH XXIV, 2.
[24] Sealsamas, XXIV, 1.
[25] Sealsamas.
[26] Sealsamas, XXVI, 4.
[27] Sealsamas, XXVI, 6.

paks nagu kõige rasvasem härg, taheti ohverdada vanadele jumalatele.[28] Ta pääses ainult tänu sellele, et liisu heitmisel tema ja kõige rasvasema härja vahel langes liisk härjale. Pärast ülestõusu ruttasid eestlased oma vanu rahvausundlikke tavu taastama. «Ja nad võtsid oma naised tagasi, kes olid ristiusu ajal ära saadetud (eestlastel oli enne ristiusustamist kombeks mitme naise pidamine — *H. P.*) ja kaevasid oma kalmistuile maetud surnukehad haudadest välja ja põletasid need endise paganate kombe kohaselt ja pesid endid ja oma maju ning linnuseid veega ja pühkisid neid luudadega, püüdes sel viisil ristimise sakramenti oma maal täiesti hävitada.»[29] Ning missugust viha võõrvallutajate ja nende usu vastu hõõgub Sakala saadikute esinemistest Riias selsamal 1223. aastal! Läti Henrik jutustab: «Ja sakalased läkitavad saadikud Riiga, kes teatasid, et nad küll meeleldi uuendavad rahu, kuid et nad edaspidi enam kunagi ristiusku vastu ei võta, seni kuni maal leidub veel aastavanune või küünrapikkune poisike.»[30] Kuid, paraku, veel samal aastal sundisid ülekaalukad ristiväed sakalasi jälle alistuma. Ja aasta hiljem langes ülestõusu viimane tugipunkt — Tartu.

Nii tõi siis Eesti vägivaldne ristiusustamine meie esivanematele kaasa sakslaste ja taanlaste ikke, uued maksud ja kohustused, mõnituse, vägivalla ja omavoli uute isandate poolt. Ristiusk suruti peale laastavas sõjas: kümneid tuhandeid eestlasi hukkus võitluses, tuhandeid viidi vangi, külad olid maha põletatud, põllud söötis. Järgnevatel aastakümnetel ja aastasadadelgi kestsid uute võimude omavahelised võitlused ning sõjad naabritega (Venemaa vürstiriigid Novgorod ja Pihkva ning Leedu), milles samuti said kõige rohkem kannatada alistatud talupojad. Veel 1288. aastast pärinevas ürikus räägitakse mitmest tühjast külast Järvamaal.[31]

«Ristiusu toomine Läänemere idarannikul elavatele rahvastele on «saksa» kiriku teene»,»[32] väidab uhkusega A. Bauer. Niisuguse «teenega» uhkeldamine veel XX sajandil on küll tervele inimmõistusele täiesti arusaamatu.

---

28 LH XXVI, 7.
29 Sealsamas, XXVI, 8.
30 Sealsamas, XXVI, 9.
31 Liv-, Est- und Kurländisches Urkundenbuch, III, 521a.
32 A. Bauer, main. artikkel, Baltische Kirchengeschichte, lk. 34.

Otsides Baltimaade rahvaste ristiusustamises XIII sajandil «rahuliku missiooni elemente», püüavad «Baltimaade kirikuajaloo» autorid teiselt poolt vallutuse õigustamiseks appi võtta selle vaatlemist «laiemas ajaloolises aspektis». Näiteks H. Girgensohn arendab mõtet, et kuna nüüd on võitlused rahvaste vahel Baltimaadel vajunud minevikku ja endisel rahvuslik-ajaloolisel seisukohal pole seega enam erilist tähtsust, siis tuleks Baltimaade ajalugu vaadelda «Euroopa (s. t. Lääne-Euroopa) aspektist».[33]

Selline demagoogiline argumentatsioon ei tähenda muud kui saksa röövvallutuse õigustamist praeguse läänesaksa imperialismi huvides. Taolist mõtet arendades tõmbab A. Bauer «ajaloolise perspektiivi» XIII sajandi ristisõdade, XVI sajandi Liivi sõja ja 1917. aasta sündmuste vahele.[34] On silmanähtav, kuivõrd väär, ebaajalooline ja reaktsiooniline on niisugune «ajaloolise perspektiivi» taotlus, sest kõik nimetatud sõjad ja võitlused toimusid järsult erinevas ajaloolises olukorras, neist võtsid osa erinevad ühiskondlikud jõud, erinevad riigid, kelle taotlused ja eesmärgid olid sügavasti lahkuminevad.

R. Wittram püüab näidata, et saksa-taani vallutuse «teeneks» olevat «lääne kultuuri sissetoomine» Baltikumi XIII sajandil, et see olevat positiivseks nähtuseks Baltimaade rahvaste ajaloos, põhjendades seda sellesama «ajaloolise perspektiiviga».[35] Just tänu «lääne vallutusele» olevat Eesti ja Läti olnud majanduslikult enam arenenud kui iseseisvaks jäänud Leedu ja Valgevene alad. Et Eesti ja Läti olid Leedust ja Valgevenest majanduslikult enam arenenud, seda ei saa pidada hoopiski mitte saksa «kultuuritoojate» teeneks. Juba sajandeid enne seda, kui esimese ristisõdija jalg Baltimaade pinnale oli astunud, kulgesid läbi tänapäeva Eesti ja Läti kaubateed, mis ühendasid Idamaid, Bütsantsi ja Ida-Euroopa alasid läänepoolsete rahvastega. Siit läks omal ajal kaubatee läbi Ida-Euroopa jõgede-süsteemi Araabia kalifaati; siit kulges samuti kuulus tee «varjaagide juurest kreeklaste juurde». Ka pärast maa vallutamist XIII sajandil oli suur osa kohalike linnade rikkusest pärit transiitkaubandusest. Soodus asend tähtsal kaubateel oli kohalike rahvaste

[33] H. Girgensohn, Einleitung. Baltische Kirchengeschichte, lk. 11—12.

[34] A. Bauer, main. artikkel, lk. 30—31.

[35] R. Wittram, Baltische Geschichte. München 1954, lk. 28.

armutu ekspluateerimise kõrval teguriks, mis hõlbustas siin teravilja väljaveol põhineva mõisamajanduse tekkimist XV—XVI sajandil ja selle edasist arenemist XIX sajandini välja.

Hiljem, XIX sajandi teisel poolel ja XX sajandi alguses hakkasid siinse majanduse arenemisele mõju avaldama uued tegurid: heale asendile mereteede ääres, mida mööda oli võimalik odavalt juurde vedada tooraineid, lisandus võimalus paisata kaupa ilma tollita Vene impeeriumi ammendamatule siseturule. Kui sellele veel lisada, et kohapeal polnud puudu odavast tööjõust, on täiesti selge, miks Eesti ja Läti ala kujunesid tsaristliku Venemaa üheks arenenumaks tööstuspiirkonnaks, jättes maha Leedu ja Valgevene, kellel polnud neid majanduse arendamist soodustavaid tingimusi, mis Eestil ja Lätil olid, ega ka erilisi maapõuevarasid. Majandusliku arenemisega oli seotud ka eesti ja läti rahva kultuuriline arenemine, eriti XIX sajandi teisel poolel. Ühelgi neist tegureist, mis tingisid Eesti ja Läti majanduse kiirema arenemise Leedu ja Valgevenega võrreldes, pole mingit seost XIII sajandi ristiusu toojate «kultuuriga».

Nagu nägime, toimus ristiusu pealesurumine eesti rahvale verise ristisõja abil, millega anti maa majandusele ränk hoop. Ristiusk oli üheks abinõuks, mis aitas kindlustada võõrvallutajate koloniaalset ja feodaalset võimu. Sellega suruti eesti rahvas järk-järgult üldisesse pärisorjusesse; suurem osa eesti tekkivast ülikkonnast hävitati pikkades võitlustes võõrvallutajate vastu, kuna väiksem osa sulas uute isandatega kokku. Omaette riigi kujunemise eod, mida võib selgesti märgata vabadusvõitluse käigus, lämmatati ja selle asemel tekkis siin võõra päritoluga, keelelt ja kultuurilt kohalikust rahvast erineva valitseva klassiga koloniaalriigile sarnanev moodustis. Ja hiljemgi, kui kohalikud Vana-Liivimaa riigikesed kokku varisesid, jäid uute peremeeste ülemvõimu all kohapeal valitsema samade vallutajate järeltulijaist (ja peamiselt Saksamaalt juurde tulnud ümberasujaist) koosnevad kõrgemad klassid. Niisugune oli vallutuse ühiskondlik tulemus.

Eestlaste ristiusustamine ei toonud kaasa eesti kirjakeele, kirjanduse ja haritlaskonna tekkimist. Alles sajandeid peale vallutamist, seoses reformatsiooniga ja koos sellega tekkinud võitlusega «vana ja uue usu» — katoliikluse ja luterluse — vahel, ilmus esimene eestikeelne

raamat ja hakati sagedamini pidama eestikeelseid jutlusi. Tekkisid seega kirikukirjanduse alged. Ning kulus omakorda tublisti aega, enne kui kirikukirjanduse kõrvale ilmusid ka esimesed ilmliku sisuga teosed. Oma haritlaskond hakkas eestlastel tekkima alles XIX sajandil. Sidemete tekkimisest üleeuroopalise kultuuriga ja selle varasalvedest osasaamisest tänu ristiusu vastuvõtmisele ei saa juttugi olla. Just vastupidi: võõrvallutus XIII sajandil oli selleks teguriks, mis põhjustas pikkadeks sajanditeks eestlaste kultuurilise mahajäämuse, takistas nende kirjakeele, omakeelse kirjanduse tekkimist ja arenemist ning samuti oma haritlaskonna kujunemist.

Niisiis oli eestlaste vägivaldne ristiusustamine XIII sajandil meie rahva ajaloo seisukohalt negatiivseks nähtuseks. Olles toimunud võõrvallutuse teel, lõikas see järsult läbi eestlaste ühiskonna seesmise arenemise joone. Võimule pääsenud balti-saksa aadel ja linnakodanikud ekspluateerisid halastamatult eesti rahva laiu hulki, hoidsid neid õigusetuses ja tõkestasid nende ligipääsu maailmakultuuri varasalvedele.

MIDA KÕNELEVAD ISIKUNIMED EESTLASTE USUST XIII—XVI SAJANDIL

H. Palli

Kas ja kuivõrd imbus eesti talupoegade teadvusse kristliku õpetuse elemente esimestel sajanditel pärast seda, kui raudrüütlid meie esivanemad oma võimu alla olid surunud, on üks huvipakkuvamaid küsimusi Eesti ajaloos. Kirjalikud allikad XIII sajandist XVI sajandini ja hilisemadki allikad (XVIII sajandi lõpuni) kõnelevad vanade rahvalike uskumuste ja tavade visast püsimisest. Kuid kas olid need uskumused ja tavad vaid igandid talupoja teadvuses või olid nad domineerivaiks rahva hulgas — sellele on tunduvalt raskem vastust saada. Mõnevõrra abistavad meid siinjuures ka arheoloogia andmed.

Ometi ei valgusta ei otsesed kirjalikud allikad ega ka arheoloogilised materjalid küllaldaselt meie rahva vastupanu kristlikule ideoloogiale ning nende põhjal on raske otsustada ristiusu üksikute elementide sissetungi üle meie esivanemate kujutlusmaailma. Seetõttu on tähtis iga uus allikas, mis lubab pilku heita eestlaste usundiliste tõekspidamiste kujunemisele pärast seda, kui ristisõdijad olid verises heitluses meie esivanemad oma võimu alla surunud. Üheks usundiliste veendumuste kaudseks näitajaks on inimese nimi. Tõepoolest: nimi võib olla kas kristlik, s. t. mõne ristiusu pühaku nimi, või siis mingi muistne nimi. Muistseks nimeks loeme me kõigepealt vana-eesti nimesid, mis on kohaliku päritoluga ja mida peale eestlaste ning nende lähemate hõimurahvaste (soomlased, liivlased jt.) teised ei tarvitanud. Muistseks nimeks tuleb lugeda ka laennimesid, mis meie esivanemad juba ammust ajast olid üle võtnud naaberrahvastelt.

Muidugi — isikunimede kasutamine allikmaterjalina

nõuab võrdlemisi ettevaatlikku lähenemist. Kõigepealt pole sugugi mitte alati selge küsimus, kas nimi on muistse või siis kristliku päritoluga. Kirjalikud allikad nendest kaugetest sajanditest on pärit sakslaste sulest, kes ei tundnud eesti keelt või tundsid seda puudulikult, tegid tihti ka kirjavigu ning moonutasid nimesid oma arusaamade ja mugavuse järgi.[1] Nii näiteks on raske ütelda, kas vakuraamatutes esinev nimi Willem on muistse eesti või kristliku päritoluga. Ta võib olla kristliku Wilhelmi mugandus eks rahvasuus või siis vana-eesti Viljalemmi mugandus eks kirjutaja sule all (harilikult kirjutati viimast nime Villilem). Teiseks on kujunenud välja terve rida nimesid-paralleele, mille päritolu on samuti raske kindlaks teha. Osalt kujunesid need nimed ilmselt kahest erinevast allikast — kristlikust nimest ja muistsest nimest. Liivlased ja eestlased näiteks tarvitasid juba enne ristiusu sissetoomist nimesid Ann, Hann ja Anno. Tollal olid nad kõik mehenimed.[2] Ka hilisemates vakuraamatutes ja mujal kohtame neid nimesid sageli. Samal ajal võib Annot, Ann'i ja Hann'i pidada ka lühendusteks kristlikest nimedest Johannes ja Andres.

Liivlaste vanema tõttu on tuntud nimi Kaupo. See nimi on oma päritolult kindlasti muistne: eesliitega kau- esineb veel terve rida teisigi vana-eesti nimesid (Kaulembi, Kaumeel jt.), seega on ta üheks kau-liite abil moodustatud nimeperekonna liikmeks. Nimeperekondade esinemine on aga üheks vana-eesti nimede omapäraks. Võib-olla häälda ti seda nime tollal koguni Kõupi: sellele nagu viitaks Kaupo rohkearvuliste kirjutusviiside esinemine. Saksa keeles ei esine «õ» häälikut ega ka seda häälikut tähistavat tähte ning seetõttu anti «õ»-d ja veel enam selle abil moodustatud diftonge erinevalt edasi. Nii esineb nimi Kaupo allikates järgmisel kujul: Caupi, Kawpi, Kaupe, Koip, Kowpi, Kope. Nagu teame, oli liivlaste vanem Kaupo üheks nimekamaks sakslaste liitlaseks maa vallutamisel. Tema nime võisid sakslased kirjakuju järgi (Kope) pidada ka kristliku Jaagupi (Jakob) rahvapäraseks moonutuseks ja sedaviisi anda sellele muistsele nimele kristliku «tõlgenduse».

---

[1] Vrd. H. Palli, Eesti isikunimedest Harju- ja Järvamaal XVI sajandil. «Keel ja Kirjandus» 1959, nr. 10, lk. 607.

[2] Sealsamas, lk. 601.

Mõnede kristlike nimede rahvapärased variandid on suguluses muistsete eesti nimedega. Üheks niisuguseks võiks pidada Tõnist ehk Tõnni. Jumalus Tõnni kultus oli eestlaste hulgas väga levinud ja populaarne.[3] Ühelt poolt on ta seotud katoliikliku pühaku Antoniusega, kuid teiselt poolt näib nii Tõnni kultus kui ka Tõnni nimi olevat seoses rahvausundlike kujutlustega. Me tunneme peale Tõnni kultuse veel muistsest ajast pärinevaid Metsiku ja Peko kultust.[4] Mõlemad nimed osutuvad aga vanadeks eesti eesnimedeks. Esimest neist võib leida kirjalikest allikatest Metsi, Meco (Metso) ja Meczkuki (Metskuk) kujul, teist Pako ja Paikina. Tõnni eelkäijaks näib olevat olnud nimi Tõino. Kirjalikes allikais esineb ta Toino, Tauno ja Dawni kujul, samuti nimes Thoinodas. Seega on raske kindlaks teha, kas nimi Tõnn on kujunenud Antoniusest (Tõnniuse ja Tõnise kaudu) või siis Tõinost. Arvatavasti kujunes ta mõlema eeskuju alusel.

Kõik need lahtised küsimused raskendavad nimede kasutamist ristiusu ideoloogia sissetungimise jälgimisel. Needsamad raskused mõjutavad mõnevõrra ka järgnevalt toodud arve. Nimelt on edaspidi loetud nimesid Han, An, Anno jt. vanadeks eesti nimedeks, nimesid Tõnn, Willem jt. — kristlikeks. Ebaselge päritoluga nimede arvel võib esineda järgnevates arvestustes väiksemaid kõikumisi (harilikult mitte üle 2—3%) ühele või teisele poole.

Kerkib muidugi üles ka küsimus, kuivõrd hea kriteerium on nimi kui selline inimese tõekspidamiste määramisel ning kas ja kuivõrd väljendab nimi inimese usundilisi kujutlusi. XIII—XVI sajandil oli eesnimel ka teatud maagiline tähendus. Nimega püüdsid vanemad väljendada oma lootusi seoses lapse sündimisega; sageli anti lapsele mõne esivanema nimi, mis pidi tugevdama seost manalasse varisenud eelkäijatega, andma lapsele edasi nende tarkust, osavust, jõudu, tervist ja muid häid omadusi. Lapsele antava pühakunimega anti ta ka vastava pühaku kaitse alla.

Tuleb muidugi arvesse võtta ka seda, et kristlik kirik kui valitsev jõud püüdis oma mõju igal viisil, kas või väliselt ki peale suruda. On selge, et ristimisel pandi lapsele

[3] A. Korhonen, Vakkalaitos. Helsinki 1923, lk. 43—100.

[4] Vt. A. Moora, Eestlaste muistsest usundist. Religiooni ja ateismi ajaloost Eestis I (edaspidi: RAAE I), lk. 27—31.

ka kristlik nimi. Kuid veel XVII sajandil oli eesti talupoegadel tavaks oma lapsi kodus «ümber ristida» — nagu märgib oma reisikirjelduses A. Olearius.[5] Nii tekkis paljudel inimestel kahenimelisus:[6] ristimisel olid nad saanud kristliku, kodus aga teise — kas muistse eesti nime (mõnikord, ja eriti just vanemal ajal, valiti selleks kõlalt kristlikku nime meenutav muistne nimi) või siis kristliku nime rahvapärasema variandi. Vakuraamatutesse, mis olid vajalikud talupoja koormiste kindlaksmääramisel, seega feodaalide praktilises, igapäevases asjaajamises, kanti harilikult sisse aga see nime variant, mille all antud isik oli oma igapäevases elus tuntud. Seetõttu ongi võimalik vakuraamatutes esinevate nimede järgi mõnevõrra otsustada ka selle üle, missugused usundilised kujutlused valitsesid antud kohas tol ajal, ja ka selle üle, kas peeti kinni vanadest uskumustest või hakkasid kristliku ideoloogia elemendid juba sisse tungima inimeste kujutlusmaailma.

Ometi ei saa selle põhjal, et inimene kannab kristlikku nime, veel kaugeltki kindlalt väita, nagu oleks ta tõesti täielik kristlane. Kristlikud nimed olid harilikult kristlike pühakute nimedeks. Nende laiem levik talupoegade hulgas näitab seega vaid pühakukultuse sissetungi. Viimast asjaolu tõestab veel järgmine tõikki: 1564. aasta Järvamaa[7], 1564.—65. aasta Harju, Keila, Kiviloo ja Harku lääni[8] ning 1565.—66. ja 1567.—68. aasta Padise vakuraamatus[9] on levinud võrdlemisi laialt just kohalike kirikupühakute nimed.[10] Järvamaal asuvad Järva-Madise, Järva-Jaani (saksa keeles St. Johannis) ja Peetri kirikud. Nende kirikupühakute nimedest moodustatud nimesid (Madis, Mats, Jaan, Hans, Hannos, Peeter, Peep, Peet) kandsid üle 37% kõigist vakuraamatusse kantud talupoegadest.[11] Harjumaal asuvad Jüri, Harju-Madise ja Harju-Jaani kirikud. Harju, Ruila, Kiviloo ja Harku lääni vakuraamatus kannavad tervenisti 43% talupoegi ja Padise vakuraama-

[5] A. Olearius, Offt begehrte Beschreibung der newen Orientalischen Reise. Schleswig 1647, lk. 93.
[6] H. Palli, main. artikkel, lk. 600.
[7] RAKA, f. 1, nim. 2, s.-ü. 933.
[8] Sealsamas, s.-ü. 931.
[9] Sealsamas, s.-ü. 934.
[10] Sellele asjaolule juhtis autori tähelepanu prof. P. Ariste.
[11] Arvud siin ja järgmistes näidetes on võetud H. Palli main. artiklist, lk. 598.

tus (1565.—66. aastal) 38% talupoegi vastavate kirikupühakute nimesid (Jürgen, Mats, Madis, Hannos, Jaan). Siinjuures on huvitav märkida, et Padise vakuraamatus (Padise lähedal asub Harju-Madise kirik) on Matside arv tunduvalt suurem kui mujal Harjumaal (vastavad arvud — 13,9% ja 8,9%). Niisiis: kristlike nimede tarvitamine eestlaste juures näitab vaid ühe kristliku ideoloogia elemendi — pühakutekultuse — sissetungi eestlaste mõttemaailma.

Seega ei võimalda kristlik nimi veel täiesti kindlate ja selgete järelduste tegemist tema kandja suhtumise kohta ristiususse, küll aga võime kindlalt väita, et muistse eesti nime säilitamine ristiusu pealesurumise ajal tähendas opositsiooni uue usu vastu (peale mõne harva üksikjuhtumi).

Pühakutekultus tekkis ja arenes käsikäes katoliku kiriku muutumisega valitsevaks usuks. Pühakuteks peeti inimesi, kes oma erilise vagadusega või kannatusega ristiusu eest olevat pärast surma saavutanud erilise mõjuvõimu jumala juures. Peagi hakati eri pühakuid pidama üksikute maade ja maakohtade või siis kaubanduse, põllu- ja käsitöö ning nende mitmesuguste harude kaitsjateks. Ristiusu-eelsete uskumuste järgi kaitsesid aga teatavaid rahvaid ja hõime ning nende maad nende oma jumalad; mitmesugused jumalad ja haldjad aitasid inimesi nende igapäevases elus esinevates töödes ja toimetustes. Nii astusid ristiusu pühakud, nagu see oli enne toimunud mujalgi, lihtsalt eestlaste endiste jumalate ja haldjate asemele.

Meil on liiga napilt allikaid, et võiksime nende abil täpselt jälgida ristiusu kujutluste sissetungimist eestlaste teadvusse. Mida kaugemale sajandite sügavusse me tungime, seda vähem on meie käsutuses ka ajalooallikaid. Seetõttu tuleb hoolikalt ära kasutada kõik need andmed, mida suudavad meile pakkuda säilinud isikunimed.

Sakslastel ja taanlastel oli pärast maa vallutamist XIII sajandil üheks esimeseks mureks alistatud rahva ristimine. Seda tehti tõtates ja pealiskaudselt ning harilikult kujunes see vaid formaalseks veega piserdamiseks, mille juures polnud mahtigi mõtelda ristitule uue, kristliku nime andmisele. Üksnes vanemaid ja paremaid (s. t. ülikuid ja rikkaid) püüti mõnevõrra ristiusu alustega tutvustada, neid ristiti tihtipeale kõigi tavade kohaselt ja varustati seejuures kristlike nimedega. Teiselt poolt oli

«vanemail» ja «paremail», kes olid jõukamad ja püüdsid säilitada oma maad, vara ning privilegeeritud positsiooni ka uue ülemvõimu tingimustes, endil samuti põhjust esineda kristliku nime all, rõhutades sellega oma lojaalsust, kas või välistki, uute isandate suhtes. Ja vaatamata sellele on Taani hindamisraamatu Eestimaa nimistus ainult kahel vasallil, keda võib kindlasti eestlaseks pidada, kristlik nimi (Clemens Esto, s. t. Eestlane ja Herman Osilianus, s. t. Saarlane), kuna ülejäänud kolm on säilitanud vana-eesti nime (Asae, Hildelempe, Villelemp).[12] Taani kuninga eestlasest vasall Harjumaal Johannes de Loyse andis oma pojale vana-eesti eesnime — Yaldis.[13] Saaremaa vanemad, kelle nimed esinevad mainitud 1255. aasta lepingus, kannavad kõik muistseid nimesid (Env, Cake, Culle, Melete, Muntelene, Tappete, Yalde, Ylle).[14] 1343. aasta ülestõusu juht Saaremaal — Vesse — kannab samuti vana-eesti nime.[15]

Seega näib olevat ristiusu mõju ka eestlastest vasallidele ja eesti vanematele võrdlemisi pealiskaudne. Me teame, et ristiusk hakkas eesti ülikute ideoloogiasse sisse tungima juba enne muistset vabadusvõitlust.[16] Kuid vabadusvõitluse ja hiljem võõra võimu vastu suunatud ülestõusude käigus muutus nende eesti ülikute, kes sellest võitlusest koos rahvaga osa võtsid, suhtumine ristiusku. Ristiusk oli võõrvallutajate lipukiri, vana-eesti usund — vabaduse sümbol. Kuna vallutamise ja ristiusustamise käigus läksid võim ja paljud tuluallikad (kauplemine, röövretkedest saadav tulu jne.) eesti ülikutele kaduma, siis on ka arusaadav esimeste äge vastupanu sakslastele ja taanlastele muistse vabadusvõitluse käigus ja osalt hiljemgi. Ristiusule ja võõrvõimule lojaalsed eesti soost vasallid aga aegade jooksul hoopis saksastusid.

Järgnevalt käsitletakse eesti talupoegade ristiususse suhtumise küsimust peamiselt vakuraamatutes leiduvate andmete põhjal. Linnades elavate eestlaste usundiliste

12 Liber Census Daniae, 11, 42, 44, 47; (edaspidi LCD) faksimile P. Johanseni, Die Estlandliste der Liber Census Daniae, Kopenhagen-Reval 1933, lõpul.

13 Sealsamas, lk. 747.

14 Liv-, Est- und Kurländisches Urkundenbuch (edaspidi UB) III. reg. ad 321.

15 Bartholomäus Hoeneke Liivimaa noorem riimkroonika (1315—1348), Tallinn 1960, lk. 106 ja 134.

16 Vt. J. Seliranna artiklit selles kogumikus.

tõekspidamiste uurimine on omaette küsimus ja nõuab hoopiski suuremat ettevalmistust. Ürikutes esineb eestlaste nimesid harilikult laialipaisatult ja juhuslikult ning seetõttu on nende alusel järelduste tegemine raskendatud. Vakuraamatud on selles suhtes märgatavalt kindlamaks algmaterjaliks.

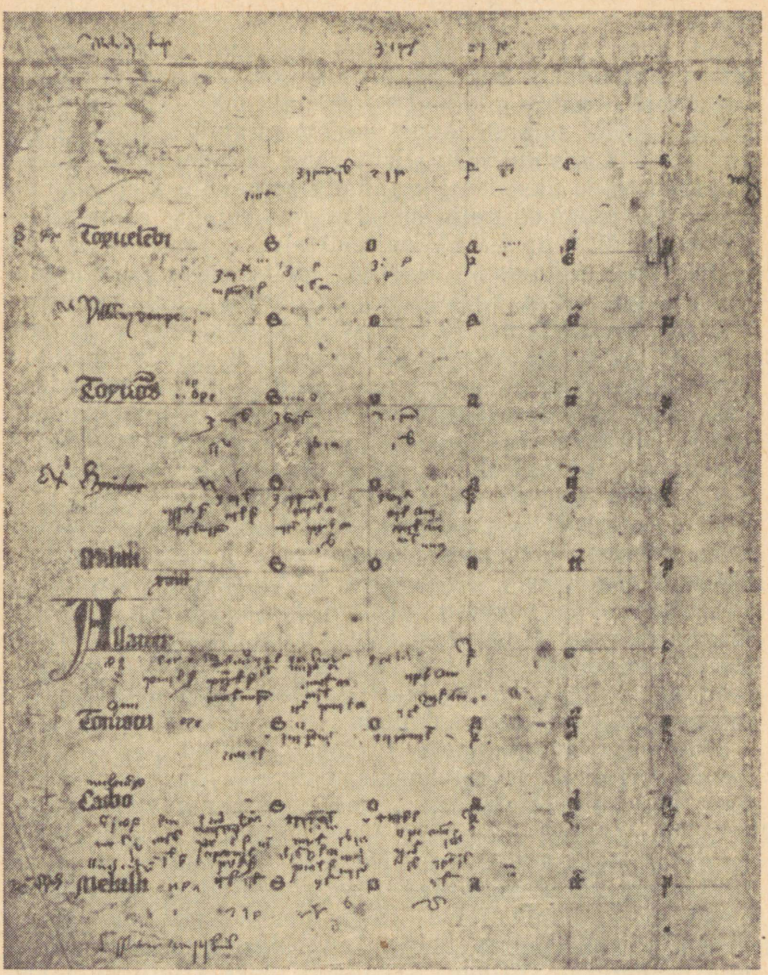
Jüriöö ülestõusu aegsete eestlaste-talupoegade suhtumisest ristiususse kõnelevad XIV sajandil (1320.—1350. aasta ümber) kirjutatud vakuraamatu katkendid Virumaalt.[17] Selles esinevad isanimed peegeldavad nimede koostist umbes 30—40 aastat enne seda, s. t. aastate 1290—1320 paiku. Need nimed on eranditult eesti nimed: Vnnenson (Unne- või Õnnepoeg), Filius Ketin (Keti poeg), Melendus Filius jt. Kaasaegse põlvkonna nimede hulka, mis põhiliselt on samuti kõik muistse päritoluga, kuulub vaid kaks kristlikku nime — Janus ja Niculas. Ühe nime — Tyle — kuuluvust on raske määrata; samalaadseid nimesid esines tollal ka sakslastel. Sarnasuse põhjal muistse eesti vägilase nime Tõlliga võime aga oletada, et see on vana-eesti nimi. Ülejäänud nimed — Henni, Heteyuo (Häätõivu), Velemby (Veelembi), Icko, Lembitoyue (Lembitõive), Meeldo, Meles (Meeles), Thotu (Tõutu) jt. — on ilma igasuguse kahtluseta vana-eesti nimed. Protsentuaalselt oleks vana-eesti ja kristlike nimede vahekord selles XIV sajandi vakuraamatus 94 ja 6. Umbes samalaadsed on ka teised, ligikaudu samast ajast pärinevad ja ürikutes säilinud nimed. Näiteks on ühes 1342. aastast pärinevas ürikus loetletud kolme talu nimed — Koneke, Meleke ja Melemes.[18] Kõik need kolm on tüüpilised muistsed eesnimed. Järelikult polnud Jüriöö ülestõusu ajal, vähemasti nimematerjali järgi otsustades, kristlikud tõekspidamised meie esivanemate juures veel peaaegu mitte mingisugust kõlapinda leidnud.

Pärast Jüriöö ülestõusu mahasurumist näeme aga kristlike nimede järjest kasvavat sissetungi eestlaste-talupoegade nimevarasse. Kõige ülevaatlikuma pildi sellest protsessist võib saada Järvamaa vakuraamatu säilinud katkendite järgi.[19] Selle vakuraamatu omapäraks oli see,

[17] P. Johansen, Beiträge zur älteren estnischen Agrargeschichte. Beiträge zur Kunde Estlands, XIII, 1928, lk. 16—38.

[18] UB III, 806a.

[19] P. Johansen, Analecta estonica, «Ajalooline Ajakiri» 1930, lk. 145—154.



Joonis 32. Lehekülg Järvamaa vakuraamatust, mis pärineb XIV—XVI sajandist

et tema paksudelt pärgamentlehtedelt kustutati — õigemini kriibiti välja — vajaduse korral mittevajalikud andmed ja kirjutati sisse uued. Osa vanemaid sissekandeid — sealhulgas nimesid — on vakuraamatus aga säilinud. Nii

muutus see vakuraamat nagu «igaveseks vakuraamatuks», sest vanadele sissekannetele lisandus üha uusi ja uusi sissekandeid. Selle tõttu on selles vakuraamatus sissekandeid umbes 120—130 aastat pika ajavahemiku kohta — XIV sajandi lõpust — XV sajandi algusest kuni umbes 1520. aastani välja. Erinevatel aegadel tehtud sissekirjutusi võib üksteisest eraldada erinevate kirjatüüpide järgi. Eristatud on nelja sissekannete rühma: esimene — XIV sajandi lõpp — XV sajandi algus; teine — aastad 1440—1480; kolmas — aastad 1480—1500 ja viimane 1520. aasta paiku. Katkendeis on säilinud hulk eesnimesid: esimesest grupist 40, teisest 23, kolmandast 16 ja neljandast 29. Kuigi nimede nii väike hulk võib põhjustada juhuslikkusest tekkiva vea suurenemise, tuleb ometi hinnata seda, et vakuraamat on koostatud pika ajavahemiku kestel. Seetõttu võimaldab ta jälgida nimede muutumist pikema aja jooksul ühe ja sellesama maakonna piires.

XIV—XV sajandi vahetusel on suures ülekaalus vana-eesti nimed. Nende hulgas näivad olevat eelistatumad Asso, Henne, Melendes (Meelendes), Melitu (Meelitu), Melussi (Meeleksi), Toyvelembi (Tõivelembi), Toyvomas (Tõivomas) ja Toyvotu (Tõivotu). Kristlikke nimesid leiame sel ajal võrdlemisi vähe, kuigi tunduvalt rohkem kui Virumaa XIV sajandi vakuraamatust. Need oleksid: Andreus, Jane, Claueke, Martt ja Peter. Protsentide järgi tuleks vana-eesti nimesid umbes 82%, kristlikke 18%.

Järgmises sissekannete rühmas (aastad 1440—1480) domineerivad ikka veel muistsed nimed. Me leiame sealt Asso, Henne ja Melendesi kõrval veel Hymmoti (Himutu, s. t. Himustatu), Melepeue (Meelepäeva), Velemi (Veelemmi või siis Veellemmi), Venowe (Veenõuve) jt. Huvitav on seejuures märkida, et sellal tehtud sissekannetest on täiesti kadunud Tõivo-liitega nimed. Kristlikest nimedest esinevad Andres, Hans, Jani, Merten, Michel. Päritolult segane on Villem. Arvuliselt oleks kristlikke nimesid juba üle kolmandiku (35%), kuna vana-eesti nimed ikkagi veel moodustavad peaaegu kaks kolmandikku (65%).

Murrang pühakutekultuse kasuks toimus XV sajandi lõpul. 1480.—1500. aastate paiku tehtud sissekannetes on ülekaalus juba kristlikud nimed — Andres, Bertoldt, Hans, Hinrik, Jany, Martin. Vana-eesti nimed (Henne, Melendes, Memme, Villilem jt.) on juba vähemuses.

Kokku kannab kristlikke nimesid ligikaudu 56 protsenti ja muistseid nimesid 44 protsenti vakuraamatusse sissekantud talupoegadest.

XVI sajandi esimesel veerandil on vana-eesti nimed üsna kõrvale tõrjutud. Kristlikke nimesid (Andres, Bertoldt, Hans, Hanus, Hanto, Jaen, Jurgen, Mart, Matis, Mick, Peep, Peter, Tomas) esineb juba 90 protsendil vakuraamatusse märgitud isikuist, vana-eesti nimesid (Lemdo — s. o. Lemmitõivo, Melendes, Coulem — Kaulem ehk Kõulem) ainult 10 protsendil.

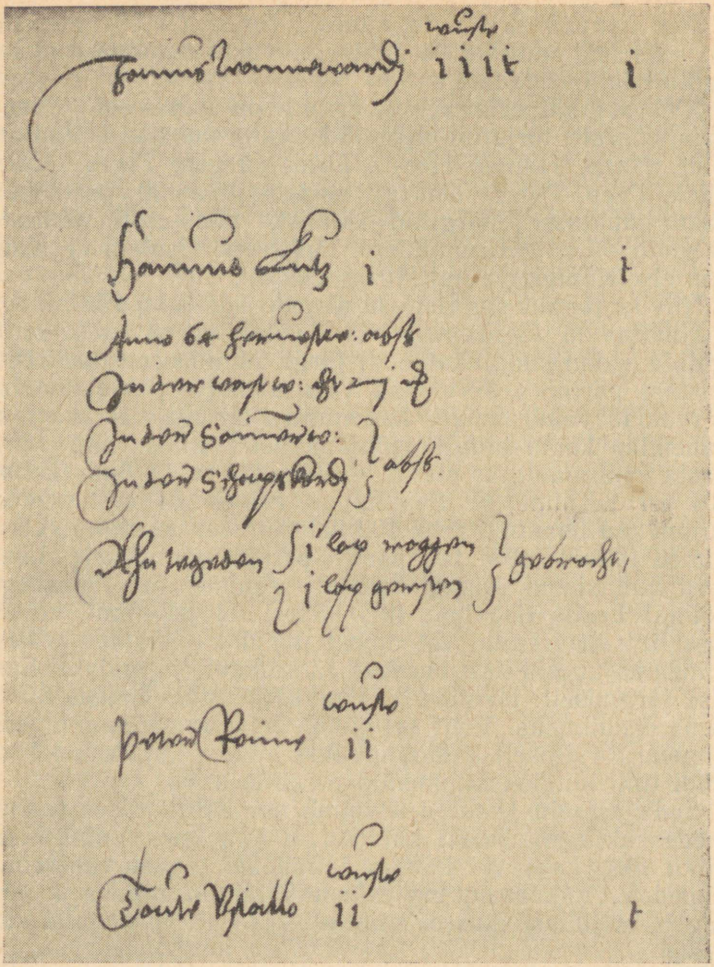
Niiviisi toimus siis ristiusu nimede sissetung Järvamaal.

Huvitav on jälgida olukorda ja võimaluse piires ka kontrollida vakuraamatukatkendi järgi tehtud arvestusi 1564. aastast pärineva Järvamaa vakuraamatu põhjal.[20] Kui Järvamaa vakuraamatu katkendites oli iga vastava ajavahemiku kohta ainult mõnikümmend nime, siis 1564. aasta vakuraamatus ulatub eesnimede arv 1178-ni (kokku 101 eri eesnime).[21] Sealhulgas esineb 51 eesnimedest kujunenud lisanime (ehk 102 kahekordset eesnime). Lisanimed täitsid tollal tänapäeva perekonnanimedele lähedast funktsiooni. Nimelt kasutati eesnime kõrval peaaegu kõikjal Eestis lisanime, mis kohati oli perenimi, kohati aga lihtsalt isanimi või mõnel puhul ka hüüdnimi. Eesnimed kujunesid lisanimedeks Järvamaal (ja mujalgi Eestis) järgmiselt: isanime omastavas käändes hakati tarvitama lisanimena. Eriti sel juhul, kui antud isanimi eesnimena tarvituselt kadus, muutus niiviisi kujunenud lisanimi tihti kindlakskujunenud perenimeks.[22]

Seda asjaolu kasutades võime nn. kahekordsete eesnimede ehk eesnimedest kujunenud lisanimede abil heita pilku üks, kaks või kolmgi inimpõlve tagasi valitsenud nimedele. Vakuraamatus esinenud talupoegade suur arv tagab, et juhuslikkusest tingitud vead on võrdlemisi väikesed.

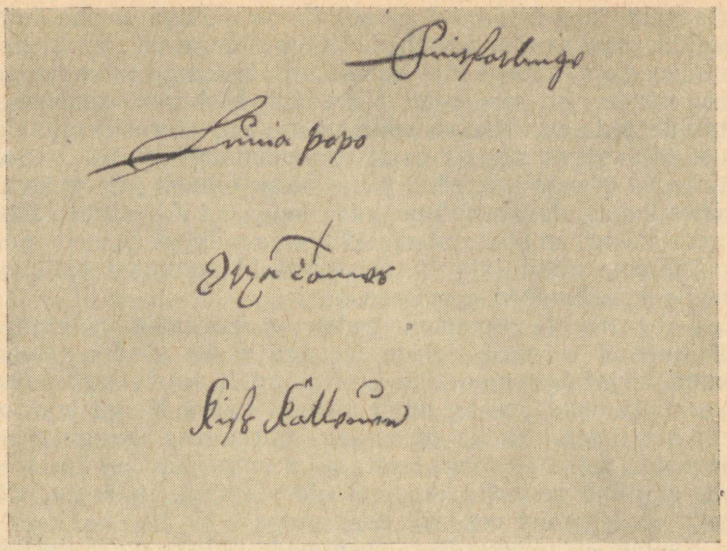
1564. aasta Järvamaa vakuraamatust tuleb vana-eesti nimesid juba otsida. Suures ülekaalus on talupojad kristlike eesnimedega, moodustades 94 protsenti vakuraamatusse kantute üldarvust; muistseid nimesid on ainult 6 protsenti.[23] Sotsiaalselt jagunevad vana-eesti nimedega

[20] RAKA, f. 1, nim. 2, s.-ü. 933.
[21] H. Palli, main. artikkel, lk. 597.
[23] Sealsamas, lk. 602—605.
[23] Sealsamas, lk. 602—605.



Joonis 33. Lehekülg Järvamaa 1564. a. vakuraamatust

Janus Wannevardj mahajäetud 3½ — 1 [adramaad]
Hannus Lutz — 1 — ½
(15)64. aastal sügisvakusel puudus
Paastuvakusel — tõi 1 marga
Lambakorral } puudus
Suvevakusel }
Kümnist 1 vaka rukist } toonud
1 vaka otra }
Peter Reine 2 — Mahajäetud
Toute Ustallo 2 — mahajäetud



Joonis 34. Lehekülg 1564. a. vakuraamatust
Üksjalad
Lunia Pepe
Otza Tonies
Kiss Kallever

talupojad järgmiselt: vabatalupoegi 1,6%, üksjalgu 3%, adratalupoegi 95,4% (neist väikese taluga — kuni 1 adramaa — 16%, keskmise taluga 68% ja suure taluga — üle 2½ adramaa — 11,3%). Toodud andmed on talupoegade keskmisest jagunemisest tunduvalt kõrgemad keskmise taluga (üldine keskmine 50,4%) ja suure taluga talupoegade osas (8,5%); seevastu vana-eesti nimega talupoegade hulgas on väikeste talude pidajaid ning üksjalgu (metsas, võsas või karjamaa serval endale uue talu loonud väiketalupidajad) tunduvalt vähem (nende üldine keskmine on 30,4% ja 8,1%). Ligilähedalt samasugune on jaotus «kahekordsetes eesnimedes» esinenud muistsete nimede kandjail. Need andmed ei luba veel väita, nagu oleks enne Liivi sõda, s. t. XVI sajandi esimesel poolel ja varem, olnud vana-eesti nimedega talupoegade sotsiaalne jaotus sama. Nimelt toimus sõja ajal, kui palju maid jäi tühjaks, tunduv maade ümberjaotamine. Kohapealsed talupojad, kel oli vastavaid võimalusi, püüdsid enda kätte

haarata tühjaksjäänud maatükke ja sellega nende maavaldus kasvas. Kuid võib väita, et suurem osa vana-eesti nimedega talupoegi olid kohalikud Järvamaa talupojad ja et nende hulgas olid ülekaalus keskmise suurusega talude pidajad. See on seda usutavam, et eesti rahvalik usund tugines suurelt osalt esivanemate kultusele. Seetõttu on tõenäoline, et ta püsis kõige kauem just pidevalt ühes kohas elavate talupoegade hulgas. 1564. aasta Järvamaa vakuraamatu materjalid tõestavadki seda.

Püüame nüüd jälgida, missuguseid andmeid pakuvad meile kahekordsed eesnimed.

Kahekordsete eesnimede puhul on üks neist lisanimeks kujunenud eesnimi. Seda on aga raske kindlaks teha, kuna kirjutajad pole tihti säilitanud lisanime omastavat vormi ja osa nimesid, nagu näiteks Lauri, Koupi jms. on nii nimetavas kui ka omastavas ühesuguse kujuga. Pealegi võis tollal lisanimi seista nii eesnime ees kui ka järel, nii et nime asukoha järgi ei ole võimalik määrata, kas meil on tegemist ees- või lisanimega.

Näeme, et kahekordsete eesnimede hulgas on muistseid nimesid tunduvalt rohkem, nimelt 22 protsenti. Kaasaegsete hulgas oli keskmiselt ainult 6 protsenti inimesi vana-eesti eesnimedega. 6 protsenti 22 protsendist moodustab 1,2 protsenti. Tähendab, umbes 1,2 protsendil kahekordse eesnimega talupoegadest oli muistne nimi eesnimeks ja 20,8 protsendil kahekordsetest eesnimedest on lisanimedeks kujunenud vana-eesti eesnimed. Niisuguste lisanimedega isikutest on muistsetest eesnimedest kujunenud lisanime kandjaid 2 korda rohkem — s. o. 41,6 protsenti. Niisiis oli nende nimede lisanimeks kujunemise ajal umbes 41,6 protsenti elanikkonnast muistsete eesnimedega.

Raskusi tekitab ainult sedalaadi lisanimede tekkimisaja kindlaksmääramine: nad on tekkinud eri aegadel. Osa neist on moodustatud eelmise põlvkonna isanimedest, osa kaks, osa kolm ja mõned võib-olla veelgi rohkem põlvkondi tagasi. Keskmiselt (otsustades teiste vakuraamatute materjalide järgi ja arvestades ka lisanimede kujunemise iseärasusi) võiks arvestada, et kahekordsete eesnimede lisanimeline koostisosa peegeldab olukorda umbes kaks põlvkonda tagasi, s. t. et suurem osa neist oli tekkinud ligikaudu 1500. aasta ümber. Osa varem tekkinud lisanimesid tasakaalustub enam-vähem hiljem tekkinud lisanimede arvel. Niisiis oli nende andmete kohaselt XV ja

XVI sajandi vahetusel umbes 42% inimesi veel muistsete nimedega. Tulemus langeb kokku Järvamaa vakuraamatu katkendi järgi arvestatud andmetega (44%). Kuigi antud juhul hüpotees, et eesnimedest kujunenud lisanimed peegeldavad eesnimede koostist keskmiselt kaks põlvkonda tagasi, näib paika pidavat, on see siiski ainult hüpotees ja selle abil saadud arve nii antud juhul kui ka edaspidi võib vaid väga tinglikult paar põlvkonda tagasi valitsenud nimede koostise peegelduseks pidada.

Teiste Eesti piirkondade kohta pole meil aga kahjuks võimalik saada niisugust ülevaadet kristlike nimede sissetungimise kohta: pole lihtsalt säilinud vanemaid vakuraamatuid või muid ürikuid, mis sisaldaksid hulgaliselt isikunimesid. Suurem osa vakuraamatuid pärineb hilisemast ajast ja nende alusel on tihtipeale raske otsustada, millal saavutasid ristiusu nimed ülekaalu. Siiski on säilinud vakuraamatuid ja nende katkendeid XV sajandist ja XVI sajandi algusest. Samuti võib mõnede XVI sajandi teisest poolest säilinud vakuraamatute materjalide abil tõmmata paralleele kaugemasse minevikku tagasi.

Alustame Harjumaa kohta säilinud materjalide analüüsimisega. Teatava ülevaate XV sajandi nimede kohta annab meile Vanem Tallinna Jaani haigemaja (õigemini seegi) vakuraamat,[24] mis sisaldab sissekandeid 1435. aastast 1507. aastani. Suures ülekaalus on vakuraamatus kristlike nimedega talupojad. Eelistatumateks nimedeks on seejuures Andres, Bertolt, Hans, Hante, Jacob, Jan-Janus, Jurgen, Lauri, Marten, Matis, Nyccles-Nyckolas ja Tomas. Võrdlemisi palju leidub aga veel ka vana-eesti nimedega talupoegi. Esinevad niisugused nimed nagu Asso, Hanno, Henne, Himmot, Ikkemel, Kaupe, Lemto, Meyk, Meles, Melemes, Mylnouwe, Towelem, Towete, Villelem jt. Kristlikke nimesid kannavad üldse umbes 78%, muistseid 22% vakuraamatus olevatest talupoegadest. Huvitav on märkida, et kuigi aastate jooksul kristlike nimedega talupoegade arv kasvab, on kristlike nimedega talupoegadel juba vanemateski, XV sajandi keskpaiku ja enne seda tehtud sissekannetes väike ülekaal vana-eesti nimedega talupoegade üle. XVI sajandi algusest on aga vana-eesti nimedega talupoegi palju vähem.

---

24 Vanem Tallinna Jaani haigemaja vakuraamat. Toimetanud P. Johansen. Tallinna linnaarhiivi väljaanded, 2. Tallinn 1925.

XVI sajandi teise poole kohta annavad häid paralleele Harju, Ruila, Kiviloo ja Harku lääni 1564.—1565. aasta[25] ja Padise 1565.—1566. aasta vakuraamatud.[26] Kuna ka seal esinenud nimed on avaldatud,[27] siis pole vajadust tuua neist siinkohal näiteid. Esimeses vakuraamatus leidub vana-eesti nimedega talupoegi veidi üle 5 protsendi, teises üle 4 protsendi. Tunduvalt suurem on aga «paganlike» nimede erikaal esimeses vakuraamatus küllaltki sagedasti esinenud kahekordsete nimede hulgas — nimelt 10 protsenti. Teostades vastavad arvutused samade arutluste alusel, nagu seda tegime Järvamaa puhul, leiame, et sajandi alguse paiku peaks muistsete nimede erikaal Harjumaal olema 18% ümber. Selle arvuga on enam-vähem kooskõlas ka Jaani seegi vakuraamatu andmete põhjal tehtud arvestused.

Läänemaa kohta saame meid huvitava küsimuse suhtes pildi Lihula vakuraamatu andmete järgi.[28] Vakuraamat on küllaltki ulatuslik: ajavahemikust 1518. aastast 1544. aastani on sinna kantud 1562 talupoja eesnime, peale selle 230 nn. kahekordset eesnime ja kõigele sellele lisaks veel 561 isanime. Isanimede rohkearvuline esinemine lubab saada ülevaate muistsete ja kristlike nimede esinemissageduse vahekorrast vakuraamatusse kantud talupoegadele eelnenud põlvkonnast, s. o. umbes aastaist 1485—1515. Kahekordsed eesnimed lubavad heita pilku veelgi sügavamale minevikku. Äärmiselt tinglikult arvestades (meil puuduvad antud juhul materjalid, mis lubaksid esitatud väidet kontrollida; mõnel määral võib lugeda pidepunktiks tõika, et Järvamaa ja Harjumaa puhul eri allikatest saadud andmed langevad kokku) annavad nad pildi olukorrast kaks põlvkonda enne vakuraamatu kirjutamist, s. o. umbes 1450.—1480. aastate paiku. Igatahes on nad päritolult vanemasse aega kuuluvad kui isanimed.

Lihula vakuraamatu kirjutamise ajal elanud talupoegade hulgas on kristlikud nimed täielikus ülekaalus. Nende seas esineb kõige sagedamini nimesid Andres,

---

25 ENSV RAKA, f. 1, nim. 2, s.-ü. 931.

26 Sealsamas, s.-ü. 934.

27 H. Palli, main. artikkel, lk. 602—605.

28 Das älteste Wackenbuch der Wieck (1518—1544), hrsg. von F. v. Stackelberg. Õpetatud Eesti Seltsi Aastaraamat 1927. Tartu 1928.

Hannus, Jacob, Janus, Juri-Jürgen, Mart, Mattis, Michel, Mick, Nicolas, Peter ja Tomas. Kokku on kristliku eesnimega 87% talupoegadest. Vana-eesti eesnimesid on (nagu üldse tihtipeale) arvult rohkemgi kui kristlikke, kuid pahatihti kannab iga eesnime vaid 1 kuni 3 isikut, samal ajal kui iga kristliku nime kandjaid on keskmiselt üle kümne ja rohkemgi. Muistsed nimed esinevad Lihula vakuraamatus kogu oma värvikülluses: leiame nimesid nagu Aso, Ennu, Hanno, Hempo, Hine, Hulpe, Hyamell, Icke, Ickemell, Kawpi, Kette, Kuki, Lelo, Lemppe, Mano, Manto, Melno, Melpe, Theho, Villick jt. Kuid ühtekokku on vaid 13% vakuraamatuis esinenud nimedest muistse päritoluga.

Hoopis rohkem on vana-eesti nimesid isanimede hulgas. Kuid siingi on valitsevad, kuigi napi ülekaaluga, kristlikud isanimed: Andresßon, Hannusßon, Janusson ja Jaanipoik, Matißon jne. Üldse esineb neid kõigi isanimelise lisanimega talupoegadel 54%. 46% moodustavad vana-eesti isanimed: Asopoick, Hannopoick ja Hannonßon, Hennopoick, Henninßon, Hymotonpoick, Huidepoick, Caumelenßon, Caupißon, Lembilenßon, Meldenßon ja Meldenpoik, Melpenßon, Tegelemßon, Thovetenßon, Utemelepoick, Vilipepoick jt. Kahekordsetest eesnimedest on vana-eesti päritoluga 44,8%. See tähendab, et 1450.—1480. aastate ümber võis keskmiselt kuni 80% talupoegadest kanda veel vana-eesti nime.

Tunduvalt halvemini oleme informeeritud Lõuna-Eesti nimevarast. Nimelt on sellelt alalt tänapäevani säilinud tunduvalt vähem dokumentaalseid materjale, sealhulgas ka vakuraamatuid. Siiski on olemas mõningaid andmeid ka selle ala osas. XV sajandi kohta leiame materjali Ruhja-Helme ala kohta käinud vakuraamatukatkendis.[29] Sinna tehtud sissekanded kuuluvad eri aegadesse: vanemaid on dateeritud käekirja järgi 1420.—1430. aastatega, hilisemaid 1450.—1480. aastatega. Suurem osa Ruhja alast oli tollal eesti asustusega, kuigi hilisematest sissekannetest nähtub, et lätlaste asustuspiir nihkus üha põhja poole. Jättes välja läti asustusalasse kuuluvad külad ning läti pered segakülades, leiame 1420.—1430. aastate sissekan-

[29] P. Johansen, Bruchstücke des Landbuches der Ordensmeister für Rujen und Helmet. Beiträge zur Kunde Estlands XXI, lk. 43—61.

netes peaaegu 130 ja 1450.—1480. aastate sissekannetes ligi 90 eestlastele kuuluvat eesnime.

Enamus talurahvast kannab nii esimeses kui ka teises sissekanderühmas muistset eesti eesnime. Lõuna-Eesti «paganlik» nimevara erineb mõnevõrra Põhja-Eesti omast. Nii leiame 1420.—1430. aastatel nimesid: Aulembi, Himoas, Holembi (Hüvälembi?), Ilmalembi, Caicko, Kaukow, Melevaldo, Melevilie, Memo, Metsi, Tetsi (vrd. tuntud perekonnanimi Toots), Thoinodas, Viatsi, Willidow (Viljatõivo), Villilembi, Villimas, Villime, Villimel jt. Kristlikest nimedest tuleb ette Andreseid, Bertoldeid, Hansse, Hermaneid, Jacobeid, Januseid, Martineid, Petereid, Meuseid ja veel paar teist nime. Talupoegadest on vana-eesti nimega 76%, ristiusu pühakute nimedega aga ainult 24%.

Järgmises sissekannete rühmas — 1450.—1480. aastaist — säilitavad vana-eesti nimed endiselt oma ülekaalu. Osalt on siiski muutunud nimede koostis. See asjaolu on tingitud ilmselt juhuslikkusest: kuna vana-eesti nimesid oli väga palju, siis mõnekümne- või sajanimelises katkendis on iga nime esinemine seotud teatava juhuslikkusega. Osa esimeses katkendis esinenud nimedest on kadunud, seevastu on juurde tulnud hulk uusi, näiteks Atsu, Jatsi, Ylu, Culsattu, Mante, Melcko, Vichtemas jt. Kristlikud nimed on püsinud enam-vähem vanas koosseisus. Vakuraamatu katkendis 1450.—1480. aastatel tehtud nimede sissekandeist on 27% kristlikud, 73% vana-eesti nimed. Seega edenes kristlike nimede sissetung mitmekümneaastase ajavahemiku jooksul võrdlemisi visalt.

Üle saja aasta hiljem lubab Poola 1599. aasta revisjon[30] taas saada ülevaate Helme piirkonnas elutsevate talupoegade nimedest. Silma torkab XVI sajandi lõpu kohta ootamatult suur muistse päritoluga nimede arv. Neid (Han, Ann, Hen, Kieryth, Kieryk, Meczkuk, Nepell, Tocz jt.) leidub 28 protsendil kõigist talupoegadest. Kahekordsetes eesnimedes aga tõuseb vana-eesti nimede erikaal 50 protsendini. Seega näivad 1520. aasta paiku (või mõnevõrra varem) veel 70 protsenti nimedest olevat olnud vana-eesti päritoluga.

---

[30] J. Jakubowski, J. Kordzikowski, Polska XVI wieku pod względem geograficzko-statystycznym. Źródła dziejowe; T. XIII, Inflanty, cz. I, Warszawa 1915.

Muistsete nimede erikaal on ootamatult suur ka mujal Lõuna-Eestis. Sama revisjoni andmete kohaselt esineb Tarvastu staarostkonnas vana-eesti nimesid (An, Han, Henn, Hić, Kies, Kope, Meco, Toss jt.) 17 protsendil talupoegadest. Kahekordsete eesnimede materjal (nendes esineb «paganlikke» nimesid 32 protsenti) lubab oletada, et veel XVI sajandi 20-ndatel aastatel kandsid üksnes pooled talupoegadest kristlikke nimesid. Veelgi rohkem kui Tarvastus on vana-eesti eesnimesid (An, Han, Ak, En, Hen, Jgal, Jurp, Kaup, Kiewart, Koss, Newell, Tonth, Toss, Tynk jt.) Viljandi staarostkonnas — tervelt 24 protsenti. Seevastu aga on kahekordsetes eesnimedes nende erikaal tunduvalt väiksem — ainult 28%, — järelikult 1520. aasta paiku võis muistsete eesnimede osa tõusta 44%-ni.

Mõnevõrra paremat pilti on meil võimalik saada Põltsamaa piirkonna kohta. Nimelt on siin peale eesnimede ja kahekordsete eesnimede säilinud ka rohkel arvul isanimesid. Kõigi nende hulgas on rohkesti vana-eesti nimesid (Ain, Azo, Dewnipoik, Ejtopoik, Han, An, Jmudt, Jetropoik, Hillo, Kier, Kokowsyn, Kondropoik, Lemich, Lillo, Lul, Newel, Reymo, Tocz, Wehm jt.), ehkki suhteliselt vähem kui lõuna pool. 1599. a. kandis «paganlikke» nimesid ligikaudu 8 protsenti talupoegadest, põlvkond tagasi, XVI sajandi 60-ndatel aastatel isanimede järgi otsustades, 12 protsenti ja sama sajandi 20-ndatel aastatel (kui osutub õigeks kahekordsete eesnimede tekkimine põhiliselt sellesse aega tagasi paigutada) — 48 protsenti. Laiuse kohta, kuna seal lisanimesid on säilinud äärmiselt vähe, saame andmeid ainult 1599. aasta kohta. Muistseid eesnimesid (Ani, Eno, Kaup, Wilp jt.) kannab seal kokku 11 protsenti talupoegadest.

Toodud andmed lubavad jälgida, kuidas toimus pühakutekultuse — ühe katoliku usu elemendi sissetung eesti talupoja vaimumaailma.

Näeme, et kristlike nimede levik eesti talupoegade hulgas oli maa eri osades erinev ja toimus seega ebaühtlaselt. XIV sajandil hoiavad talupojad arvatavasti veel kogu Eestis ülekaalukalt kinni oma esiisade uskumustest, näiteks Virumaal on vana-eesti nimede erikaal 94%. Kristlikud nimed näivad olevat üldiselt võidule pääsenud XV sajandi jooksul. Harjumaal näib see olevat sündinud kunagi XV sajandi 20-ndatel või 30-ndatel aastatel. Keskmiselt

XV sajandil ja XVI sajandi algul on paganlike nimede kandjaid 20% ümber. Järvamaal paistab, et kristlikud nimed saavutavad ülekaalu 1460.—1470. aastate ümber, Läänemaal koguni veidi hiljemgi — 1470.—1480. aastatel. Harjumaa «eesrindlikkust» kristlike nimede tarvituselevõtus tuleb ilmselt seletada järgmiste asjaoludega: 1) Harjumaa oli Jüriöö ülestõusu keskuseks ja sai ülestõusu mahasurumisel kõige enam kannatada; pärast ülestõusu mahasurumist tugevdati seal ilmselt administratiivset survet ellujäänud talupoegadele välise kristluse pealesurumiseks; 2) Harjumaal oli kõige suurem tolle aja ühe suurima linna — Tallinna mõju; linn oma uhkemate kirikutega avaldas suuremat mõju talupoja hingeelule, läbikäimine kristlaste-kaupmeeste ja -käsitöölistega mõjus samuti samas suunas; 3) Harjumaal oli feodaalide surve kõige tugevam; see tõukas, eriti pärast Jüriöö ülestõusu lüüasaamist, talupoegi abi otsima uue usu pühakutelt ja tasu ootama hauatagusest maailmast.

Hoopis visamalt näivad vana-eesti nimed säilinud olevat Lõuna-Eestis. Põltsamaa ja Viljandi piirkonnas toimus murrang kristlike nimede kasuks arvatavasti alles XVI sajandi algul. Tarvastus veelgi hiljem, vist alles 1520. aastate paiku. Kõige visamalt säilivad vana-eesti nimed Helme piirkonnas. 1450.—1480. aastatel (kui Põhja-Eestis kristlikud nimed olid juba haaranud või olid enda kätte haaramas domineerivat seisundit) on veel 73% nimesid paganlikud. Veel 1520. aastate paiku on 70% elanikest säilitanud vana-eesti nime ja XVI sajandi lõpul kannab ikka veel üle veerandi talupoegadest (28%) muistset nime. Võib-olla tuleb seda kõike seletada — vähemalt osaliselt — ordu suurema ükskõiksusega ristiusu aktiivsemas levitamises talurahva hulgas. Sellelaadseid süüdistusi ordu vastu esitati juba XIII sajandil. 1234. aastal ordule esitatud süüdistuspunktide hulgas, millele nõuti vastust, on ka järgmine punkt: «Samuti nõuame neidsamaseid vendi vastust andma paavstile 1000 oseringi üle, mida nad saarlastelt välja pressisid, lubamata neil takistamatult ristida, et nad (saarlased) ristiusku heidaksid, millise raha nad orduvendadele maksid, mida hinnatakse 500 margale.»[31]

---

31 H. Hildebrand, Livonica, vornehmlich aus dem 13. Jahrhundert, im Vaticanischen Archiv, Riga 1887, nr. 21.

Saavutanud ülekaalu paganlike nimede üle, tõrjuvad kristlikud nimed järgneva saja aasta jooksul vana-eesti nimed tegelikult välja. Pühakutekultus oli seega saavutanud võidu, kuid samal ajal andis talle endale hoobi luterlus. Teatavate iganditena elas aga pühakutekultus edasi ka pärast seda, kui protestantlus oli saavutanud meie maal ainuvalitseva seisundi.

Nimematerjali analüüs näitab veenvalt, et meie esivanemad panid üle kahesaja aasta visalt vastu neile vaenuliku ideoloogia — kristluse — sissetungile. Alles XV sajandist peale hakkasid üksikud ristiusu elemendid, eelkõige pühakutekultus, sisse tungima eestlaste vaimumaailma. Oli vaja seega mitut aastasada administratiivset ja ideoloogilist survet, enne kui eestlased hakkasid muutuma poolkristlasteks.

EESTI TALURAHVA EKSPLUATEERIMISEST KATOLIKU KIRIKU POOLT XV JA XVI SAJANDIL

A. Vahemetsa

Eesti talurahva ülestõusule (1343—1345) järgnenud perioodil kuni Liivi sõjani (1558—1583) kuulus katoliku kirikule Eesti alal peaaegu piiramatu poliitiline võim. Maa oli jaotatud katoliku kiriku üleeuroopalise süsteemi kahe lüli — Saksa ordu Liivimaa haru ja piiskoppide vahel. Teiste feodaalsete seisuste — linlaste ja mõisnike — poliitiline mõju kasvas küll pidevalt, kuid nad ei saavutanud kordagi püsivat poliitilist ülekaalu oma vaimulike senjooride üle.

Saksa ordu kujutas endast omapärast, rangelt aristokraatlikku vürstivõimu, mis oli minetanud oma puhtkirriklikud funktsioonid. Ordu võimukandjad ise ei täitnud religioosseid rituaale — selleks olid neil erilised vaimulikud isikud.[1] Riia peapiiskopkonda kuuluv Ermlandi piiskop Lukas kaebas 1496. aastal paavstile, et ordu on jätnud hooletusse vaimuliku elu, palvemajad on tühjaks jäänud, orduvendade jaoks kiriku poolt ellukutsutud hospidale ei leiduvat enam, Rooma kirikule ei osutavat ordu mingeid teeneid, vaid vastupidi — pööravat oma relvad vaimulike isikute vastu.[2]

Ja tõesti kestsid peaaegu kogu XV sajandi — kord ägedalt puhkedes, kord ajutiselt raugedes — ordu ja piiskoppide vahelised sõjalised kokkupõrked ülemvõimu pärast Liivimaal.

Ordu ilmlikustamine ja tema vastuolud Liivimaa piiskoppidega ei tähendanud seda, et ordu oleks seisnud väl-

1 L. Arbusow, Die Einführung der Reformation in Est-, Liv- und Kurland, Leipzig 1921, lk. 73.

2 Liv-, Est- und Kurländisches Urkundenbuch (edaspidi: UB), 2. sari, I, nr. 422.

jaspool katoliku kiriku feodaalset hierarhiat. Saksa ordu oli oma Roomas resideeriva prokuraatori kaudu otseselt allutatud paavstile[3] ja enamasti lahendati omavahelised nääklused piiskoppidega paavsti õukonnas. Seal aga kehtis põhimõte — «kellel on ja kes annab, see saab ja võidab». Niiviisi oli formuleeritud ordu diplomaatia põhisuund Roomas 1392. aastal. Paavst Martin V kohta (XV sajandi algul) kirjutas aga ordu esindaja, et see on ahne, ülbe ja rõhub neid, kelle üle ta võimu arvab omavat, rängemini kui ükski paavst enne teda ja kõik, mida tema ja ta õukond teeb, on alatus, ahnus, silmakirjalikkus ja ülbus. Sellest tegid ordupoliitikud praktilised järeldused: «Raha on siin kõikjal asjade läbiviimisel sõber ja abistaja ja kes rohkem annab, see saab ka rohkem õigust.» Samadele järeldustele tulid ka Liivimaa piiskopid. 1518. aastal meenutas Tartu piiskop oma Saaremaa ametivennale seoses läbirääkimistega paavsti juures: «Teie armulikkus teab ju küll, et vankrit tuleb korralikult määrida, kui hästi sõita tahetakse.»[4]

Kui oli tegemist katoliku kiriku põhieesmärkide teostamisega, ei tekkinud ordu ja piiskoppide vahel mingeid sõjalisi ega diplomaatilisi konflikte. Mõlemad tegutsesid ühesuguse agarusega «vastristitute» — eesti talupoegade — klassivõitluse mahasurumisel; mõlemad läksid täielikus üksmeeles sõjakäikudele katoliikliku ekspansiooni järgmise objekti — Venemaa vastu. 1504. aasta maapäeval deklareeris ordu koos kõigi teiste Liivimaa seisustega, et Moskva suurvürst on «Püha Rooma kiriku ja usu vaenlane ja vastane».[5] Samas võeti vastu ka otsus kuulutada 13. september kiriklikuks pühaks — kaks aastat tagasi sel päeval oli toimunud Smolino järve juures lahing Ordu ja Vene vägede vahel.[6] Selle aktiga fikseeriti veel kord ametlikult katoliku kiriku Vene-vastane suund Baltimaadel.

Saksa ordu kõrval olid tähtsamateks poliitilise võimu kandjateks Eesti alal Tartu ja Saare-Lääne piiskopid. Tallinna piiskop, kelle diötsees[7] asus täielikult ordu ter-

---

3 L. Arbusow, main. teos, lk. 1.
4 Sealsamas, lk. 7.
5 Akten und Rezesse der livländischen Ständetage (edaspidi: AR), III kd., nr. 29.
6 Sealsamas.
7 Diötsees — territoorium, millel kehtis piiskopi vaimulik võim.

ritooriumil, omas vaid kiriklikku võimu. Katoliku kiriku üldises hierarhilises süsteemis allusid Tartu ja Saare-Lääne piiskopid Riia peapiiskopile, kuna Tallinna piiskopi formaalseks süserääniks oli Lundi peapiiskop. Tegelikult moodustasid kõik Liivimaa piiskopid ühtse organisatsiooni. Seda tõestab asjaolu, et Tallinna piiskop ei võtnud osa 1425. aastal Lundis peetud kirikuprovintsi provintsiaalsinodist, võttis aga osa provintsiaalsinoditest Riias 1428. ja 1437. aastal.[8] Peale kuulumise katoliku kiriku poliitilisse süsteemi lülitusid Tartu ja Saare-Lääne piiskopid margikrahvidena Saksa Püha Rooma Keisririigi koosseisu.[9]

Olles oma piiskopliku stifti[10] territooriumidel kõrgema kohtu- ja sõjalise võimu kandjateks, püüdsid piiskopid valitseda täisvõimuliste vürstidena. Nad resideerisid uhketes lossides, pidasid alalisi sõjavägesid, saatsid välismaale kulukaid saatkondi. Piiskoppide kaudu pumpas paavst tohutuid summasid oma kassasse. Iga piiskop oli kohustatud ametisse astumisel tasuma paavstile ja kardinaalkolleegiumile nn. serviitsiumi, mille suurus Saare-Lääne piiskopil oli 11 700, Tartu piiskopil 4500 ja Tallinna piiskopil 2700 marka.[11] Kui arvestada, et Saare-Lääne piiskopkond vahetas piiskoppi ajavahemikus 1492—1530 neli korda, Tartu ajavahemikus 1485—1528 seitse ja Tallinn ajavahemikus 1493—1531 viis korda, siis tekib mõningane kujutlus sellest, milliseks rikkusealikaks paavstile oli Eesti.[12]

Kiriku hierarhilise redeli alumise astme, millega eesti talupoegadel tuli otseselt kokku puutuda, moodustasid kihelkonnavaimulikud (kerckherr, plebanus, recktor). Nad elasid enamasti kirikumõisas (wedeme, dos) ja teenindasid kihelkonna keskuses asuvat ristikirikut. Kirikuvaranduste valitsemine, kirikuhoonete korrashoid ning preest-

---

[8] E. O. Kuujo, Die rechtliche und wirtschaftliche Stellung der Pfarrkirchen in Alt-Livland. Suomalaisen Tiedeakatemian Toimituksia B 79, 2. Helsinki 1953, lk. 31.

[9] A. Transehe-Roseneck, Zur Geschichte des Lehenswesen in Livland. Mitteilungen aus der livländischen Geschichte (edaspidi Mitteilungen), Bd. 17, Riga 1903, lk. 9 jj.

[10] Stift — territoorium, millel piiskopil oli nii ilmlik kui vaimulik võim.

[11] 1 marga eest sai XVI sajandi alguses osta umbes 60—70 kg vilja.

[12] L. Arbusow, main. teos, lk. 5—6.

rite abistamine andamite sissenõudmisel oli kirikueestseisjate (provisores, kerckvormünder) ülesanne. Nendeks olid maal peaaegu eranditult mõisnikud, linnas enamasti raeliikmed.[13]

Kanoonilise õiguse järgi pidid kõik kirikute sissetulekud minema preestrite ja nende abiliste ülalpidamiseks, kirikute ja jumalateenistuste kaunistamiseks. Muidugi neelas kulukas katoliiklik jumalateenistus hinnaliste pühakupiltide ja brokaatrüüdega suuri summasid, kuid põhiline osa kirikute sissetulekutest läks vaimulike isiklikuks rikastumiseks. Preestrid olid tuntud oma prassiva ja luksusliku eluviisi poolest, mis äratas kadedust isegi ilmlikes feodaalides. 1513. aasta maapäeval kuulutasid mõisnikud, et nad on valmis kandma ohvreid jumala teenimise parandamiseks vaid sel juhul, kui pappide sohinaised nii rikkalikult pärlitesse, sametisse ja hõbeehetesse riietatult ringi ei käiks. Sellele vastas Riia peapiiskop, et Liivimaal olevat preestreid juba niigi vähe ja mittesakslastele — s. o. eestlastele ja lätlastele — jäävat seetõttu «Meie isa» palve ja teised usutunnistuse peatükid tihti õpetamata. Kui nüüd veel preestritel sohinaiste pidamine ära keelata, nõrgestaks see kristlust. Sellele vastasid mõisnikud, et neil ei olevat midagi sohinaiste pidamise vastu, nad soovivat vaid, et piirataks niisuguste ehete kandmist sohinaiste poolt, mida aulised ja rüütlisoost isikud kanda tavatsevad.[14]

Oma sissetulekuid suurendasid vaimulikud tihtilugu liigkasuvõtmisoperatsioonidega. Kuna liigkasuvõtmine oli katoliku kiriku poolt ametlikult keelatud, siis toimus see varjatult — laenaja tellis protsendi[15] katteks mõne palvuse. Kapitalid, mida kihelkonnapreestrid käsutasid, olid oma aja kohta küllaltki suured. Piiskop Kyveli visitatsiooniprotokollide andmeil oli näiteks 1519. aastal Püha kirikul raha 569 marka, millest 309 marka oli välja laenutatud.[16] Üldiselt võib täheldada kirikukapitalide suurenemist XV sajandi teisel poolel ja XVI sajandi alguses. Kui 1522. aastal kuulus Märjamaa kirikule 377 marka,[17] siis 1529.

[13] E. O. Kuujo, main. teos, lk. 165—193.
[14] AR III, nr. 54, p. 71—73.
[15] Keskajal oli tavaliseks laenuprotsendi määraks 6%.
[16] E. Blumfeldt, Saare-Lääne piiskopkonna visitatsiooniprotokolle a. 1519—1522, «Ajalooline Ajakiri» 1933, lk. 54—55.
[17] Sealsamas, lk. 116.

aastal juba 500 marka.[18] Keila kiriku arveraamatu alusel kasvas selle kiriku kapital 1477. aastast kuni 1503. aastani ligi kahekordseks.[19]

Kui preestrid laenasid raha põhiliselt mõisnikele ja linlastele, siis talupoegadelt said nad liigkasu (bate) peamiselt väljalaenutatud vilja ja kariloomade pealt. Nii olid talupojad 1480. aastal Keila kirikule võlgu 5 hobust ja ühe lehma.[20] Liigkasuvõtmise laiast levikust vaimulike hulgas annab tunnistust Saare-Lääne piiskopi 1519. aasta visitatsioonieeskiri. Selles tehakse visitaatoreile ülesandeks järele uurida, «kas preester on harjunud andma kellelegi kasu peale või talupoegadega äri ajama liigkasuvõtmisega».[21]

Tähtis koht kiriklikus organisatsioonis oli kasarmudistsipliinile allutatud kloostritel, kes täitsid kiriku politseikordonite osa. XVI sajandi alguseks tegutses Eesti territooriumil 10 kloostrit: tsistertslaste kloostrid Padisel, Kärknas, Tallinnas, Lihulas ja Tartus; frantsiskaanlaste omad — Tartus ja Viljandis; dominiiklaste omad — Tallinnas ja Tartus; augustiinlaste oma Pirital. 1508. aastal rajasid ordumeister ja Harju-Viru vasallid frantsiskaanlaste (minoriitide) kloostri Rakverre.[22] 8. septembril 1520. aastal võeti dominiiklaste ordu Leipzigi üldkoosolekul vastu vastrajatud ja Püha Annale pühendatud kloostrikonvent Narvas.[23] Käsitletaval perioodil olid suurima tähtsusega dominiiklaste ja frantsiskaanlaste rändmunkade kloostrid.

Linnades tungisid mungad otseselt linlaste tegevussfääri: nad ostsid üles kalu, vilja, maitseaineid, hobuseid jm. ning toimetasid edasi mõisnikele ja maapreestritele[24]. Maal maksustasid dominiiklased omavoliliselt talupoegi neile pealesurutud kiriklike teenuste eest.[25] Liigkasuvõt-

[18] Livländische Güterurkunden (edaspidi GU), II kd., nr. 483.

[19] P. Johansen, Keila kirikuvöörmündrite arveraamat 1472—1553. Tallinn 1926, lk. 4, 21—22, 25.

[20] Sealsamas, lk. 10—11.

[21] AR III, nr. 93, p. 33.

[22] L. Arbusow, main. teos, lk. 90.

[23] G. Walter-Wittenheim, Die Dominikaner in Livland im Mittelalter, Roma 1938, lk. 15.

[24] G. Hansen, Die ehemaligen Kirchen und Klöster Revals. Reval 1885, lk. 137; G. Walter-Wittenheim, main. teos, lk. 144—146.

[25] Vrd. A. Vassar, Katoliku kiriku reaktsioonilisest osast eesti rahva ajaloos. Religiooni ja ateismi ajaloost Eestis I, lk. 60.

mise alal võistlesid kloostrid edukalt teiste kirikutega. 1523. aastal oli isegi Tallinna tulevane bürgermeister Fritz Luckenback dominiiklastele võlgu 55 marka.[26]

Kust sai kirik oma tohutud sissetulekud? Kes pidas ülal preestrite, piiskoppide, munkade ja nende sulaste arvukat armeed?



Joonis 35. Joonis 16. sajandist.
Munk kloostrile kraami viimas

Katoliku kiriku sissetulekute põhiallikaks oli kiriku feodaalne maavaldus. Nii oli Saare-Lääne piiskopi valduses vakuraamatute andmeil mandriosas ja Hiiumaal 1135 adramaad talumaad umbes 1500 taluga. Peale selle oli piiskopil ulatuslikke maavaldusi Saaremaal, mille suuruse kohta pole kahjuks täpseid andmeid. Kogu piiskopi maavaldust valitsesid kaks stiftifoogti (eraldi mandri ja saarte jaoks) 13 ametkonna kaudu. Ametkondade keskuses olevate võimsate mõisate eesotsas seisid opmanid või junk-

[26] G. Walter-Wittenheim, main. teos, lk. 57.

rud.[27] Lisaks piiskopimaadele kuulus Saare-Lääne piiskopkonnas XVI sajandi alguses 470 adramaad toomkapiitli liikmeile.[28] Võiks märkida, et 1278. aastal oli paavsti poolt toomhärradele annetatud vaid 300 adramaa suurune maavaldus,[29] nii et vahepeal olid need vaimulikud võimukandjad oma maaomandit tunduvalt laiendanud.

Linnades asuvatel rändmunkade kloostritel ei olnud suuri maavaldusi; nende sissetulekud olid rajatud teistele faktoritele. Seevastu omasid kõik teised kloostrid laialdasi latifundiume. Vakuraamatu andmeil oli Lihula naistsistertslaste kloostril umbes 200 adramaad 300 taluga, kusjuures kloostri majanduslikuks keskuseks oli Läänemaal Kirbla kihelkonnas asetsev Kloostrimõis.[30] Padise kloostril oli 1565. a. vakuraamatu alusel 145 adratalu, 59 üksjalakohta, 110 vabadikku ja 65 sulast. Kloostri suurtest sissetulekutest annab tunnistust muuhulgas näiteks talupoegadelt laekunud põletis- ja tarbepuude aukartustäratav hulk: 1568. aastal laekus 2022½ sülda põletispuid, 529 ehituspalki, 2570 plangupuud, 237 koormat tarapuid ja 51 sälitist, 3,5 tündrit sütt.[31]

Täpsed andmed puuduvad Kärkna kloostri maavalduse kohta, kuid üksikute maavahetus- ja annetustehingute suurus lubab oletada terviku ulatust. 1254. aastal oli kloostril üks küla, 1282. aastal juba üks mõis ja 5 küla, 1295. aastal sai klooster juurde veel 2 küla.[32] 1411. aastal vahetas klooster orduga oma Alutaguses asuvad valdused (üks mõis ja 6 küla) Laiuse kihelkonnas asuvate valduste vastu, saades seejuures ordult kingitusena veel 61 adramaad.[33]

---

[27] F. Stackelberg, Der Landbesitz im Kreise Pernau zur Ordenzeit. Sitzungsberichte der Altertum forschenden Gesellschaft zu Pernau, VIII, Pernau 1926, lk. 181 jj.

[28] E. Blumfeldt, Läänemaa poliitiline ja halduslik jaotus keskajal. Koguteos Eesti, kd. 8., Tartu 1938, lk. 268—274.

[29] C. Schirren, Fünfundzwanzig Urkunden zur Geschichte Livlands im dreizehnten Jahrhundert. Dorpat 1866, nr. 19.

[30] E. Blumfeldt, main. teos, lk. 272; F. Stackelberg, main. teos, lk. 181.

[31] RAKA, f. 1, nim. A-1, s.-ü. 931 ja 934. Vt. H. Ligi, Eesti talurahva olukord ja klassivõitlus Liivi sõja algul (1558—1561). Dissertatsioon ajalooteaduste kandidaadi kraadi taotlemiseks, käsikiri Eesti NSV TA Keskraamatukogus. Tallinn 1958, lk. 84, 85, 104, 123.

[32] A. Gernet, Verfassungsgeschichte des Bisthums Dorpat bis zur Ausbildung der Landstände. Jurjew 1898, lk. 81—85.

[33] L. Stryk, Beiträge zur Geschichte der Rittergüter Livlands, I kd., Dorpat 1877, lk. 84.

1564. aastal kuulus kloostrile Liigvalla vakuses 70 talu kokku 83 adramaaga.[34]

Ka igale kihelkonnapreestrile oli ette nähtud teatud maaomand dotatsiooni näol. 1428. aasta Riia provintsiaalsinodi otsuses kaevati, et kõigil kirikutel pole veel maad ja et niisugune olukord nõuab parandamist.[35] XVI sajandiks on meil andmeid preestrite maaomandist kõikidest Eesti piiskopkondadest. Nii kinkis ordumeister 1495. aastal Rakvere kirikule 7 adramaad (1597. a. andmete järgi).[36] Samast Tallinna piiskopkonnast on säilinud andmeid Haljala, Hageri ja Viru-Jaagupi kirikhärrade maavalduse kohta.[37] Tartu piiskopkonnas oli ühe 1493. aastal välja antud läänikirja järgi Torma kirikul 2 adramaad.[38] Saare-Lääne piiskopkonnas oli Märjamaa preestril kaks küla ja nende külade talupoegi nimetati «kirikhärra talupoegadeks».[39] Vana-Pärnu Torma kirikule kinnitati 1537. aastal piiskopi poolt Pappsaare küla «kõigi talupoegade ja maaga, võsa- ja heinamaadega».[40]

Kiriku majandusliku võimu ulatus saab paremini mõistetavaks, kui me selgitame välja kirikliku maavalduse suhtelise suuruse ilmlike feodaalide maavaldusega võrreldes. Allikmaterjali nappus lubab siin teha üksnes kaudseid üldistusi ja sedagi vaid Eesti mõnede osade kohta. Nii näiteks võib Saare-Lääne piiskopkonna mandriosas hinnata läänistatud maade hulka umbes 1000 adramaale, samal ajal oli siin kiriku käes üle 1800 adramaa.[41] Suhteliselt väiksem osa maavaldusest kuulus kirikule Tartu ja Tallinna piiskopkonnas.

Oma maavalduse piirides olid piiskopid, toomhärrad, kloostrite abtid ja abtissid, preestrid ning vaimulikud täisvõimulisteks feodaalideks. Nad võistlesid edukalt ilmlike feodaalidega talupoegade maksimaalses ekspluateerimises.

---

34 H. Ligi, main. teos, lk. 47.

35 UB, 1. sari, VII, nr. 690, p. 16.

36 H. R. Paucker, Estlands Geistlichkeit in geordneter Zeit- und Reihefolge. Reval 1849, lk. 170; UB, 2. sari, I, nr. 102.

37 P. Johansen, Die Estlandliste des liber census Daniae. Kopenhagen-Reval 1933, lk. 208, 342, 344, 374, 558, 580; H. R. Paucker, main. teos, lk. 174, 190.

38 E. O. Kuujo, main. teos, lk. 43—44.

39 R. Winkler, Der estländische Landkirchenvisitator David Dubberch und seine Zeit (1584—1603). Reval 1909, lk. 44.

40 GU II, nr. 709.

41 E. Blumfeldt, main. teos, lk. 272—273.

Seoses talupoegade ekspluateerimise üldise tugevnemisega XV sajandi teisel ja XVI sajandi esimesel poolel võime jälgida seda protsessi ka kirikumõisates. Nende sajandite vahetusel oli teorent Eesti alal muutumas, kohati aga juba muutunudki tähtsamaks feodaalse rendi vormiks. Piiskopimõisates tuli talupoegadel teha keskmiselt 1—2 rakmepäeva nädalas mõisaväljadel: Padise kloostris 2, Lihula kloostris ½ päeva nädalas.[42] Olgu mainitud, et esimene teade eesti talupoegade teoorjuse kohta pärineb just kirikuvürsti valdusest: 1284. aastal kohustati iga ühe adramaa suurust Läänemaa talu härgade ja rakmetega kündma piiskopile kuuluvaid põlde 1 päev aastas ja lõikama vilja 2 päeva aastas.[43]

Kuigi käsiteldaval perioodil toimus teokoormiste pidev tõus, ei toonud see kaasa feodaalse rendise teiste liikide vähenemist. Rahaliste maksude ja naturaalandamite nominaalsuurus jäi enam-vähem muutumatuks.[44] Kõrvuti selle üldise tendentsiga võib märgata raharendi suhtelist tõusu piiskoppide valdustes. Nii maksis Saare-Lääne piiskopile kuuluva Koonga ametkonna neljast külast koosnev Kureselja vakus sügiseseks maksuterminiks — sügisvakuseks — 1512. aastal 35 marka 12 killingit, 1515. aastal — 43 marka 12 killingit, 1518. aastal — 52,5 marka, 1534. aastal — 79 marka 16 killingit.[45] Ehkki sel perioodil on täheldatav viljahindade üldine tõus — 1506.—1515. aastate hinnad olid 1525. aasta keskmistest hindadest 1,5 korda madalamad[46] — on meil antud vakuses siiski tegemist raharendi absoluutväärtuse suurenemisega. Selle kinnituseks olgu veel öeldud, et talupojad pidid müüma vilja otse oma isandale, s. t. piiskopile. Viimane ei tarvitsenud aga talupoegadega kaubeldes arvestada hindade tõusu linnaturul.

Parema ettekujutuse saamiseks talupoegade feodaalse ekspluateerimise ulatusest kirikule kuuluval maavaldusel vaatleme, kui palju pidi kloostrile maksma keskmise suurusega talu. Vakuraamatu andmeil olid näiteks Määra

---

42 H. Ligi, main. teos, lk. 27.
43 UB, 1. sari, I kd., nr. 490.
44 H. Ligi, main. teos, lk. 199.
45 F. Stackelberg, main. teos, lk. 213—224, 281—282.
46 G. Mickwitz, Aus Revaler Handelsbücher. Societas Scientarum Fennico, commendationes Humanitarum Litterarum IX, 8, Helsingfors 1938, diagr. I ja II.

küla Achtama Matzi talu kohustused Padise kloostri vastu peale teokoormise 1565. aastal järgmised:

a) rahas: 1 mark suvevakuraha, 1 mark talvevakuraha, 6 killingit sulaseraha, 2 killingit vasikaraha ning 30 killingit viie väljalunastatud teopäeva eest; seega maksis talu Padise kloostrile rahas 3 marka ja 2 killingit;

b) loonuses: kümnisena 9 (tallinna) vakka 2 külimittu rukkeid[47], 7 vakka 1 külimit otri, 3 vakka 2 külimittu kaeru, 4 külimittu tatraid, 2 külimittu piiskopirukkeid ja 1 külimit sõjaratsukaera (kokku 23 tallinna vakka vilja); 2 naela humalaid, 1 nael mett, 2 kana, 2 muna, 1 nael linast lõnga, 1 koorem kirmeseheinu, 2 koormat lambaheinu, ½ koormat sõjaratsuheinu, 15 kubu adramaaõlgi, 3 tündrit sütt, 9 sülda lossipuid, 3 sülda kambripuid, 4 sülda õuepuid, 3 sülda rehepuid, 2 palki, 1 saetud puu, 10 plangupuud, 2 koormat taralatte ja aiateibaid. Lisaks tuli talul oma kulul välja panna osa vakulauaandameist. Kõik need koormised moodustasid umbes poole kõikidest talu sissetulekutest.[48]

Ekspluateerimise pidev tõus polnud võimalik ilma talupoegade pärisorjastamiseta, neilt põhiliste vabaduste ja õiguste röövimiseta, ilma mittemajandusliku sunniaparaadita. Kiriku tähtsaim ülesanne talurahva pärisorjastamisel oli ideoloogiline mõjutamine: sundida talupoegi alandlikkusele ja kuulekusele, hirmutada neid põrgupiinadega vastuhakkude eest ja meelitada lunastusega «hauataguses elus» vagura allumise korral oma isandaile. Kuid kirik ei piirdunud ainult ideoloogilise mõjutamisega. Talupoegade põgenemise takistamiseks vaimulike valdustest seati 1504. aastal Saaremaa talurahva määrusega sisse erilised vaimulikud haagikohtunikud (geystlyke hakenrychter), kelledel oli kaasistujaiks veel kaks vaimulikku.[49] Kiriku huvitatust talupoegade kohtulikust jälitamisest suurendas ka see asjaolu, et kirikule langes üks kolmandik kõigist kohtutrahvidest. Seda kinnitab esimese eestikeelse talu-

---

47 XVI sajandil kehtiv viljamõõtude süsteem oli järgmine:
1 sälitis = 12 laevanaela e. punda e. kaalu;
1 laevanael = 6 tallinna vakka = 5 saare-lääne vakka = 4 riia vakka;
1 tallinna vakk = 3 tallinna külimittu;
1 saare-lääne vakk = 6 saare-lääne külimittu.

48 H. Ligi, main. teos, lk. 203—204.

49 AR III, nr. 27, p. 10—11.

rahvaõiguse 6. paragrahv, mis kõlas järgmiselt: «Nuchtlusest sap se isandt üx kolmass ossa, ninck üx ossa see kirck, ninck kolmass ossa se kess kaiwap.»[50]

Eespool käsitlesime kiriku sissetulekuid, mille aluseks oli kiriku maavaldus. Need moodustavad vaid osa kiriku üldtulust. Lisaks oma talupoegade julmale ekspluateerimisele nõudis kirik kümnist ka kõikidelt ilmlikele feodaalidele kuuluvatelt talupoegadelt. Kanoonilise õiguse järgi oli kirikukümnis mõeldud annetusena preestri ja kirikuteenrite ülalpidamiseks. Tegelikult pidid talupojad tooma kirikule iga aasta vilja, küttepuid, heina jm. majapidamistarbeid ning sularaha sellisel hulgal, mis ületas kaugelt vaimulike endi vajadused.

Kiriklikud maksud jagunesid mitmesse alaliiki olenevalt selle sissenõudmise viisist, vaimulikust, kellele maks otseselt läks, maksjate kuuluvusest ühte või teise talupoegade kategooriasse jne.

Enamikes Eesti osades käisid preestrid ise kirikurendist sisse nõudmas. Nii oli võimalik paremini jälgida maksu laekumist ja vajaduse korral avaldada vahetut survet. Sellisel juhul nimetati kirikumakse enamasti «kirikhärra maksuks» (kerckhern gerechtigkeit)[51], kuid esines ka teisi nimetusi — «kihelkonnavili», «kohustus»[52]. Kullamaa kirikukihelkonnas näis see maks laekuvat kaeras «waimutkara» («vaimude kaer») nimetuse all. Ajalooteadlase H. Ligi arvates loeti «vaimuks» iga koguduseliiget pärast esmakordset pihilevõtmist, s. t. alates 14. eluaastast[53]. Et meil siin on tegemist preestrite endi poolt sissenõutava maksuga, ilmneb Harju-Viru vasallkonna ja Tallinna piiskopi kokkuleppest aastast 1508. Selles dokumendis tehakse selget vahet mõisnikele kuuluva kümnise ja kirikhärradele antava «maksu» vahel.[54]

Saare-Lääne piiskopkonnas oli «kirikhärra maksu» sissenõudmisviisi märkimiseks tarvitusel spetsiaalne alamsaksakeelne väljendus «capper riden». See tähendas, et preester sõitis suure kaaskonnaga makse koguma. Igas vakusekeskuses toimusid mõisnike eeskujul söökide ja joo-

---

50 L. Arbusow, Die altlivländischen Bauerrechte, Mitteilungen, kd. 23, Riga 1924—26, lk. 70.
51 UB, 1. sari, kd. 4., nr. 1828; E. O. Kuujo, main. teos, lk. 117.
52 AR III, nr. 117, p. 6 (kerspell korn), nr. 106, p. 5 (plycht).
53 H. Ligi, main. teos, lk. 211.
54 AR III, nr. 44, p. 4.

kidega vakupeod.[55] Preestrite ja ta abiliste kostitamine oli talupoegadele kurnavaks lisakoormuseks; isegi piiskop Kyvel manitses preestreid 1518. aastal: «Kui kirikhärra oma vakust peab, ei tohi ta kedagi võõrast kaasa võtta vaeseid talupoegi kahjustama, vaid selle, mis õlust ja leivast üle jääb, peavad talupojad saama.»[56]

Osa preestreid sai kirikurendise siiski eraldisena mõisniku poolt sissenõutud kümnisest. Sellisel juhul kandis see nimetust «kümnise kümnis» (decima decimorum) või «aidavili» (castencorn)[57]. Et see maks laekus mõisniku kaudu, see selgub Tartu piiskopkonna vasallide Tiesenhausenite päranduslepingust 1494. aastast — igale lepinguosalisele tehakse ülesandeks anda kirikhärrale aidavilja vastava pärandiosa järgi.[58] Selline maksustamisviis oli kirikule eelistatavam siis, kui preestril ei olnud kihelkonna suuruse tõttu või mõnel muul põhjusel ise võimalik maksu koguda. Ka sai kirik sel viisil mõisates väljakujunenud maksude sissenõudmise süsteemi oma teenistusse rakendada.

Kirikurendise preestritele laekuva osa suuruse kohta on meil reformatsioonieelsest perioodist suhteliselt vähe andmeid. Kullamaa kihelkonna vaimulik nõudis preestriviljana 1524.—1532. aastal igalt adramaalt keskmiselt 2 külimittu otra, 2 külimittu kaera ning 2 külimittu rukist, kuid esines ka nõudmisi 7 külimitule odrale, 1 külimitule kaerale ning 1 külimitule rukkile.[59]

Rohkem andmeid on säilinud XVI sajandi lõpust. Kuigi preestrite asemele on nüüd astunud protestantlikud pastorid, ei ole kirikliku ekspluateerimise pilt muutunud — reformatsioon säilitas täielikult kirikumaksu endise süsteemi.[60] Nii maksid David Dubberchi kirikuvisitatsiooni (1593—1596) andmeil Martna ja Karuse kihelkonna talupojad 1 adramaalt 1 vaka vilja, Sootaguse, Kadrina, Lüga-

[55] E. Blumfeldt, Saare-Lääne piiskopkonna visitatsiooniprotokolle, lk. 163; L. Arbusow, main. teos, lk. 48; A. Korhonen, Vakkalaitos, Historialisia tutkimuksia, VI nide, Helsinki 1923, lk. 163—164, 199.

[56] AR III, nr. 84, p. 12.

[57] UB, 1. sari, IX, nr. 131, p. 1 (decimam decimarum, videlicet castencorn, vulgariter dictam).

[58] GU I, nr. 628.

[59] Tallinna Linna ja Harju Rajooni Riiklik Arhiiv (edaspidi: TLA), f. 230, nim. a, s.-ü. Bm-23.

[60] A. Gernet, Geschichte und System des bäuerlichen Agrarrechts in Estland, Reval 1902, lk. 27, 74.

nuse ja Viru-Jaagupi talupojad — 3 vakka vilja. Viimases kihelkonnas maksis iga talupoeg lisaks veel 1 kana ja 1 koonla lina.[61] Käina kihelkonnas nõuti 1571. aastal peale vilja 1 adramaalt veel koorem heinu ja 4 penni «palveraha». Üksjalad ja vabadikud maksid kogu kirikliku rendise rahas — 4 killingit ühelt hingelt.[62] Selline vaesemate talupoegade maksustamine näib olevat omane mitte üksnes Käina kihelkonnale, vaid kogu Eestile. 1521. aasta Liivimaa prelaatidepäeva retsessiga määrati kindlaks, et kõik vabadikud ja sulased peavad tasuma igaks kevadiseks vakuseks kiriku hoiukasti 1 killingi. Nimetatud summa oli ametlikult ette nähtud kiriku sisseseade korrastamiseks.

Andmeid rahalise kirikumaksu olemasolu kohta leidub ajalooallikais veel varasemast perioodist. Kirikule makstava «peapenni» (houetpenning) olemasolust viljarendise kõrval kuuleme ordu alalt juba XV sajandist. 1455. aastal, kui Keila kihelkonna uus vikariaat loodi, korraldas ordumeister Johan von Mengede «peapenni» tõstmise 1,5 pennilt 2,5 pennile. Omapärase joonena selle maksu jaotamisel ilmnes asjaolu, et jaotuse aluseks ei olnud mitte maa, vaid inimesed, kusjuures ei tehtud vahet adratalupereemeeste ning teiste talupere (gesinde) liikmete vahel.[63]

Kui palju said siis kirikhärrad oma kihelkonna talupoegadelt keskmiselt majapidamistarbeid ja raha? Andmed XVI sajandi teisest poolest lubavad anda mõninga ülevaate talupoegadelt vaimulikele laekuva rendise üldhulga kohta. Nii sai Käina kihelkonna kirikhärra 1571. aastal tema kogudusse kuuluvailt talupoegadelt kokku raha 13 marka ja 28 killingit, rukist ja otra kumbagi 1 sälitis 8 puuda ja 3,5 vakka, heinu 97 koormat. Veelgi mitmekesisemad olid andamid kirikule Pühalepa kihelkonnas. Siin maksid talupojad rahas 19 marka ja 18 killingit, rukist andsid nad 2 sälitist ja 2 vakka, otra 1 sälitise 2 puuda ja 1 vaka, lisaks sellele 14 kana, 1000 kuivatatud silku, ½ tünni võid, 31 tükki juustu ja 42 küünalt.[64]

Tuleb arvestada, et peale kirikumaksude said vaimuli-

[61] R. Winkler, Der estländische Landkirchenvisitator David Dubberch, lk. 24, 26, 29—32, 40—42.
[62] E. O. Kuujo, main. teos. lk. 120—121.
[63] Sealsamas, lk. 135.
[64] Sealsamas, lk. 120—121.

kud sissetulekuid kirikumõisatest ja mitmetest muudest allikatest, millest veel alljärgnevas. Näiteks töötasid juba mainitud Käina kiriku majandis iga päev 7 kirikutalupoega.[65]

Teisest küljest tuleb silmas pidada, et mitte kõik kirikule laekuvad maksud ei läinud kihelkonna vaimulike käsutusse. Alates XIII sajandist pidid eesti talupojad tasuma piiskopile nn. sünodaalvilja. Tallinna piiskopkonnas nimetati seda maksu ka «saateviljaks» (szentkorn), kuna see algselt oli ette nähtud piiskopi ja ta saatjaskonna ülalpidamiseks visitatsioonidel.[66] Taani kuningas määras 1242. aastal sünodaalvilja koguse kindlaks järgmiselt: Tallinna piiskop pidi saama iga 20 adramaa pealt 1 talendi (punna) rukist ja 1 talendi otri.[67] 1259. aastal leppis Tallinna piiskop vasallidega kokku, et talle antakse aastas igalt adramaalt 2 külimittu rukist.[68] See kehtis Harju-Virumaal ka XVI sajandil.[69] Tartu piiskop sai kahe adramaa pealt ühe külimitu rukist, neljalt adramaalt 1 külimitu nisu, igalt adramaalt 1 külimitu linnaseid ja 1 külimitu kaera, kahelt adramaalt 1 kana ja kahekümnelt adramaalt koorma heinu.[70] Et see maks lasus talupoegade õlgadel ja et seda ei arvatud maha vasallidele laekuvast kümnisest, selgub XIV sajandist säilinud vakuraamatukatkendist. Seal on korduvalt talupoegade maksuvõlgade hulgas nimetatud sünodaalvilja.[71] Et see maks ei kuulunud eespool iseloomustatud «aidavilja» ega «kirikhärra maksu» hulka, seda tõendab Padise kloostri talupoegade feodaalse rendise koosseis. Kuna mungad olid kloostritalupoegadele ka hingekarjasteks, siis ei pidanud nad tasuma erimaksu kihelkonnavaimuliku ülalpidamiseks. Küll aga maksid kloostritalupojad 2 külimittu piiskopirukkeid.[72]

Huvitav on märkida, et külaväljast eraldi asetsevaid põlde (wuste haken) omavad sepad, kingsepad, möldrid ja vabatalupidajad ei olnud kohustatud maksma ei «kirik-

65 E. O. Kuujo, main. teos, lk. 120.
66 AR III, nr. 44, p. 4.
67 UB, 1. sari, I, nr. 172.
68 Sealsamas, nr. 337.
69 AR III, nr. 44, p. 3.
70 UB, 1. sari, I, nr. 173.
71 P. Johansen, Beiträge zur älteren estnischen Agrargeschichte. Beiträge zur Kunde Estlands XIII, 1928, lk. 148—155.
72 H. Ligi, main. teos, lk. 203—204.

härra maksu» ega «saatevilja» piiskopile.[73] Vabatalupoegade kohustus kiriku vastu seisnes enamasti ühekordses suures kingituses. Nii andsid Kullamaa kihelkonna mõldrid preestrile aastas 1 singi ja saia.[74] Sellise maksusoodustuse üheks põhjuseks võis olla kiriku püüe kindlustada endale jõukamate talupoegade heatahtlikkust, millele saaks toetuda talupoegade laiade hulkade vaimsel pimestamisel ja majanduslikul ekspluateerimisel. Teisalt on andmeid, kuidas kupjad, vardjad ja teised feodaalide käsikud aitasid ka kirikhärrasid maksude kokkukogumisel. Nii toimus Saare-Lääne piiskopkonna piiskopimaksuna kehtiva «sünodaalraha» sissenõudmine kubjaste vahendusel.[75] Pühalepa kihelkonna külavardjate ülesanne oli koguda igast vakusest kirikhärrale 10 killingit, 2 kana ja 6 küünalt.[76]

Kirik ei nõudnud talupoegadelt mitte ainult valmisprodukte, vaid ka nende tööjõudu. Üheks kurnavamaks kohustuseks eesti talupoegadele oli kirikute ehitamine. Juba XIII sajandil nõuti koos sunniviisilise ristiusustamisega «vastristitutelt» «jumalakodade» rajamist. Kuna talurahva ülestõusude ajal kirikud harilikult hävitati, tuli neid korduvalt taastada. Kui palju kirikuid talupoegade poolt XIII—XVI sajandil üldse ehitati, selle kohta puuduvad päris täpsed andmed. Taani hindamisraamatu järgi oli Harju-Virumaal juba 1240. aastal 12 kirikut, peale selle Toomkirik Tallinnas.[77] XIII—XIV sajandi jooksul ehitati mõlemas maakonnas veel 9 kirikut.[78] XVI sajandi alguseks oli siin kihelkonnakirikute arv tõusnud 34-ni.[79] Lisaks kihelkonnakirikuile oli mõisates, kloostrites või lihtsalt teede ääres terve hulk väiksemaid kirikuid ja kabeleid. Kõik need olid ehitatud talupoegade tööjõuga. Vastumeelselt täitsid talupojad seda ränka sundkohustust.[80]

Talupojad pidid preestritele ehitama ka elamud ja

---

73 UB, I. sari, I, nr. 467; ibid. IV, nr. 1824; AR III, nr. 44, p. 3.
74 TLA, f. 230, nim. a, s.-ü. Bm-23.
75 F. Stackelberg, Das älterte Wackenbuch..., lk. 99—100, 114, 135.
76 E. O. Kuujo, main. teos, lk. 120—121.
77 P. Johansen, Die Estlandliste des liber census Daniae, Kopenhagen-Reval 1933, lk. 193.
78 Sealsamas, lk. 211.
79 L. Arbusow, main. teos, lk. 43.
80 Vrd. Livländisches Reimschronik, hrsg. L. Meyer. Paderborn 1876, 1405—1412.

majapidamishooned. Nii näiteks tuli talupoegadel Kullamaa uue preestri Johannes Delowi ametisseastumisel 1524. aastal ümbruskonna mõisnike juhtimisel ehitada ja korras hoida preestri elumaja, rehealune, rehetuba, saun, juurvilja- ja tapuaed.[81]

Kuigi iga kirikumõisa juurde kuulus teatav arv talupoegi, kes tegid kirikule tegu, tahtsid preestrid oma põldudel tööle rakendada kõik nende kogudusse kuuluvad talupidajad. 1518. aastal näiteks kohustas Saare-Lääne piiskop Johannes Kyvel oma eeskirjades kihelkonnapreestreile ja kirikueestseisjale talupoegi «vana tava järgi kirikhärradele tööd tegema». Edasi on neis eeskirjades loetletud kõiki põhilisi põllutöö liike: sõnnikuvedu, viljalõikust jt., kusjuures on jäetud iga preestri suvaks määrata, kui palju talupoegade tööjõudu ta konkreetselt vajab. Töötasuks oli kirikhärra kohustatud talupoegadele andma vaid tõrre õlut ja süüa.[82] Tallinna Jaani seegi vakuraamatus nimetati selliseid teopäevi «palvetööks» ehk «palvepäevadeks» (biddendes arbeit, bedeldage).[83]

Kirikumaksude tõstmine ja kiriklike teokoormiste suurenemine feodaalse ekspluateerimise üldise intensiivistumise taustal XV ja XVI sajandil ruineeris talupoegi niivõrd, et isegi piiskopid muutusid rahutuks. Piiskop Kyvel manitses juba mainitud 1518. aasta eeskirjas kirikhärrasid, et nad «vaestele inimestele mingeid uusi koormusi ega erakorralist renti peale ei paneks, kui selleks õige aeg ega talupoegadel küllalt varasid pole».[84]

Sellise «piiskopliku hoolitsuse» silmakirjalikkus selgub aga kohe, kui vaatleme 1521. aasta prelaatidepäeva otsuseid. See Liivimaa kõrgemate kiriku võimukandjate kogu, millest ka piiskop Kyvel osa võttis, seadis sisse uue ülemaalise rahalise kirikumaksu: 1 killing igalt lääniomanikele sissetulnud margalt.[85] Sisuliselt on meil siin tegemist talupoegade ekspluateerimise uue tugevnemisega, sest vaevalt on usutav, et mõisnikud olid nõus oma sissetulekuid kiriku arvel vähendama. Ka selle maksu nõudsid nad sisse oma talupoegadelt.

---

81 TLA, f. 230, nim. a, s.-ü. Bm-23, lk. 210, 216.
82 AR III, nr. 84, p. 11.
83 P. Johansen, Vanem Tallinna Jaani haigemaja vakuraamat 1435—1507. Tallinn 1925, lk. 71—73.
84 AR III, nr. 84, p. 7.
85 Sealsamas, nr. 116, p. 12.

Eelnevalt näeme ka, et piiskopid püüdsid teha mõisnikke otseselt huvitatuks kirikurendise laekumisest. Selline tava näis valitsevat üldiselt kogu Liivimaal. 1494. a. kirjutas Saksa ordu kõrgmeister Riia peapiiskopile: «Kihelkonnapreestritele antava kümnise suhtes tuleb talitada vana kiiduväärse tava järgi ja nii, nagu prelaatide poolt ette pandud. Kus vaene mees oma preestrile õigeks ajaks maksu ehk kümnist ei anna, seal peab enne, et vaest meest mitte tööde tegemata jätmise tõttu puudusesse ajada, tema isandale kaebama ja paluma abi äramaksmiseks.» Kui aga mõisnik keeldub talupoja kirikurendist oma käest välja maksmast, siis võib kihelkonnapreester «talupoega vaimuliku õigusega sundida».[86] Kirjast ei selgu, milliste konkreetsete vahenditega toimus maksujõuetutelt talupoegadelt kirikurendise väljapressimine, kuid vihje talupoja võimetusele pärast karistuse kandmist oma töid jätkata võimaldab järeldada, et siin oli tegemist peksu või vangistusega.

Talupojad olid sunnitud maksma kirikurendist ka siis, kui kihelkonnas polnudki vaimulikku. Näiteks oli Märjamaa kogudus 1543. aastal ilma vaimulikuta; ometi laskis piiskop koguduse mõisnikel kirikukohustused talupoegadelt sisse nõuda, et neid säilitada kuni piiskopi järgneva korralduseni.[87]

Eelnevalt käsitlesime talupoegade regulaarseid kiriklikke kohustusi. Neile lisandus terve hulk juhuslikku iseloomuga erakordseid väljaminekuid kiriku heaks. Vaimulikud püüdsid teha maksuliseks kõik sündimise, abiellumise ja suremisega seotud kiriklikud talitused, s. t. ristimise, laulatuse ja viimse võidmise. Nende talituste maksuliseks tegemise eelduseks pidi olema nende eelnev kohustuslikkus. Selle saavutamiseks oli kiriklikest sakramentidest keeldumise eest ette nähtud kõrged karistused. Nii kohustati 1522. aastal Saaremaa aadlike maapäeva otsusega kõiki kirikueestseisjaid seadma kirikuaedadesse üles peksupostid, et sundida talupoegi peksuga kiriklikult abiellu ma.[88]

Simoonia, nagu nimetatakse kirikusakramentidega kauplemist, suurest levikust Liivimaal kuuleme Riia 1428.

---

86 UB, 2. sari, I, nr. 42.
87 E. O. Kuujo, main. teos, lk. 132.
88 AR III, nr. 118, p. 4.

aasta provintsiaalkontsiili otsustest. Nendes märgitakse, et ahned preestrid keelduvad andmast koguduseliikmeile sakramente ilma eelneva annetamiseta.[89] Selline kirikutalituste maksuliseks tegemine omakorda tõukas eesti ja läti talupoegi järgima muistse usundiga seotud kombeid. Sama kontsiili statuudiga ähvardatakse simooniaharrastajaid kirikuvandega.[90] Et sellel keelul mingit tõhusat mõju ei olnud, seda näitab nende keeldude hilisem kordamine. Saare-Lääne piiskop Johan III Orgas, keelates 1505. a. sinodaalstatuudiga sakramentide eest maksu võtmise, nentis, et «simoonia katk ähvardab oma suurusega võita teisi haigusi».[91]

Simoonia ulatuse kohta Saare-Lääne piiskopkonnas annavad head materjali piiskop Kyveli visitatsiooniprotokollid 1519.—1522. aastast. Kaarma kihelkonnas olid sisse seatud järgmised taksid kristlike sakramentide eest: pihi kuulamise eest — 6 ferdingit, matmise eest — härg või lehm. Üldse viitasid Kaarma talupojad 25 juhule, kus neil tuli ohverdada kariloom matmissakramendi eest.[92] Ühel talupojal oli kirikhärra Johannes Holste koguni vägivaldselt kirikaia ees surnuvankrilt härja eest rakendanud.[93] Kaarma talupojad iseloomustasid oma preestrit kui «tuntud kaupmeest ja liigkasuvõtjat».[94] See preester pettis talupoegi viljamõõtmisel ja võttis tõlgimaksu ilma tõlki pidamata. Kui Johannes Holste kaubanduslikel eesmärkidel üheksaks nädalaks Preisimaale reisis, siis olid 7 hauda surnuaial laipadega lahti seisnud, mille tagajärjel kohutava haisu tõttu keegi kirikule läheneda ei saanud.[95]

Preester Holste kuriteod olid nii suured, et piiskop oli sunnitud ta ametist vallandama, mis oli ilmselt erandlik juhtum Liivimaa katoliku kiriku praktikas. Enamasti piirduti vaid üldsõnaliste manitsustega, mis midagi ei tähendanud. 1550. aastal näiteks kirjutas Saare-Lääne piiskop Münchhausen Valjala kirikhärrale, et see ei tohiks vaeste inimeste majadest vägivallaga kiriklikke andameid välja vedada ja viimaseid täielikku puudusesse jätta. Ta peaks

89 UB, 1. sari, VII, nr. 690, p. 36.
90 Sealsamas.
91 Sealsamas, 2. sari, II, nr. 781.
92 E. Blumfeldt, main. teos, lk. 162.
93 Sealsamas, lk. 163.
94 Sealsamas, lk. 161.
95 Sealsamas, lk. 163.

mõõtu pidama ja ikalduste õnnetust arvesse võtma, nagu seda piiskop ise teeb.[96]

Kui ka kiriku kõrgemad organid sõnades vahel astusid välja vägivaldse annetuste väljapressimise vastu kirikhärrade poolt, kiitis katoliku kirik põhimõtteliselt heaks igasugused annetused kirikule. Sama 1428. aasta provintsiaalkontsiili statuut, mis keelas andamite võtmise enne sakramente, nimetas «kiiduväärseks kombeks» ohverdamist pärast sakramendijagamist.[97] Saare-Lääne piiskop Kyveli 1518. aasta eeskirjad nägid ette preestrite ja kirikueestseisjate vaheliste tülide vältimiseks ohvriannetuste täpset jaotamist preestrite ja kirikueestseisjate vahel. Raha, mis altarile asetati, pidi minema preestrile; pühakupiltide ette pandud vaha, küünlad ja hõbe läks eestseisjale kiriku kulutuste katteks, kirikupühadel «ohvrilauale» («hillich bred») kogutud ohvrid olid ette nähtud kiriku ehitamise kapitaliks (fabrica ecclesiae). Kõik ohverdatud kariloomad läksid jagamatult preestritele.[98]

Kui palju kõrgemate vaimulike manitsused vilja kandsid, seda demonstreerivad ilmekalt David Dubberchi kirikuvisitatsiooni andmed XVI sajandi lõpust. Saare-Läänemaal, kus omal ajal, 1505. aastal, katoliiklik piiskop Johan III Orgas oli keelanud matuste eest maksu võtmise, kuna muidu vaesed talupojad oma surnud põllule matvat,[99] lokkas nüüd juba luteriusu pastorite hulgas kõige ohjeldamatum hangeldamine kiriklike teenustega. 1592. aastal pidid Saaremaa talupojad «vana tava järgi» andma kirikule taluperemehe matmise eest noore härja, perenaise matmise eest noore lehma, perepoja «muldasängitamine» maksis siku ja peretütre — ühe lamba.[100]

Talurahvast koorisid ka nn. kerjusmungad, eriti dominikaanlased. Nende tegevusele õige hinnangu andmine on seda tähtsam, et kodanlikus ajalookirjanduses on püütud näidata, nagu oleksid kerjusmungad eestlastele «oma askeetliku eluviisi jutlustamise ja lihtsa käitumisega ... lähedaseks saanud».[101]

96 C. Schirren, Bischof Johann von Münchhausen. Baltische Monatschrift, kd. XXVIII, lk. 23.

97 UB, 1. sari, VII, nr. 690, p. 36.

98 AR III, nr. 84, p. 1—3.

99 UB, 2. sari, II, nr. 781.

100 R. Winkler, main. teos, lk. 18, 32, 37, 40—41.

101 Eesti ajalugu, II kd., Tartu 1937, lk. 355—359; O. Sild, Eesti kirikulugu, Tartu 1938, lk. 66—68, 80.

Dominikaanlased tungisid oma kantavate altaritega kõige kaugematesse maanurkadesse, pidasid jumalateenistusi talude väravate ees, küünides jm., ristisid ja matsid, kutsudes oma tegevusega, mis muidugi ei toimunud ilma vastava tasuta, kohalikes preestrites esile kadedust. 1510. aasta paiku puhkes kihelkonnavaimulike ja dominikaanlaste vahel tüli, mis kandus kuni paavstini.[102] Tänu säilinud vastastikustele kaebekirjadele on meie käsutuses materjal, mis küllalt hästi paljastab dominikaanlaste röövtegusid.[103] Tüli üheks tähtsamaks küsimuseks oli kihelkonnavaimulike nõudmine, et preestrid saaksid endale ühe neljandiku kloostrisurnuaiale maetute matmistasust.[104] Siinjuures selgub, et suure osa surnuist olid mungad vägivaldselt oma valdusse haaranud.[105] Matmise eest võtsid mungad kõrget tasu. Kloostriülema arvepidamises aastast 1524 tuleb sagedasti ette punkt: talupoja matmise eest 5 marka.[106]



Joonis 36. Kerjusmungad. Joonis aastast 1560

102 UB, 2. sari, III, nr. 948—949, p. 5.
103 UB, 2. sari, III, nr. 948—949.
104 E. Kuujo, main. teos, lk. 148.
105 UB, 2. sari, III, nr. 948—949, p. 2—3.
106 P. Johansen, Eestikeelsed märkmed kahes dominikaanlaste kloostri raamatus. Tallinn 1929, lk. 90.

XV sajandil asutatud ja paavsti privileegidega varustatud nn. roosikrantsivennaskondade[107] abil talupoegadelt annetuste väljapetmises läksid mungad nii kaugele, et see kutsus esile isegi mõisnike meelepaha. Saaremaa stifti meespäeva otsusega 1522. aastast keelati munkadel talupoegade maksustamise edasine suurendamine.[108] Sellises keelus ei avaldunud muidugi mõisnike «hoolitsus» oma talupoegade eest, vaid kartus, et mungad talupoegade röövimisel mõisnike eest paremad palad endile haaravad.

Suur osa rahalistest vahenditest sõja pidamiseks Vene riigi vastu tuli otseselt kirikliku ekspluateerimise süsteemi nn. «patukustutuskirjade» näol. Need kujutasid endist rahalisi pileteid, mille lunastamise eest lihtsameelsed usklikud arvasid omandavat andestuse oma maistele pattudele ja sissepääsu «hauatagusesse õndsusesse». 15. veebruaril 1503. aastal andis paavst Aleksander VI välja erilise patukustutusbulla, mille alusel Riia, Magdeburgi, Hamburgi, Breemeni peapiiskopkondades ja Kammini ning Tallinna piiskopkondades lasti müügile «patukustutuskirju» hinnaga 2,5 tukatit tükk ressursside saamiseks Vene-vastaseks sõjaks.[109]

Ka kodanlikele ajaloolastele oli selge, et sellise gigantse ärioperatsiooniga ei pidanud katoliku kiriku ja ordu võimukandjad silmas mitte usklike «õndsakssaamise» huvisid, vaid püüdsid saada rahalisi vahendeid oma sõjalisteks ettevõteteks, pettes seejuures alatult inimesi. «Vaevalt tarvitseb rõhutada,» märgib L. Arbusow, «et ordu ülikud vaatlesid saavutatud patukustutusi kui puhast rahalist ettevõtet, kui sõjamaksu.»[110] Patukustutuse sõjaline iseloom ilmneb selgesti ka asjaolus, et ühe patukustutuskirja ostmist peeti võrdseks kuuekuuse osavõtuga Vene-vastasest sõjast.[111]

Üldse tõi 1503.—1506. aastate patukustutus kirikule sisse 30 316 tukatit, millest Saksa ordule läks 20 210 tukatit ja paavstile 10 105 ⅓ tukatit. Üksnes Tallinna piiskopkonnas peteti rahvalt välja 4108 marka ja Saaremaal

107 UB, 2. sari, III, nr. 948—949, p. 6.
108 AR III, nr. 118, p. 8.
109 L. Arbusow, Die Beziehungen des deutschen Ordens zum Ablashandel seit dem 15. Jahrhundert. Riga 1910, lk. 26—27.
110 L. Arbusow, main. teos, lk. 29.
111 Sealsamas, lk. 28.

1043 marka.[112] Kuid sellised vahendid ei olnud paavstile ja Saksa ordule veel piisavad. 1505. aasta 27. juunil järgnes paavst Julius II bulla, mis vabastas tolli maksmisest kogu Saksamaalt Liivimaale veetava sõjavarustuse.[113] 1507.—1510. aastaks kuulutas aga paavst välja uue patukustutuse Liivimaa Saksa ordu heaks, seekord Mainzi, Kölni ja Trieri peapiiskopkondades ning Meisseni piiskopkonnas. Selle patukustutuse arvel otsustati 1508. aastal Rūjiena ordupäeval palgata 300—400 sõjasulast võimalikuks sõjategevuseks Vene vastu.[114] See samm on veelkordseks tõendiks katoliku kiriku ja ordu agressiivsete taotluste ühtelangemisest.

XV sajandi teisel ja XVI sajandi esimesel poolel toimus seega Eestis talurahva kirikliku ekspluateerimise pidev tugevnemine. Üksnes juba kiriku majandusliku surve tõus lõi eeldused eesti talurahva kirikuvastase võitluse intensiivistumiseks reformatsiooniperioodil.

---

112 L. Arbusow, main. teos, lk. 41—42.
113 Sealsamas, lk. 44.
114 AR III, lk. 145 ja 150.

EESTLASTE VÕITLUSEST RISTIUSU VASTU XIII—XVI SAJANDIL

A. Vahemetsa

Eestlaste ristiusustamine XIII sajandil toimus vägivaldse ristimise teel. Sellega koos ja käsikäes alistati meie esivanemad võõrale võimule. Nii vallutajad ise kui ka alistatud eestlased käsitasid ristimise vastuvõtmist alistumissümbolina. Tuli tunnistada uute isandate — sakslaste ja taanlaste ülemvõimu, sest nad olid tugevamad, ning koos sellega tunnustada ka nende jumala ülemvõimu, kes neid (tolleaja inimese arusaamise järgi) tõhusamalt aitas kui eestlaste jumalad oma rahvast[1] ja seega oli nendest vägevam. Võõras võim oli algusest peale rängaks ikkeks, millest iga hinna eest püüti vabaneda, ja võõras jumal jäi samuti kurjaks võõraks jumalaks, kelle veega pealepiserdatud salapärast võimu püüti vastuhakkude puhul samuti veega maha pesta.

Vallutuse tagajärjel halvenes tunduvalt eestlaste materiaalne ja õiguslik olukord. Meil pole kindlaid andmeid selle kohta, kas eestlastel-talupoegadel tuli maksta mõningaid makse oma esilekerkivatele tippudele; on kindel, et linnuste ehitamise, valve organiseerimise (teedel ja rannal vaenlaste lähenemise õigeaegseks kindlakstegemiseks) ja maleva (ehk sõjakäigu) kohustustest pidid nad osa võtma. Ning juhul, kui neil (vähemalt osal, kes oli sattunud suuremasse sõltuvusse) tuligi tasuda makse vanematele ja parematele, olid need maksud kindlasti tunduvalt väiksemad kui uued maksud, mis vallutajad endiga kaasa tõid.

---

[1] Vrd. Heinrici Chronicon Livoniae, bearb. L. Arbusow, A. Bauer. Hannover 1955 (edaspidi: LH), XIV, 11.

Kiriku heaks kantavate koormistega tutvusime eelmises artiklis. Missuguseid makse pidid eestlased kandma oma ilmlike isandate heaks pärast alistamist, sellest annab tunnistust Saare-Lääne piiskop Hermanni ürik 1284. aastast.[2] Selle järgi tuli maksta kümnist kõigelt, millelt «jumalik õigus» seda nõudis.[3] Igalt adramaalt[4] tuli maksta 2½ marka ja üks noorloom. 3 päeva aastas tuli omal kulul töötada isandate põldudel (1 päev künda ja 2 päeva vilja lõigata). Igalt vikatilt[5] tuli tuua 2 koormat heina. Adramaa pealt pidi toodama üks kuupsüld puid. «Odraveinist» (s. t. õllest), kui seda pruuliti, pidid ka isandad osa saama. Talupojad olid kohustatud vedama kümnise sinna, kuhu neid kästi, kuid mitte väljapoole piiskopkonna piire. Peale selle olid eestlased kohustatud uuesti üles ehitama linnuseid ning maju oma isandatele juhul, kui tuli või vaenlane need hävitas. Sõjakäikudeks ning maa kaitsmiseks tuli talupoegadel piiskopi kutsel valmis olla. Kui eestlased peale ülalmainitu veel vallutajate heaks mingi suguseid koormisi kanda tahtsid, siis jäeti neile see vabadus. Võimalik, et sellega viidatakse vakusekombele, mille järgi talupojad maksude tasumise tähtpäevadel korraldasid kostitamise isandatele omal kulul, kusjuures nad algul ka ise sellest osa võtsid. Muudele koormistele lisandusid veel rängad kohtutrahvid.

Asjaolu, et nn. vastristitute (nii tavatsetakse ürikutes nimetada allaheidetud rahvaid Baltimail ja Preisimaal isegi veel mitu sajandit pärast nende ristimist) olukord kristlike isandate ikke all ilmselt ja kiiresti halvenes, tekitas isegi kõrgemates kiriklikes ja ilmalikes võimumeestes teatud rahutust. Sel ajal polnud leedulased, kurelased (kuršid), semgallid ja semaitid veel ristiusku vastu võtnud. Ning «vastristitute» olukorra liiga ilmne, järsk halvenemine võis ainult innustada alistamata rahvaid veelgi visamalt võitlema ristiusu levitamise püüete vastu. Leedut, mis jäi paganlikuks XIV sajandi lõpuni, ei suutnudki Saksa ordu ja selle liitlased-piiskopid vallutada ega talle

[2] Liv-, Est- und Kurländisches Urkundenbuch (edaspidi UB), I, 490.

[3] Peale vilja tuli kümnist maksta noorloomadelt, kalalt, meelt jne.

[4] Adramaa — mitte üle 8—10 ha põllumaad.

[5] Harilikult jagati heinamaade, metsa jm. kõrvalmaade kasutamist adramaade järgi. Kuid heinamaade kasutamist jagati tollal mõnikord ka nn. vikatite järgi. Selle ühiku täpsemat arvestusalust me aga ei tunne.

ristiusku peale suruda. Kõik see ähvardas häirida paavsti kavatsusi suunata ristisõdijaid «vääruslikke» — venelaste ümberpööramiseks.

Seetõttu püüdsid paavstid, sekka ka paavstivõimuga võitlev Saksa-Rooma riigi keiser Friedrich II, manitseda kohalikke sakslasi leebemalt käituma vastristitutega. 1222. aastal andis paavst Honorius III välja rea bullasid, milles ta käskis hoiduda vastristitute rõhumisest ja keelas rauaproovi rakendamise nende kallal.[6] Rauaproov seisis nimelt selles, et kohtuasjade lahendamisel lasti süüalust või vaidlevaid pooli kanda käes tulist rauda ja hiljem, olenevalt tekkinud põletushaava paranemisest, otsustati, kes on süüdi või kellel on õigus. Huvitavaks näiteks selles manitsuste ja lubaduste seerias on sama paavsti kiri vastristituile Preisi- ja Liivimaal 3. jaanuarist 1225. aastast.[7] Väljendanud Rooma kiriku rõõmu selle üle, et Liivimaa ja Preisimaa elanikud on ristiusku pööratud, teatas Honorius III, et ei olevat kohane, et vastristitud on enam rõhutud seisundis, kui nad olid enne ristimist. Seejärel lubas ta neile kaitset ja isegi vabadust; nad alluvat üksnes Kristusele ja Rooma kirikule.

Samal aastal saabus Liivimaale paavsti eriesindaja Modena Wilhelm. Ilmselt paavsti käsul manitses ta kohalikke sakslastest võimukandjaid mitte rõhuma oma alamaid — eestlasi — liiga suurte koormiste ja mittevajalike maksudega.[8] Ordurüütlitele Viljandis pani ta südamele, et nad poleks liiga nõudlikud eestlaste vastu kümnise kogumisel jm. asjades, et viimastel ei tuleks tahtmist oma vana usu juurde tagasi pöörduda.[9]

Analoogiliselt Honorius III kirjale teatas ka tema järglane paavst Gregorius IX 1227. aastal, et vastristitud olevat võetud Rooma kiriku kaitse alla ning neile olevat tagatud isiklik vabadus.[10] Viis aastat hiljem deklareeris sedasama ka Saksa-Rooma keiser Friedrich II.[11]

Tegelikult polnud seesugustest manitsustest ja garanteerimistest kasu. Kõigepealt ei hoolinud kohalikud või-

---

6 UB I, 54. H. Hildebrand, Livonica, vornehmlich aus dem 13. Jahrhundert, im Vaticanischen Archiv. Riga 1887, nr. 6 ja 7.
7 UB I, 71.
8 LH XXIX, 5.
9 Sealsamas, 3.
10 UB I, 97.
11 Sealsamas, 112.

mud kuigivõrd kaugelt tulnud üldsõnalistest korraldustest, teiseks ei taotlenudki paavstid tõsisemaid muutusi kohapeal. Ja pole loomulikult nende teeneks, et möödus paar sajandit, enne kui eestlased suudeti pärisorjuslikku sõltumusse suruda; see oli tingitud väljakujunenud konkreetsest olukorrast. Ühelt poolt oli Vana-Liivimaa, kes alalõpmata püüdis oma naabreid — Novgorodi, Pihkvat ja Leedut — alistada või nende käest maid tükikaupa ära kiskuda, esialgu liiga ebakindlas olukorras, et võtta kohalikelt elanikelt nende liikumisvabadus või muuta nad lausa orjadeks. Teisest küljest polnud tollal veel välja kujunenud avarat turgu, mis oleks vastu võtnud suuremal hulgal põllumajandussaadusi. Seetõttu polnud kohalikel võimumeestel veel erilisi majanduslikke stiimuleidki rohkearvuliste ja suurte mõisate loomiseks ning talupoegade kinnistamiseks maa külge. Kolmandaks takistasid eestlaste rahutused ja ülestõusud ning nende passiivne vastupanu (ümberasumine, põgenemine Novgorodi- ja Pihkvamaale ning mujale) omakorda kohalike maaisandate ja teiste feodaalide edasist pealetungi talupoegadele.

Edaspidigi leidub paavstide läkitustes manitsusi kohalikele võimumeestele käituda eestlastega leebemalt. Rooma jõudsid igasugused kaebused seoses kohalike maaisandate — ordu ja piiskoppide — omavaheliste tülidega. Omavahelises nägeluses süüdistati teineteist muuhulgas ka «vastristitute» liigses koormamises ning türanniseerimises. Piiskopid, kes olid sõjaliselt nõrgemad kui ordu ja kellele viimane oma üleolekut selles suhtes üha uuesti valusalt tunda andis, olid seetõttu agarad ordu «patte» välja tooma. Piiskopi kaebustest lähtudes süüdistas näiteks paavst Bonifacius VIII 1299. aastal Saksa ordut vastristitute türanniseerimises.[12] Nagu selgub Franciscus de Moliano — paavsti eriesindaja — poolt teostatud tunnistajate ülekuulamisest, oli ordu 1300. aasta paiku rüüstanud Saaremaad,[13] tuues selleks kaasa ka kurelasi.[14] Omavahelistes sõdades olid niisugused meetodid nii ordul kui ka piiskoppidel täiesti tavalised.

Nagu ülaltoodust selgub, pidid koguni Rooma paavstid ise korduvalt tunnistama, et eestlaste olukord pärast val-

[12] UB I, 577.

[13] Das Zeugenverhör des Franciscus de Moliano (1312), hrsg. A. Seraphim. Königsberg 1912 (edaspidi: ZFM) VI, 2 jm.

[14] Sealsamas, VI, 130 jm.

lutust halvenes, et kohalikud vaimulikud võimukandjad ja teised feodaalid rõhuvad ning türanniseerivad oma uusi alamaid. Need ülestunnistused, mis tehti üksnes faktide rõhuval survel, on üheks tõendiks meie esivanemate olukorra halvenemisest.

Pole siis ime, et röövimise ja türannia ohvriks sattunud eestlased suhtusid uutesse võimudesse ja nende poolt kaasatoodud ususse vaenulikult. Preestrite ahnus, madal moraalne ning vaimne tase mõjusid samuti mitte just soodustavalt ristiusu levimisele. Rängad maksud ning muud kohustused kiriku heaks tõukasid talupoegi-eestlasi omakorda eemale uuest usust.

Kristliku õpetuse juurutamise asemel panid vaimulikud pearõhu väliste kristlike kommete pealesundimisele. Olid ju kombetalitused seotud vastavate lõivudega vaimulikele. Tõsi küll — XIII—XIV sajandist pole meil teateid, nagu oleks ristimise ja laulatamise eest raha nõutud; selle põhjal arvab soome uurija E. Kuujo, nagu oleks vastavaid lõive hakatud nõudma alles hiljem, XV—XVI sajandil;[15] aga ka see pole päris kindel. Juba 1241. aastal saarlastega sõlmitud lepingus on «paganlik» ohverdamine keelatud. «Kes ohverdab paganliku tava järgi või laseb ohverdada, maksab ½ marka hõbedat; ohverdaja saab aga 3 pühapäeva järjest alasti kirikuaias peksta.»[16] Liivi talupoegade õiguse, mis arvatavasti on koostatud XIII sajandil, 32. ja 33. paragrahvis nõutakse, et nõidu ja ketsereid tuleb põletada.[17] Viimase sätteid ilmselt eriti sagedasti rahvausundiliste kommete vastu kohapeal siiski ei rakendatud. Samas lepingus saarlastega on loetletud terve hulk paastupäevi, millal liha söömine oli samuti karistatav ½ marga hõbeda suuruse rahatrahviga. Varakult on samuti teada trahvimisjuhtumeid kristlikust talitlusest kõrvalehoidumise eest abiellumisel. XIV sajandist on säilinud Tallinna piiskopi Virumaal asuvate külade vakuraamatu katkendid. Selles vakuraamatus on loetletud talupoegade võlad, suuremalt osalt maksuvõlad. Ja säilinud katkendis on seejuures kahel korral märgitud sisse trahvid kristliku laulatuse

[15] E. O. Kuujo, Die rechtliche und wirtschaftliche Stellung der Pfarrkirchen in Alt-Livland. Helsinki 1953, lk. 144—145.

[16] UB I, 169; Vrd. Eesti NSV ajaloo lugemik, Tallinn 1960, lk. 50.

[17] Die altlivländischen Bauerrechte, hrsg. L. Arbusow (edaspidi: Bauerrechte); Mitteilungen aus der livländischen Geschichte (edaspidi: Mitteilungen), Bd. 23, Riga, lk. 60.

ärajätmise eest. Seega oli niisugune trahvimine tollal ilmselt igapäevaseks nähtuseks. Toome näitena ära ühe nendest sissekannetest. «Meeldo — selle [eest] et ta polnud ühendatud [kristliku abielu kaudu — *A. V.*] oma naisega 3½ veeringut [trahviraha võlgu jäänud — *A. V.*].»[18] Veelgi rängem karistus on samasuguse «süüteo» eest ette nähtud hiljem koostatud nn. «Läänemaa talurahva õiguses» Saare-Lääne piiskopi valduste kohta: «Kui mees naise võtab, siis peab ta kiriku tulema kaheksa päeva jooksul peale laulatamist ja laskma end abiellu panna ja andma [tasu selle eest]. Kui ta seda ei tee, peab ta oma isandale andma viiskümmend marka.»[19] Vaatamata trahvidele elasid talupojad isegi XVII sajandil nii mõnigi kord koos ilma kristliku abielupühitsuseta.

Kõrvuti surveabinõudega pidi katoliku kirik tegema esialgu ka mõningaid mööndusi «vastristituile» kiriklike eeskirjade täitmise osas. Paavst Innocentius III lubas vastristitutel Liivimaal astuda ka niisugustesse abieludesse, mis muidu kiriklike eeskirjade järgi olid keelatud.[20] Samuti lubati matta surnuid mitte kirikukalmistutele, vaid ka endistele külakalmistutele.[21] Need mööndused olid mõeldud ajutiste järeleandmistena, mis pidid aitama esialgu üle saada mõningatest küsimustest, mis oleksid põrganud kohalike rahvaste kõige tugevamale vastupanule.

XIII ja XIV sajandil oli ristiusu mõju alistatud eestlaste hulgas veel täiesti tühine.[22] Rahva põhihulk jäi oma vana usundi juurde; ka neid, kelle teadvuses muistsed usulised kujutelmad olid juba osaliselt, mõnevõrragi seostunud ristiusu elementidega, oli tollal veel võrdlemisi vähe. Mälestused ajast, millal elati ilma võõramaiste isandateta, ilma rängkade maksude, häbiväärsete karistusteta ning ilma võõra usuta, säilisid veel elavalt rahva keskel. Korduvalt tõusid eestlased üles, veel enam esines vähemaid rahutusi, millest meieni on säilinud vaid napid teated ja vihjed. Eestlaste vabanemiskatseid soodustas asja-

---

18 P. Johansen, Beiträge zur älteren estnischen Agrargeschichte. Beiträge zur Kunde Estlands, XIII Band, 1928, lk. 153—154.

19 Bauerrechte, Mitteilungen, Bd. 23, lk. 76.

20 UB I, 13.

21 A. Vassar, Katoliku kiriku reaktsioonilisest osast eesti rahva ajaloos XII—XVI sajandil. Religiooni ja ateismi ajaloost Eestis I. lk. 61.

22 Vrd. sealsamas, lk. 61—67.

olu, et neil oli säilinud oma vana sõjaline korraldus — malevakorraldus — ja et nad kuni XVI sajandini võisid kanda relvi.[23]

Kõige soodsamas olukorras olid saarlased: neid kaitses igast küljest meri. Kuna saarlased olid ühtlasi osavad meremehed ja neil oli suur laevastik, ei julgenud ordu ja piiskopi sõjaväed Saaremaale ilmuda siis, kui vesi veel lahti oli. Saaremaale tehti alistamis- ja karistamisretki üksnes talvel, kui pakane oli katnud Suure väina tugeva jääga. Nagu teame, alistati Saaremaa 1227. aastal. Kuid ristiväg lahkus maalt kiiresti ja kuni sajandi kuuekümnendate aastate lõpuni polnud Saaremaal veel ordu ega piiskopi kivikantse. Kõik see soodustas saarlaste võitlust; XIII sajandil seisid nad oma ülestõusudega teiste eestlaste seas esirinnas. Võõrvallutus puudutas kibedasti saarlaste majanduslikke huve: seni olid saarlased agaralt osa võtnud merekaubandusest ja käsikäes sellega ka mereröövist. Nüüd aga koondasid Baltimaadel asuvad linnad Tallinn, Riia, Tartu, Pärnu jt., kus juhtiv osa oli sakslastel, kaubanduse põhiliselt endi kätte. Samuti tõkestasid vallutajad oma kaupmeeste huvides saarlaste mereröövi.

22. septembril 1236. aastal lõid leedulased Saule lahingus hävitavalt Mõõgavendade ordut. Lahinguväljal langes ka ordumeister Volquin. Mõõgavendade ordu pidi liituma seejärel Preisimaal preislasi alistava Saksa orduga ja jäi tema autonoomseks osaks. 1236. aastal toimus ka saarlaste esimene ülestõus. H. Wartberge oma kroonikas jutustab sellest ülestõusust järgmiselt: «Aastal 1241 oli Liivimaal ordumeistriks Andreas Velven. Tema ajal langesid saarlased uuesti ära, tapsid kõik kristlased ja vaimulikud, kes seal elasid, maha. Nende isand piiskop Henrikus pääsis vaevu surmast.»[24] Et ülestõus oli puhkenud siiski varem, mitte krooniku poolt märgitud aastal, selgub sellest, et 1241. aastal olid saarlased sunnitud ordumeister Velveniga sõlmitud lepingu kohaselt alistuma.[25] Lepingu sissejuhatavas osas märgitakse, et saarlased langesid ära ristiusust ja tegid suurt kahju krist-

---

[23] E. Blumfeldt, Über die Wehrpflicht der estnischen Landbevölkerung im Mittelalter. Apophoreta Tartuensis, Stockholm 1949, lk. 163—176.

[24] H. Wartberge, Chronicon Livoniae. Scriptores rerum Prussicarum (edaspidi: SRP), Bd. II. Leipzig 1863, lk. 38.

[25] UB I, 169.

lastele nii maal kui ka merel. 1241. aastaks oli olukord muutunud: ordu väed olid tollal saavutanud suurt edu Novgorodi vastu, vallutanud Pihkva ja Kaporje. See seadis saarlased ohu ette, et järgneval talvel võib järgneda ka nende ülestõusu mahasurumine võidukate rüütlivägede poolt. Ilmselt seepärast pidasidki nad paremaks, saavutanud mõningaid mööndusi, sedapuhku võitlus lõpetada. Nii selles ülestõusus kui ka hilisemates tolle aja ülestõusudes pöördus ülestõusnute viha nii vaimulike kui ka ilmlike feodaalide vastu. See oli üheks eestlaste ülestõusude iseloomulikumaks jooneks XIII—XIV sajandil.

Õige pea järgnes sellele uus saarlaste ülestõus. Selle kohta pole küll säilinud muud materjali kui üksnes 1255. aastal sõlmitud leping ordu ja saarlaste vahel.[26] Lepingus on märgitud, et saarlased olid usu rüpest ära langenud. Millal see uus ülestõus puhkes, pole kindlasti teada; arvatavasti XIII sajandi viiekümnendate aastate algul. Mõningate järeleandmistega ja ilmselt ähvardades uue rüüsteretkega Saaremaale saavutasid kohalikud võimukandjad saarlastelt nõusoleku sedapuhku võitlus katkestada.

Kuid mitte kauaks. 13. juulil 1260. aastal toimus ordule õnnetu Durbe lahing. Selles lahingus purustas leedulaste vägi täielikult ordu väe, kusjuures abivägedena kaasa tulema sunnitud kurelased ja eestlased taandusid enne kokkupõrget lahinguväljalt ja jätsid raudrüütlid silm silma vastu leedulastega. Tekkinud olukorda kasutades tõusid saarlased jälle üles. Kuid seekord oli saarlaste vabadusaeg üürike. Vaatamata suurtele raskustele — peale saarlaste tõusid üles ka kurelased ja osa preislasi, samal talvel lõid leedulased orduvägesid Liivimaal — kogus ordu kokku suure sõjaväe. Siia kuulusid ordu enda sõjalised jõud, Saare-Lääne ja Tartu piiskopi väed ning taanlaste abiväed Tallinnast. 1261. aasta alguses tehti retk Saaremaale.[27] Kuigi saarlased panid ülekaalukale väele ägedalt vastu, otsustas vaenlaste ilmne ülekaal saarlaste peamise tugipunkti — Kaarma maalinnuse saatuse: see vallutati tormijooksuga ja rööviti tühjaks. Seejärel palusid saarlased rahu ja andsid pantvange. Pärast seda ülestõusu ehitas ordu Saaremaale Põide kivilinnuse ja ilmselt ka teisi, väiksemaid kindlustusi.

26 UB I, 285.

27 Livländische Reimchronik, hrsg. L. Meyer. Paderborn 1876, 6099—6300.

XIII sajandi lõpul (aastail 1299—1300) püüdis ordu haarata ka piiskopile kuuluvat Saaremaa osa.[28] Jäetud Saare-Lääne piiskopi poolt endi hooleks, pidasid saarlased võitlust orduga ilmselt üksi ja taastasid selleks ajaks ka oma vabaduse. Seda kasutati muidugi selleks, et minema pühkida ka ristiusk. 1301. aastal räägib üks rüütel oma tunnistustes, et orduväed pidid usust taganenud saarlaste vastu võitlema.[29] Paistab, et selles võitluses sai koguni mõnevõrra kannatada Pöide orduloss ja et saarlastel õnnestus vallutada ja hävitada ordu väiksemaid kindlustatud tugipunkte. Ega siis asjata lubanud Saare-Lääne piiskop hiljem ordul kindlustused vana viisi, nii nagu nad enne olid, üles ehitada.[30]

Näib, et XIII—XIV sajandi vahetusel levisid rahutused ka Harju- ja Virumaale, mis olid kuni Jüriöö ülestõusuni Taani kuninga võimu all. Nii näiteks kõneleb paavst Bonifacius VIII oma kirjas 18. märtsist 1299. aastast Riia, Saare-Lääne ja Tartu piiskopile paganate (niisiis ilmselt eestlaste) korduvatest ülestõusukatsetest Taani kuninga Eriku ja tema vasallide vastu.[31] Seejuures nõutakse piiskoppidelt, et nad Taani kuningat kõigi oma jõududega toetaksid. Ühes 1310. aastast pärinevas ürikus kõneldakse paganate korduvatest kallaletungidest Tallinnale.[32] On võimalik, et nende rahutuste tagajärjel olidki Harju-Viru vasallid 1314. aastal sunnitud kergendama talupoegade makse.[33]

Nii kääris eestlaste maa uute isandate võimu all, rahulolematus kasvas — eriti Saaremaal ja Harju-Virumaal. Viimases kaksikmaakonnas olid kohalikud vasallid haaranud enda kätte läänidena peaaegu kõik maad ja asutanud rohkesti mõisaid. Sel kombel oli talupoegade ekspluateerimine siin julmem kui teistes Eesti osades. Vasallidest ei jäänud muidugi maha ka katoliku kirik. Tekkisid eeldused uueks suureks ülestõusuks — see on tuntud Jüriöö ülestõusu nime all. Ülestõus algas Harjumaal ööl vastu 23. aprilli 1343. aastal. Väljaastumise signaaliks oli ühe maja süütamine künkal. Seda ajajärku on kujutanud

28 ZFM I, 136; VI, 1, 2, 3, 28, 127, 130, 131.
29 UB VI, 69, 689-c.
30 Sealsamas II, 606.
31 Sealsamas I, 581.
32 Sealsamas II, 632.
33 Sealsamas, reg. 754.

üksikasjaliselt oma nn. Liivimaa nooremas riimkroonikas kaasaeglane Hoeneke. Kahjuks pole noorem riimkroonika meie päevini säilinud ja me saame seda kasutada ainult teiste kroonikate (eeskätt Renneri «Liivimaa ajaloo») ümberjutustuste kaudu. Kroonikas kirjeldatakse ülestõusnute tegevust niiviisi: «Padise kloostris lõid nad (s. o. ülestõusnud — *A. V.*) 28 munka surnuks ja põletasid maha kloostri. Nad põletasid maha kõik aadlikkude mõisad, käisid maa risti ja rästi läbi ja tapsid kõik sakslased, keda nad kätte said... Kes naistest ja lastest meeste käest pääses, need lõid mittesaksa naised surnuks, põletasid maha kirikud ja [munkade] onnid.»[34] Koos kõige muuga pühkisid ülestõusnud minema ka vallutajate poolt kaasa toodud ristiusu. Eestlased piirasid ümber Tallinna ja ootasid pikisilmi kutsutud abivägede saabumist: Rootsi vägesid Soomest ja Pihkva vägesid Venemaalt.

Kuid nüüd segas end sündmuste käiku vahele uus jõud — ordu. Ordumeister, kes oli ülestõusu puhkedes sõjakäigul Pihkva vastu, pöördus koos vägedega kiiresti Paidesse. Sinna kutsus ta läbirääkimistele ka ülestõusnud eestlaste juhid — neli «kuningat». Need ilmusidki 4. mail Paidesse. «Meister küsis jällegi [kuningailt — *A. V.*], mis põhjusel on nad vaesed mungad Padisel surnuks löönud. Nad vastasid: Neilgi olnud küllalt süüd, ja kui oleks veel leidunud küünrapikkune sakslane, oleks seegi pidanud surema...»[35] Eesti kuningad, kes hakkasid vastu orduvendade katsele jätta nad pantvangidena Paide, tapeti puhkenud käsikähmluses. Seejärel liikus ordu vägi Tallinna alla, kus purustati ülestõusnud eestlaste peajõud.

Harjulaste järel olid üles tõusnud läänlased, kes piirasid ümber Haapsalu. Tallinna alt siirdus ordumeister koos vägedega Haapsalu alla ja hajutas seal asuvad ülestõusnute sõjalised jõud. Vaatamata neile löökidele ülestõus jätkus ning koguni laienes: «Üks päev enne Püha Jakobuse [jaagupipäeval] (24. juulil) samal 1343. aastal lõid saarlased maha kõik sakslased, noored ja vanad, nii nagu see Harjus oli sündinud, uputasid preestrid merre ja läk-

[34] Bartholomäus Hoeneke. Liivimaa noorem riimkroonika (1315—1348) (edaspidi: Noorem riimkroonika), Tallinn 1960, lk. 79. Sündmusi Padise kloostri vallutamisel täpsustab mõnevõrra Wartberge kroonika (SRP, II, lk. 70). Selle andmetel selgub, et kloostri abt ja mõned mungad olid siiski põgenema pääsenud.

[35] Noorem riimkroonika, lk. 81.

sid samal päeval Põide linnuse alla . . .»[36] Põide linnuse meeskond alistus. Kuid juba samal talvel tegid ordu väed retke Saaremaale ja sundisid ta alistuma. Lõplikult suruti ülestõus veriselt maha 1345. aastal.

Sangarlik Jüriöö ülestõus oli eestlaste viimaseks grandioosseks katseks oma jõududega minema ajada võõrvallutajad. Järgnevatel ülestõusudel puudub Jüriöö ülestõusule omane suurejoonelisus ja oma aja kohta küllaltki hästi läbi mõeldud tegevuskava.

Näeme, et eestlaste ülestõusud olid alati võitluseks nii feodaalse ikke kui ka selle ideoloogia — katoliku usu vastu. See joon läbib punase niidina kõiki ülestõuse, mille kohta meil on andmeid. Ülestõusnud tapsid harilikult maha kõik vaimulikud, keda õnnestus kätte saada, ja hävitasid kirikud. Kuigi meil pole täpsemaid andmeid selle kohta, mis juhtus «pärast ristiusu rüppest äralangemist», ei valmista erilisi raskusi seda ette kujutada. Ilmselt pesti nii inimestelt kui ka majadelt maha ristimine, taastati täielikult vanad rahvausundi kombed. Erilise isuga söödi just paastupäevadel keelatud liharooga. Need üürikesed vabadusajad sisendasid omakorda lootust, et tuleb aeg, millal võõrvallutajad koos oma usuga lõplikult minema pekstakse ja «vana hea aeg», nagu ta oli enne vallutust, jälle tagasi tuleb. Paraku ei läinud need lootused tollal mitte täide: jõudude vahekord oli liiga tugevasti eestlaste kahjuks. Kuid seda visamad olid eestlased omaks võtma ristiusku.

XIII—XIV sajandile oli iseloomulik eestlaste majandusliku olukorra halvenemine, mis oli otseses seoses võõrvallutusega. See oli niivõrd järsk, et paavstidki, lähtudes oma kaugematest eesmärkidest, pidid korduvalt manitsema kohapealseid võimukandjaid mitte liiale minema. Kirikukombeid püüti trahvide ähvardusel rahvale (kas või mõnevõrragi) peale suruda. Kuid võõras usk ise ei tahtnud esimese saja, saja viiekümne aasta jooksul üldse juurduda. Eestlased jäid truuks oma vanale usundile ega omandanud ristiusu välist võõpagi. Nii kiriku, ristiusu kui ka võõrvõimu vastu peeti aktiivselt võitlust, mis kasvas tihti ülestõusudeks. Nagu nägime, oli ülestõusude puhul eestlaste üheks esimeseks mureks hävitada kõik ristiusu välised tunnused: tappa papid, teha maatasa kirikud jms.

---

[36] Noorem riimkroonika, lk. 89.

Konkreetsed andmed on meil ülestõusude kohta Saaremaal (1236—1241, 1250—1255, 1260—1261, 1299—1301, 1343—1345). Mandri-Eesti osas võib vaid oletada rahutusi Harju- ja Virumaal XIII ja XIV sajandi vahetusel. Mujalt Eestis pole rahutusi ja ülestõuse teada. Ainult Jüriöö ülestõus haaras peale Harjumaa veel Läänemaa ning arvatavasti ka Virumaa. Mõned viited lubavad aga oletada rahutusi samal ajal mujalgi, nimelt Tartu piiskopkonnas ja Sakalas. Kuid võib üsna kindlasti väita, et nendes Eesti piirkondades, kus XIII—XIV sajandil ülestõuse pole teada, oli suhtumine katoliiklusse niisama vaenulik nagu nendes maakondadeski, kus ülestõusud toimusid. Lõuna-Eesti osutas võitluses vähem aktiivsust seetõttu, et seal asusid ordu sõjalised jõud; pealegi oli Lõuna-Eesti muistse vabadusvõitluse käigus saanud palju rohkem kannatada kui Põhja- ja Lääne-Eesti.

Jüriöö ülestõusu verine mahasurumine ja XV sajandil alanud talurahva sunnismaiseks muutmine tõid kaasa olulisi muutusi rahva võitluses katoliku kiriku pealetungi vastu. Kõigepealt tugevnes kohalike võimude administratiivne surve. Veel intensiivsemalt kui enne püüti rahvale peale sundida ristiusu välist kesta. Niisuguses olukorras kujunesid soodsamad tingimused ristiusu üksikute elementide järkjärguliseks sissetungiks eestlaste vaimumaailma. Põimudes endiste rahvausundiliste kujutelmadega moodustasid nad omapärase kaootilise segu. Kõrvuti kristlike kujutelmadega jäid veel kauaks püsima vanade uskumustega seotud kombed ja tõekspidamised. Peale selle tuleb silmas pidada seda, et nii mõnedki kristlikud-katoliiklikud kombed (näiteks pühakute-kultus) olid sisult lähedased muistsele haldjatekultusele.

XV sajandist peale tugevnes kristliku ideoloogia surve eestlastele järsult.[37] Üha resoluutsemalt püüdsid nüüd kiriklikud võimukandjad juurutada kristlikke kombeid rahva seas. Hakati nõudma üksikute palvete selgeksõpetamist «mittesakslastele» — nagu sakslased-vallutajad üleolevalt tavatsesid nimetada Vana-Liivimaa päriselanikke, s. o. eestlasi, lätlasi ja liivlasi. Üheks etapiks selles katoliku kiriku pealetungis olid Valga maapäeva otsused 1422. aastast[38] ja Riia provintsiaalkontsiili sta-

37 Vrd. A. Vassar, main. artikkel, RAAE I, lk. 67—68.
38 Akten und Rezesse (edaspidi: AR) I, nr. 299.

tuudid kuus aasta hiljem.[39] Veel 1504. aastal — Valmiera maapäeval — lasti Valga maapäeva otsused uuesti ette lugeda.[40]

Valga maapäeva otsustes nõuti, «...et nad [s. o. eestlased — *A. V.*] oma lapsi ristida laseksid kristliku viisi järgi ühe kuu jooksul pärast nende sündimist. Samuti et keegi kristlikust ristimisest ei hoiduks või seda ära ei peseks surmanuhtluse ähvardusel» ja «... et suurtel pühadel ja pühapäevadel nad oma kihelkonnakirikusse tuleksid missale jumalasõna kuulama ja jumalateenistust kaasa elama». Maapäeva otsuses nõuti edasi, et talupoegadele õpetataks «Meie isa» ja «Ave Maria» palved, ristiusu kahteistkümmend peatükki ning kümmet käsku.[41] Samu nõudeid korrati 1505. aastal Saare-Lääne piiskopi Johan III Orgase sinodaalstatuudile lisatud manitsuskirjas. Nagu näha, oli piiskop kindlasti veendunud, et «heaga» «mittesakslastele» ristiusu õpetamisel kaugele ei jõua ja seepärast kirjutas ta ette, et vaimulikud pihil või vakusel nõuaksid «kümne käsu» tundmist vitsahirmu või mõne muu parandusabinõu ähvardusel.[42] 1521. aastal püüdis sama piiskopkonna uus piiskop Kyvel tõhustada palvete, usutunnistuse ja kümne käsu teadmist, nõudes, et iga mõisnik peaks omal kulul mõisas ülal üht «vaest», kes siis talurahva lastele õpetaks katoliku usu põhitõdesid.[43] Kuna «vaest» pidi ülal pidama mõis, siis leidsid mõisnikud-vasallid kohe, et selline uuendus on «ülearune».[44]

Igalt «mõistlikesse ja arukaisse aastatesse» jõudnud talupojalt nõudis 1422. aasta maakorraldus vitsakaristuse ähvardusel pihil käimist vähemalt kord aastas.[45] Ka Kyveli visitatsioonieeskirjades oli püstitatud samasugune nõue.[46]

Nagu me eespool nägime, lubati ajutise mööndusena elanikel endile ise matusepaika valida. XV sajandil paistis aga see järeleandmine olevat juba liiga suur. Riia provintsiaalkontsiili otsustes märgiti, et «... mõnede selle maa [s. o. Liivimaa — *A. V.*] vastristitute ja talupoegade juures valitseb veel tänini vana paganlik komme ja sobi-

[39] UB VII, 690.
[40] AR III, 28, p. 37.
[41] Sealsamas I, 299, p. 1, 2, 4.
[42] UB, 2. sari, II, 781.
[43] AR III, nr. 117, p. 2.
[44] Sealsamas, nr. 118.
[45] Sealsamas I, 299, p. 4.
[46] Sealsamas III, 93, p. 47.

matu nähtus põlata pühitsetud surnuaeda ja eelistada end matta lasta metsade üksindusse ühes kiskjate loomadega, samuti mõnedesse pühitsemata kohtadesse, kus vanemad ja sõbrad paganluse ajal on maetud, sageli koguni kirikuis ja pühitsetud matusepaikades korraldada joomapidusid ja tuua surnud vanemaile ja sõpradele süüa ja juua, uskudes, et see tuleb neile troostiks, ja toime panna seal veel muid paganlikke kavalusi».[47] Edasi tehti mõisnikele ja preestritele ülesandeks talupoegadest niisugused paganlikud kombed «välja arstida», kasutades selleks kõiki võimalikke vahendeid manitsustest ning ähvardustest alates ja trahvidega lõpetades. Samas nõuti ka, et talupoegade «ebausklik puuslikuteenistus» välja juuritaks.[48] Piiskop Kyveli visitatsioonieeskirjades on paganlike kommete väljajuurimiseks ette nähtud veelgi karmimate abinõude kasutamine. Piiskop nõudis, et visitaatorid välja nuhiksid, «kas austavad mõned kõue, juues tema auks või täites muid ebausukombeid, lootes sellelt vihma ja suuremat viljakust». Juhul, kui leiti mõni niisugune, kes «ei pane oma lootusi jumalale, vaid haldjale, nagu kõuele, nimetades kõue pühaks jne., need tuleks ärateenitult ära põletada kui uskmatud ja väärusulised».[49] Nagu me juba käesolevas artiklis eespool märkisime, oli nõidumise ja ketserluse eest tolleaegsetes talurahvaõigustes ette nähtud surmanuhtlus põletamise teel.

Vaatamata sellele, et kirik algusest peale püüdis rahvale peale sundida kristlikku abielu ja sellega seotud kombeid (koos sellega aga muidugi ka vastavat tasu papile «püha talituse» eest), tuli veel XV sajandilgi võidelda mitmesuguste abiellumisega seotud rahvausundiliste tavade vastu. 1422. aastal — Valga maapäeval — keelati naiste ja tütarlaste «tõmbamine».[50] Ja veel sada aastat hiljem kutsus Saare-Lääne piiskop Kyvel oma vasalle üles kõigiti mõjutama talupoegi, et nad end kristlikult laulatada laseksid.[51]

Need faktid annavad tunnistust sellest, et katoliku kirik püüdis järjest agressiivsemalt eesti talupojale peale suruda ristiusku. Ristiusu survele vastasid eestlased nüüd

---

47 UB VII, 690, p. 19.
48 Sealsamas, p. 27.
49 AR III, 93, p. 63.
50 Sealsamas I, 299, p. 7.
51 Sealsamas III, 117, p. 4.

passiivse vastupanuga: ülestõusudeks ei jätkunud neil enam jõudu. Paljud maapäevade jm. otsused jäid seega ainult paberile. Juba igasugu paganlike kommete ja muude taoliste «väärnähtuste» vastu suunatud otsused ja nende sagedane kordamine näitavad, et nende tulemused olid kasinad, et rahvas ei tahtnud kuigi kergesti omandada seda, mida talt trahvide ning karistuste ähvardusel nõuti. 1422. aasta maapäeval nõuti, et talupojad külastaksid pühadel ja pühapäeviti kirikut. Nagu näha, suudeti seda mõnel määral läbigi suruda. Ent missuguseks kirikuskäimise kohustuse täitmine kujunes, sellest jutustab kroonik B. Russow juba pärast reformatsiooni järgmist: «Ja kui jutlus peale pidi hakkama, läksid talupojad poolpurjus päi kiriku, vadasid ja pragasid nõnda, et pastorit nende kisa tõttu näha ega kuulda ei võinud.»[52] Krooniku jutustusele leiame kinnitust Kyveli visitatsioonieeskirjadest. Piiskop käsib neis järele uurida, kas talupojad «peavad pühasid kiriku määruste järgi, ilma et nad neil päevil töötaksid ja purjutaksid ja muid keelatud asju teeksid».[53] Trahvide, vitsahirmu jms. ähvardusel püüti talupoegi sundida ära õppima kümmet käsku ja mõnda palvet. Eriti agarad olid selles suhtes Saare-Lääne piiskopid. Mida aga näitavad piiskop Kyveli visitatsioonimaterjalid 1519.—1521. aastast? Visitatsiooniprotokollides puuduvad «rõõmustavad teated» selle kohta, et mõni talupoeg oleks ära õppinud «Meie isa» palve, usutunnistuse või kümme käsku. Peaaegu igas kihelkonnas võis leida abielupaare, kes elasid koos ilma eelneva kristliku talituseta.

XV ja XVI sajandil võib veel igal sammul leida vanade rahvalike uskumuste säilimise märke. Asjata pole piiskop Kyveli visitatsioonieeskirjade 63. ja 64. punktis nõutud, et järele uuritaks, «kas pöörduvad mõningad [talupojad] haiguse või õnnetuse ajal nõidade, linnutarkade ja [teiste] selliste poole». 64. punktis nõutakse, et visitatsioonil selgitataks välja need, kes koduloomade haiguste vastu otsivad abi nõidadelt.[54] 1519.—1521. aasta visitatsioonimaterjalid näitavad, et peaaegu igas kihelkonnas Saare-Lääne piiskopkonnas leidus nõidu ja ennustajaid.

Talurahva vastupanu kohta kiriku pealetungile võib teha

---

[52] B. Russow, Chronica der Provintz Lyfflandt. Scriptores rerum Livonicarum, kd. II, Riga und Leipzig 1848, lk. 43.

[53] AR III, 93, p. 37.

[54] Sealsamas, p. 63—64.

huvitava järelduse olukorra põhjal Märjamaa kihelkonnas.[55] Rahaliselt ja luksusliku sisseseade poolest oli siinne kirik kõige jõukam kogu visiteeritud rajoonis. Järelikult oli kirik siin talupoegadelt eriti suuri summasid välja pressinud. Samal ajal ei olnud üheski visitatsioonipiirkonnas nii palju nõidujaid, ennustajaid ega kiriklikult laulatamata talupoegi kui Märjamaal. Näiteks kaebas Vaimõisa kubjas, et selles külas elab enamus abielupaare ilma kristliku talituseta. See näitab selgesti, et katoliku kiriku kohustuslike rituaalide ignoreerimine oli üheks talupoegade võitlusvahendiks kiriku vastu.

Leidub ka mõningaid andmeid talupoegade otsesest keeldumisest kirikliku rendise maksmisest. Nii kaebas piiskop Kyvel Saaremaa vasallide meespäeval 1520. aastal, et mõisnike talupojad ei tahtvat aidata ehitada preestrite elamuid ega kirikuid ning keelduvat täitmast kiriklikke kohustusi.[56]

Hoolimata eesti talurahva visast vastupanust katoliku kirikule ja ristiusule, võib siiski märgata kristlike kujutluste tungimist rahva teadvusse. See oli paratamatu. Eesti talurahva rõhutud, orjastatud seisund tekitas eeldusi ristiusu ideede vastuvõtuks, mis kõnelesid maise maailma põlgamisest ja lootustest taevasele paradiisile. Seejuures segunesid, nagu juba eespool rõhutatud, vanade uskumustega seotud kujutelmad ristiusu kujutelmadega; mitmed vanad tavad ja kombed said väliselt katoliikliku kesta.

Nii teatab näiteks kroonik Russow suurte «saksa ja mittesaksa» hulkade kokkuvoolamisest jaanipäeval Pirita kloostri juurde. Talupoegade kokkutuleku põhjusteks peab kroonik patukustutuskirja ja ebajumalateenistust.[57] Edasi kuuleme totemistlike uskumuste ühendamist kristliku jumalateenistusega või õigemini nende üleviimist kirikusse. «Kui talupojad ja nende naised ja tüdrukud,» kirjutab Russow, «oma ohvrid, vahast tehtud küünlad, hobused, härjad, vasikad ja lambad altarile olid pannud, et nende loomad hästi kosuksid ja terved oleksid, siis keerutasid naised ka ühe killingu või penni kolm korda ümber pea ja viskasid siis altarile ja läksid minema.»[58]

---

[55] E. Blumfeldt, Saare-Lääne piiskopkonna visitatsiooniprotokolle a. 1519—1522. «Ajalooline Ajakiri» 1933, XII, lk. 116.
[56] AR III, 106, p. 4.
[57] B. Russow, Chronica, lk. 43.
[58] Sealsamas.

XV sajandil algas ka rahva hulgas vanade rahvapäraste jumaluste segunemine katoliku pühakute ja nende kultusega.[59] Juba 1428. a. kirikukontsiili otsustes kästi «mitte enam kirikuid ega kabeleid [ehitada], kuhu püha Antoniuse ehk muude pühakute pilte pannakse, ka mitte [sallida] korve ega puutüvesid, kus ohvreid alal hoitakse, eriti mitte linnade ega alevite juures, maanteede ääres ja põldudel».[60] Nimelt sidus rahvas katoliikliku Antoniuse kultusega oletatavasti oma vana haldja — Tõnni kultuse. Hiljem on aga katoliku kirik Tõnni kultusega leppinud ja seda oma huvides kasutama hakanud. Nii saatsid Liivimaa piiskopid Antoniuse populaarsust kasutades talupoegade hulgas erilise Antoniuse ordu mungad mööda oma diotsööse almuseid koguma.[61]

Kui 1428. a. provintsiaalkontsiili otsustes oli pööratud suurt tähelepanu kalmetesse matmisele,[62] siis XVI sajandi alguses kuuleme peamiselt talupoegade kaebustest seoses matmisega kirikuaiale.[63] Ka arheoloogilised leiud näitavad, et mitmed suured kalmistud, mis olid rajatud juba enne saksa röövvallutajate sissetungi, jäid kasutuselt ära XV sajandi paiku.[64]

XVI sajandi alguseks oli toimunud eesti talupoegade teatud varanduslik kihinemine. Mõisamajanduse arenemisega oli mõisnikel pärisoriste talupoegade vaoshoidmiseks tarvis ka senisest rohkem talupojaseisusest ametnikke ja sundijaid: kupjaid, kümnikke, vardjaid jt. Suur osa mõisa teenistuses olevaid talupoegi-ametnikke kuulus jõukamate talupoegade hulka. Sellised mõisa teenistuses olevad talupojad võtsid kergemini vastu katoliku kiriku õpetust kui teised. On iseloomulik, et Kyveli visitatsioonieeskirjades 1519. aastast nähakse küsitlusalustena ette vaid «vanemat või kümnikku või mõnda teist usaldusväärsemat talupoega».[65]

On koguni andmeid kirikufeodaali püüetest teha mõningaid talupoegi erisoodustuste abil endale truualamlikeks tööriistadeks. Nii läänistas Saare-Lääne piiskop Johann

[59] Vrd. A. Moora, Muistsete eestlaste usundist. RAAE I, lk. 28; lk. 37 jj; A. Vassar, main. artikkel, lk. 70.
[60] UB I, 7, 690, lk. 29.
[61] AR III, 116, lk. 14.
[62] UB I, 7, 690, p. 47.
[63] E. Blumfeldt, Visitatsiooniprotokolle, lk. 163.
[64] Vt. J. Seliranna artiklit käesolevas kogumikus.
[65] AR III, 93, p. 1.

von Münchhausen kilter Ullele tema eluajaks Kaina külas üksjalakoha «tema truu teenistuse eest, mida ta meile ja meie stiftile on teinud ja veel edaspidi tegema peab ja teha võib».[66] XVI sajandi vakuraamatutes leiame talupoegiköstreid.

Kiriku ideoloogilise mõju tõhustamiseks talupoegade hulgas püüdis kõrgem vaimulikkond nõuda preestritelt eestikeelsete palvete õpetamist ja jutluste pidamist, kuigi mitte-ladinakeelsete kiriklike rituaalide kasutamine oli katoliku kirikule põhimõtteliselt võõras. Saare-Lääne piiskopi Johan III Orgase sinodaalstatuutide 6. punktis 1505. aastast nõuti preestritelt igal pühal ja eriti pühapäeval «Meie isa», «Ave Maria» palvete ja usutunnistuse õpetamist rahva keeles. Edasi nõudis piiskop: «Eestlastele ja teistele vastristituile õpetatagu palve: «Jeesus Kristus, elava jumala poeg, kes sa oled sündinud neitsist Maarjast, halasta minu peale.»»[67] Tähelepanuväärne on, et ligi 300 aastat pärast maa lülitamist katoliku kiriku otsesesse võimupiirkonda nimetati eestlasi ikka veel «vastristituiks». Kuidas õnnestus eestikeelsete palvete õpetamine ja nende omandamine talupoegade poolt, sellest oli juba juttu eespool.

Et preestrid mingil määral seda piiskopi eeskirja olid sunnitud täitma, seda näitab eestikeelsete palvete säilimine nn. Kullamaa vakuraamatus. Selles XVII sajandist pärinevas ja kohaliku preestri koormusi ja muud arvepidamist sisaldavas märkmikus leiduvad lõpus ka meie isa palve, usutunnistuse ja Ave Maria eestikeelsed tekstid.[68] Kuid need tekstid on väga puudulikud ja arvatavasti ei osanud umbkeelsed preestrid neid kuigi arusaadavalt talupoegadele esitada. Teistsugune oli asi muidugi siis, kui eestikeelne jutlus tõotas kirikule mingisugust lisakasu. Nii esines 1503.—1506. aastal ordupreester Wetberg eestikeelsete «Suure Liivimaa patukustutuse» jutlustega Rakveres ja Narvas.[69]

---

66 F. Stackelberg, Der Landbesitz im Kreise Pernau zur Ordenszeit, Sitzungsberichte der Altertum forschenden Gesellschaft zu Pernau, VIII, Pernau 1926, lk. 243.

67 UB, 2. sari, II, 781.

68 Eestikeelsed palved Kullamaalt, toim. P. Johansen, TLA 1, Tln. 1923, lk. 14—16.

69 C. Napiersky, Index corporis historico-diplomatici Livoniae, Estoniae, Curoniae. 2-ter Teil vom Jahre 1400 bis zum Jahre 1631. Reval und Dorpat 1835, nr. 2747.

Kodanlikus ajalookirjanduses üldiselt tunnistati, et «ristiusk leidis eestlaste vaimuelus väga visa ja aeglast vastuvõttu».[70] Samal ajal kaitsevad aga kõik tähtsamad kodanlikud ajalookäsitlused, mis tegelevad katoliku kiriku tegevuse ja reformatsiooni probleemidega Eestis, absurdset teesi mingist kirikliku elu langusest XVI sajandi alguses. Selle põhjusena esitatakse «vaimulike halba eeskuju», «kiriku ilmlikuks muutumist», «hooletut hingehoiu tööd ning jutluse puudumist», «talupoegade kiriklike koormiste omavolilist kõrgendamist».[71] Et rääkida langusest, tuleb eeldada eelneva tõusu olemasolu. Ometi näitavad ajaloolised faktid, mida ka kodanlikud autorid ei eita, et kõik need «kiriku languse» tunnused on esinenud Eestis ristiusu vägivaldsest importimisest alates. Kodanlikele ajaloolastele pole siin aga tähtsad mitte ajaloolised faktid, vaid nende üldistest klassihuvidest lähtuv vajadus kaitsta ristiusku, näidata selle mõju eesti talurahvale võimalikult tugevana. Selleks püütakse kujutada katoliku kirikut tema tegevuse algperioodil Eestis progressiivsena ja manduvana alles enne «päästvat» luterlikku reformatsiooni. Et aga reformatsiooni järel talupoegade huvi ristiusu vastu ei kasvanud, seda nägime juba eespool toodud Balthasar Russowi tsitaatidest.

Hoolimata katoliku kiriku oletatavast mandumisest, olevat kodanlike autorite arvates just käsitletaval perioodil samal ajal suurenenud «meeleparanduse tahe ja õndsaksaamise igatsus talurahva hulgas». Selleks olevat andnud erilist tõuget 1501.—1503. aasta Vene-Liivi sõda ja 1503.—1506. ning 1508. aastate patukustutusjutlused.[72] Ajaloolane P. Johansen on püüdnud seda väidet isegi faktilise materjali alusel tõestada. Oma «Keila kirikuvöörmündrite arveraamatu» eessõnas väidab ta, et «me võime kiriklikkuse kasvu maaelanikkonna hulgas lihtsal viisil mõõta: kirikuwöörmündrite väljaminekute järgi veinile ja kirikuleivale, mis annavad osavõtu suuruse armulauast».[73] Vakuraamatu andmete alusel tehtud arvutuste põhjal,

[70] Vrd. Eesti ajalugu, II kd., Tartu 1937, lk. 372.

[71] Vrd. Eesti ajalugu, II kd., lk. 362—364; O. Sild, Eesti kirikulugu. Tartu 1938, lk. 86—87; L. Arbusow, Die Einführung der Reformation in Est-, Liv- und Kurland. Leipzig 1921, lk. 38—86.

[72] O. Sild, main. teos, lk. 86; L. Arbusow, main. teos, lk. 86—115.

[73] P. Johansen, Keila kirikuvöörmündrite arveraamat 1472—1553. Tallinn 1926, lk. XXIV.

mille käiku käsitletavas teoses ei esitata, arvab Paul Johansen end olevat õigustatud rääkima 100- ja 1000-kordsest armulaua külastajate kasvust.

Vakuraamatu andmete analüüs annab järgneva tabeli Keila kiriku väljaminekutest veinile ja kirikuleivale [oblaatidele]:

Aasta	Väljaminekud [markades ja killingites]	1 toobi veini hind
1474	3 Mk	5 killingit
1484	5 Mk 2 k	5 „
1506	4 Mk 14 k	5 „
1508	2 Mk 26 k	7 „
1509	2 Mk 22 k	6—7 „
1519	3 Mk 20 k	7—8 „
1521	2 Mk 26 k	6—7 „

Kui pidada kiriku väljaminekuid veinile ja oblaatidele tõesti proportsionaalseks «talupoegade kiriklikkusega», siis tuleb seda ajavahemikus 1474—1521 pidada enam-vähem stabiilseks, sest langus väljaminekutes XVI sajandi algul võib ühelt poolt olla seletatav Keila alevi elanikkonna vähenemisega — siin oli XV sajandi 90-ndail aastail 9—10, XVI sajandi algul 6—8 majakonda. Mõningane tõus 1519. aastal on vahest sõltuv sel aastal maad tabanud viljaikaldusest ja epideemiast, mille tekitatud abituse ja meeleheite tunnet oli kirikul kergem enese huvides realiseerida.[74] Mingisugust talupoegade usklikkuse avaldumise kasvu Keila kiriku vöörmündri vakuraamat seega ei näita. Võib pigem väita, et just pärast 1501.—1503. aasta sõda ja «Suuri patukustutusjutlusi» 1503.—1506. aastal toimus armulaualkäijate arvu kahanemine (1506. aasta väljaminekud küündisid 31 toobi veini ostmiseks, 1508. aasta väljaminekud 14 toobile). Nii või teisiti — üldiselt tuleb pidada Johanseni katset võtta sellise keerulise nähtuse, nagu seda on religioosse ideoloogia omandamine talupoegade poolt, mõõdupuuks väljaminekuid veinile ja kirikuleivale liiga juhuslikuks ja hüpoteetiliseks.

74 AR III, 116.

Oleme mõnevõrra iseloomustanud olukorda, mis eelnes reformatsiooni kandumisele Saksamaalt Liivimaale. Alanud 1517. aastal Saksamaal Lutheri tuntud 95 teesiga, saavutas uus, katoliku kiriku vastu suunatud liikumine kiiresti suurt edu. Iga klass tõlgendas reformatsiooni omamoodi: vürstid lootsid saada endale kiriku maid, rüütlid taotlesid ühtse riigi loomist Saksamaal. Talupojad aga haarasid kinni kõigi inimeste võrdsuse ideest, mida mõned jutlustajad nüüd esile tõstsid, ja lootsid, et uue usu vastuvõtmine päästab neid ekspluateerimisest. Sündmuste arenedes puhkes Saksamaal 1525. aastal ulatuslik talupoegade ülestõus — saksa talupoegade sõda. Võitluse käigus esitasid ka talupoegade eri kihid erinevaid programme. Talupoegade sõda lõppes nende lüüasaamisega.

Liivimaal algas reformatsiooniliikumine enneköike linnades, kus linnabürgerluse, eriti aga alamkihtide seas oli juba ammu käärinud opositsioon katoliku kiriku vastu. Üldjoontes jäi maa aga XVI sajandi keskpaigani katoliiklikuks. Huvitav on jälgida, kuidas suhtusid eesti talupojad reformatsiooni-õpetusse. See aitab omakorda kindlaks teha, kuivõrd olid eesti talupojad omaks võtnud ristiusu. Kui kristlus oleks olnud talupoegadele täiesti võõras, poleks kristliku reformatsiooni ideed neid üldse suutnud mõjutada.

Leidubki andmeid, et reformatsioon leidis mõningat vastukõla ka talupoegade juures. Nii kaebas ordumeister oma kirjas 8. märtsist 1524 Tallinna raele, et evangeelsed jutlustajad ässitavad talupoegi oma isandate vastu, väites, et talupojad pole kohustatud neile alluma.[75] Analoogilisi teateid on säilinud mujaltki. Nii kaebasid Harju-Viru vasallid 1525. aastal ordumeistrile: «Kui meie talupojad vilja, põletispuudega ja teiste maasaadustega linna tulevad, viivad linlased neid oma majadesse, kauplevad nendega seal kitsendamatult ja õpetavad neile uut usku, et talupojad ei tarvitsevat enam oma isandaile kuulekad olla. Nad seletavad talupoegadele, et need pole sugugi oma isandaist halvemad ja annavad neile reedel liha süüa. Kui nüüd talupojad koju tulevad, pole enam võimalik neid sundida kuulekusele isandate ja ülemuste suhtes. Kui neid

[75] R. Hansen, Aus baltischer Vergangenheit. Miscellaneen aus dem Revaler Stadtarchiv. Reval 1894, lk. 123.

aga karistada, põgenevad nad linnadesse, kus nad hea vastuvõtu leiavad.»[76]

Rakvere foogt teatas 1524. aasta kevadel, et Narva evangeelsed jutlustajad õpetavad talupoegadele, et isandatele pole enam vaja tegu teha ega makse maksta. Ordumeister andis foogtile nõu, et see mõjutaks jutlustajaid ohtlikku õpetust tagasi võtma ja tegema talupoegadele selgeks piibli alusel ülemate olemasolu hädavajalikkust.[77] Kuid evangeelsete jutlustajate mõju talupoegadele kestis edasi. 1525. aasta suvel Valmiera maapäeval puhkes selle küsimuse ümber äge võitlus. Kui Riia jutlustaja Tegetmeyer püüdis linnakirikus alustada evangeelset jutlust, tormas talle kallale jõuk Harju-Viru rüütleid. Need rebisid ta kantslist maha, ähvardasid nugade ning rusikatega ja hüüdsid: «Sa reetur, sa petis, sa tahad meid maast ja talupoegadest ilma jätta! Sinu kelmusele tuleb nüüd lõpp teha!» Vaid sõprade vahelesegamine päästis jutlustaja surmast.[78]

Seega avaldas ka eesti talupoegadele teatud mõju reformatsiooniõpetusest nende klassinõuetele vastav inimeste võrdsuse idee. Meil on teateid ka talupoegade rahutustest 1524. ja 1525. aastal Harju-Virumaal ja Tartu ümbruskonnas.[79] Rahutuste põhjuseks oli tihti kiriklik ekspluateerimine. Isegi mõisnikud kartsid, et nendel ärevatel aegadel võiks kiriklike koormiste edasine suurendamine esile kutsuda talupoegade ülestõusu. Nii teatas 18. augustil 1524. aastal Saaremaa rüütelkond Saare-Lääne piiskopile, et kui talupojad mõisnikule veel edaspidi kaebavad raskete koormiste üle, mida neilt katoliku vaimulikud nõuavad, siis mõisnikud on sunnitud vastavalt oma «kristlikele kohustustele» vahele segama.[80] Seepeale käskiski Saare-Lääne piiskop oma foogtidel jälgida, et kirikutalupoegi ei koormataks liiga suurte koormistega ega nõutaks neilt vanu makse.[81] Analoogilise lubaduse andis Tartu piiskop Blankenfeld ka oma stifti seisustele.[82]

---

[76] AR III, 242, p. 8, lk. 629.
[77] L. Arbusow, main. teos, lk. 323.
[78] Tegetmeyers Tagebuch. Mitteilungen, Riga 1880, lk. 503—505.
[79] V. Niitemaa, Die undeutsche Frage in der Politik der livländischen Städte im Mittelalter. Helsinki 1949, lk. 245—246.
[80] AR III, 160, p. 7.
[81] Sealsamas, 169, p. 14 [15. XII 1524].
[82] Sealsamas, 166, p. 13 [19. X 1524].

Talupoegade kirikuvastased väljaastumised ei lakanud. 1526. aasta aprillis manitses ordumeister mõisnikke valvsusele, kuna saksa talupoegade sõjas olevat talupojad kõik vaimulikud minema kihutanud.[83] Veel 1547. aastal kutsus ordumeister rüütelkonda üles määrama iga koguduse juurde kaks kuni neli isikut kirikuvaranduste kaitseks.

Ometi ei toimunud Eestis niisugust suurt ülestõusu, nagu seda oli talurahvasõda Saksamaal. Kodanlik ajalooteadus on seda seletanud sellega, et talupoeg elas Liivimaal paremini kui Saksamaal. Nagu näitavad H. Ligi kandidaadidissertatsioonis toodud andmed, ei vasta tees talupoegade suhteliselt heast olukorrast Liivimaal tegelikkusele. Nagu näitavad ka käesolevas artiklis esitatud faktid, peitus üks põhjusi kindlasti selles, et eesti talupoeg polnud XVI sajandiks kristlikku ideoloogiat veel nii sügavasti vastu võtnud, et selle lipu all välja astuda oma rõhujate vastu. Teatavasti hoiti vanadest tavadest ja uskumustest kinni veel järgnevatelgi sajanditel. Kõneleb ju näiteks veel XVII sajandil Eestist läbi rännanud A. Olearius oma reisikirjelduses vanade uskumuste ja kommete säilimisest eestlaste hulgas.[84]

Eestlaste visa vastuseis kristlikule ideoloogiale näitab, kuidas meie esivanemate seas aastasadu püsis nagu tuli tuha all viha võõrvallutajate vastu, leppimatu klassivaen feodaalsete kurnajate vastu ja koos sellega viha ka ristiusu kui julma rõhumist õigustava usundi vastu.

---

83 AR III, 235, p. 10.

84 A. Olearius, Offt begehrte Beschreibung der newen orientalischen Reise. Schleswig 1647, lk. 92—93.

BALTI LUTERIUSU KIRIK XVIII—XIX SAJANDI VAHETUSEL

J. Kahk

Kirikutegelaste endi poolt antav pilt kiriku ajaloost on alati olnud kaugel ajaloolisest tõest. See kehtib täiel määral ka Eesti luteriusu kiriku kohta, mille ajaloo võltsimist püütakse jätkata kuni kõige viimase ajani. Alles 1956. aastal ilmus ühes koguteoses Lääne-Saksamaal spetsiaalne artikkel balti kiriku kohta XVIII—XIX sajandi vahetusel. Kui seda artiklit uskuda, siis oli kirik sel «valgustusajal» mingi «ligimeste» eest hoolitsev ühendus, mis oma tähelepanu pööras talurahvakoolide rajamisele. Selles artiklis väidetakse, et usupõhimõtet «... ligimeste teenimist võeti väga tõsiselt...».[1]

Püüame alljärgnevas artiklis tuua mõningaid andmeid selle kohta, millisel positsioonil asus balti luteriusu kirik XVIII—XIX sajandi vahetusel ja millega ta sel ajal tõeliselt tegeles.

Käesolevas artiklis ei saa pikemalt peatuda talurahva olukorra juures XIX sajandi künnisel. Kuid spetsiaalsed arhiivimaterjalidel põhinevad uurimused näitavad, et sel ajal valitses mõisnike rõhumise tagajärjel talupoegade hulgas äärmine viletsus, mis perioditi (1789., 1800. ja 1808. aastal) paisus katastroofilisteks näljahädadeks.[2] Sellest süngest ajast pärinevad dokumendid ja kaasaegsete mälestused avavad meile rea masendavaid pilte. Neis on juttu sellest, kuidas talupojad igal kevadel mõisast

[1] I. Neander, Die Aufklärung in den Ostseeprovinzen. Baltische Kirchengeschichte. Herausgegeben von Reinhard Wittram, Göttingen 1956, lk. 131.

[2] J. Kahk, Eestimaa 1816. aasta talurahvareformi ajaloolisest tagapõhjast. Eesti NSV Teaduste Akadeemia Toimetised. Ühiskonnateaduste seeria, 1960, nr. 1, lk. 3—31.

viljalaenu käivad palumas ja enne järjekordse «laenupäeva» saabumist tervete päevade viisi täiesti söömata on. Nad jutustavad sellest, kuidas popsirahvas kevadise viljapuuduse saabudes maanteedele kerjama läheb ja kuidas väikesed lapsed meelt heitvate emade käte vahel nälga surevad.

Tolleaegsed pastorid olid külades valitsevast masendavast viletsusest — hulgalisest nakkushaigustesse suremisest alatoitluse tagajärjel ja näljasurma juhtudest — küllaltki hästi teadlikud. Ja seda nimelt oma otseste ametikohuste tõttu. Kirikuõpetajad pidid kõik surmajuhtumid (tavaliselt koos tõenäolise surmapõhjuse äranäitamisega) kirikuraamatutesse sisse kandma ja matused korraldama. Matused olid pastoritele kindlaks tuluallikaks. XVIII sajandi lõpus Eestis elanud ja demokraatlikult meelestatud kirjamehe J. Chr. Petri andmeil pidid talupojad pastorile ristimise eest maksma 12 kopikat, laulatamise eest 25—30, matuste eest aga 15—50 kopikat.[3]

Selle tõttu teadsid balti pastorid XVIII—XIX sajandi vahetusel õige hästi, kas viljasaak oli õnnestunud või äpardunud, millised olid viljahinnad, kas külades valitses leivapuudus või levisid seal nakkushaigused ja kasvas järsult surmajuhtumite arv. Pastorite poolt peetud kirikukroonikad on seetõttu üheks paremaks allikaks sel perioodil esinenud viljaikalduste ja näljahädade väljaselgitamisel.[4]

Kuid millisele seisukohale asusid kirik ja pastorid selle neile väga hästi teada oleva viletsuse ja nälja suhtes?

Ei maksnud suurt vaeva poetada kirikukroonikasse mõned märkused selle kohta, kui raskesti kannatavad «vaesed koguduseliikmed» elukalliduse ja nälja all. Pärast seda oli vaikselt ohates nii mõnus mõelda selle üle, kui hea ja kaastundlik inimene ometi ollakse. Kirikukroonika ei sattunud ühegi teise inimese kätte enne, kui pärast pastori surma ta järeltulija kätte, kes siis kontrollis, kas kõik hõbedased armulauanõud alles on ning kes tegi siis ka vastava sissekande kirikukroonikasse. Nälja ja rõhumisega meeleheitele aetud talupoegi võis muidugi ka suusõnal lohutada ning kannatlikkusele manitseda.

---

[3] J. Chr. Petri, Ehstland und die Ehsten, III kd., Gotha 1802, lk. 172—174.

[4] Vt. J. Kahk, main. teos, lk. 13.

Kuid kui XIX sajandi alguses kerkis üles vajadus võtta ametlik seisukoht talupoegade hulgas valitseva kroonilise toidupuuduse ja aset leidnud näljasurma juhtumite suhtes, siis astusid pastorid välja mõisnike solidaarsete ja kindlate abimeestena.

XVIII—XIX sajandi vahetusel tegi elanikkonna toiduainetega kindlustamise küsimus tsaarivalitsusele tõsist peavalu.[5] Aktiivne välispoliitika nõudis suure armee ja laevastiku ülalpidamist. Tsaarivalitsus teadis, et külades valitsev leivapuudus võib viia ohtlike rahutuste tekkimisele. Eriti tõsised signaalid tulid sajandivahetusel Balti kubermangudest, kus läbiminevad väeosad kannatasid toidupuuduse all, ei saanud küllaldaselt küüthobuseid, haigestusid talupoegade hulgas levivaisse nakkushaigustesse. Kui 1808. aastal Peterburi saabusid teated järjekordse näljahäda puhkemisest Balti kubermangudes, siis saadeti Eestimaale asja uurima senaator Zahharov, Liivimaale kindraladjutant Beklešov.[6]

Nii Eestimaa mõisnikud kui ka kohalik kubermanguvalitsus püüdsid senaator Zahharovile ning tema kaudu ka tsaarivalitsusele selgeks teha, et 1808. aastal kubermangus mingit näljahäda, veel vähem näljasurma juhtumeid polevat olnud. Nii kujunes 1808. aastal situatsioon, et Eestimaa kubermangu sõitnud tsaariametnikud tahtsid kindlaks teha näljasurma juhtumite esinemist, kohalikud mõisnikud aga tahtsid neid varjata. Selles olukorras aitasid balti pastorid mõisnikke, salates maha mõisnike südametuse ning julma ekspluateerimise tagajärgi.

Kui mõni meeleheitele aetud talupoeg 1808. aastal tuli kirikuõpetajale teatama oma lapse või sugulase näljasurmast, siis kõigepealt manitseti teda sellest asjast vaikima ja rahustati «lohutustega». Kui asi siiski teatavaks sai, siis abistasid pastorid energiliselt kohtuvõime, kes «tõestasid», et talupoeg oli nälga kannatanud «oma lohakuse» pärast ja karistasid teda selle eest. Talupojad mõistsid

---

[5] Nimetatud küsimust on valgustanud nõukogude ajaloolane K. Sivkov. Vt. К. Сивков, Некоторые итоги зернового производства в Европейской России на рубеже XVIII—XIX вв. — Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы — 1958 г. Таллин 1959, lk. 21—32.

[6] Vt. kõigi 1808. aasta sündmuste kohta pikemalt J. Kahk, main. teos.

sel ajal küllaltki hästi, mida neil kirikuõpetajalt oodata on.

Virumaa kreisikomissar Bileam teatas 1808. aasta kevadel, et Lüganuse kiriku juures oli maetud üks nälga surnud laps, ilma et vanemad sellest näljasurmast kirikuõpetajale midagi oleksid julgenud teatada, kuna nad kartsid raskeid karistusi.[7]

Niisama vähe kui kirikult oli selleaegsetel talupoegadel abi oodata ka kohtutelt. Need mõned kohtulikud uurimused, mis 1808. aastal talupoegade näljasurma asjus aset leidsid, lõppesid alati sellega, et süüdlasteks tunnistati talupojad ise. Ja kui lõpuks vastavate meeskohtute poolt langetatud otsuste põhjal nälga surnute sugulasi karistati, siis kirik mitte üksnes ei sanktsioneerinud neid otsuseid, vaid võttis energiliselt osa ka nende otsuste elluviimisest. Üht kroonu mõisa popsinaist Madlit, kelle laps oli surnud, karistati kirikliku noomitusega.[8] Karitsa mõisa vabadikunaise Mari suhtes oli kohus «armulikum» ja jättis ta karistusest ilma, leides, et *jumal* on teda lapse surmaga juba «küllalt nuhelnud».[9] Võivere vallas oma kolm last surma läbi kaotanud popsidele Jaanile ja Kaiele anti aga kohtuotsusega kummalegi kirikutulbas 10 paari vitsu.[10]

Rõhumine ja mõnitamine mõisnike poolt kutsusid esile vihkamise ja vastuhakud talupoegade poolt. Talupoegade vaoshoidmiseks ja nende tagasundimiseks mõisatööl kasutati feodaalide poolt kõikjal peksu ja muid kehalisi karistusi. Eesti alal võttis seesugune talupoegade piinamine ja tagasundimine XVIII—XIX sajandi vahetusel eriti suure ulatuse ning julmad vormid, kuna siin talupoegi rõhuti võõrrahvusest feodaalide poolt.

Talupoegade peksmine polnud sel ajal iseloomulik aga mitte üksnes balti mõisale, vaid ka balti kirikule. Kui talupoeg tuli toime «kuriteoga», mille puhul peksmist mõisas peeti liiga «pehmeks» karistuseks, siis karistati teda selleaegsete politsei- või kohtuasutuste poolt ja karistus leidis aset kiriku õnnistusel ja avalikult kiriku ees.

XVIII sajandi keskpaiku viidi paljude Liivimaa kirikute juures läbi sagedase kasutamise tagajärjel kannata-

7 ENSV RAKA, f. 291, nim. 1, s.-ü. 2653, l. 17.
8 Sealsamas, f. 862, nim. 1, s.-ü. 3057, l. 49—50.
9 Sealsamas, s.-ü. 3040, l. 5—6.
10 Sealsamas, f. 863, nim. 1, s.-ü. 4155-a, l. 50.

dasaanud peksupostide ehk kirikutulpade remont.[11] Rannu kiriku peksusammas oli rahvamälestuste järgi püstitatud 1750. aastal.[12] Neist kirikutulpadest on praeguse ajani rahvamälestuste kaudu ulatunud ainult kirjeldused. Urvaste kiriku must peksupost oma kahe rõngaga oli rahva suus kandnud «lüllitulba» nime.[13] Vaivaras oli kirikupostiks «ristikujuline puuehitus, millel augud sees, kust pandud nuheldava käed läbi, nii et inimene olnud näoga posti poole. Post pandud karistamise korral üles, harilikult olnud ainult posti auk kohal.»[14] Põltsamaal olnud kirikupost «must (verstaposti taoline) terava otsaga tulp, mille külge kaks nahast rihma kinnitatud sidumiseks, üks kaela, teine keskkeha kohal. Olla pekstud kolme kimpu seotud kepiga paljale pihale. Löödud kahelt poolt.» Ühe rahvamälestusi jutustanud inimese ema oli veel oma silmaga näinud peksu kirikutulbas. «Löödud kahelt poolt vitstega, mille otsad tunginud ihusse ja purustanud selle koledasti.»[15] Keila kirikul oli veel eriline piinavanker, millega nuheldav kirikumäele peksuposti juurde sõidutati.[16] Kirikusambas peksmisest on rahva hulgas säilinud mälestused ka Vigalas, Raplas, Suure-Jaanis, Märjamaal, Kadrinas. Viitna kirik olevat rahvamälestuste järgi sellest isegi oma nime saanud (Viitna = viid naha).[17]

Peks kiriku e e s oli «harmooniliselt» ühendatud kiriku s e e s toimuva jumalateenistusega. Neil päevadel, mil pärast jumalateenistust talupoegi peksti, lauldi jumala-

---

11 M. S t e p e r m a n i s, Zemnieku nemeri Vidzeme 1750—1784, Riga 1956, lk. 44.

12 L. A n d r e s s o n, Ajalooline traditsioon Rannu kihelkonnast, 1928. a., lk. 70 (kõiki käesolevas artiklis viidatud rahva ajalooliste mälestuste üleskirjutusi säilitatakse ENSV TA Fr. R. Kreutzwaldi nimelises Kirjandusmuuseumis).

13 A. L a u r s o n, Ajalooline traditsioon Urvaste kihelkonnast, 1927. a., lk. 206.

14 R. P õ l d m ä e, Ajalooline traditsioon Vaivara khk., 1931. a., lk. 83.

15 A. L a u r s o n, Ajalooline traditsioon Põltsamaa kihelkonna Pajusi, Rutikvere, Adavere ja Kurista valdadest, 1926. a., lk. 98.

16 P. H e i d e m a n n, Suusõnaline ajalooline traditsioon Keila kihelkonnast, 1930. a., lk. 90.

17 H. O t t e n s o n, Vigala khk., 1924. a., lk. 77; E. T e n s m a n n, Rahvatraditsioon Rapla kihelkonnast, 1930. a., lk. 58; T. B o l l m a n, Ajalooline traditsioon Suure-Jaani kihelkonna põhjapoolsest osast, 1926. a., lk. 42; M. K i i s e m a n, Märjamaa khk., 1924. a., lk. 29; L. V i l m r e, Ajaloolist traditsiooni Kadrina kihelkonnas, 1931. a., lk. 116 ja 119.

teenistuse ajal spetsiaalseid «ettevalmistavaid laule». «Üks mees võtnud vihahoos mõisahärra rinnust kinni,» mäletati Vaivaral, «ja tõmmanud särgi lõhki. Siis meest pekstud 3 pühapäeva kirikupostis, kuna kogudus pidanud laulma koraali «Ma vaene hing, kes pattu teinud». Siis põletatud mehel tulise rauaga otsaesist ja ninasõõrmeid.»[18] «Kui kirikus lauldi: «Ma vaene muld, kes pattu tein'd», siis teati, et kedagi postil pekstakse. Kui lauldi: «Halasta ja hoia», siis oli mõni piinapingis,»[19] mäletati Keilas.

On säilinud ühe kirikuõpetaja, nimelt Viru-Nigula pastori Hasselblatti poolt 1816. aasta lõpus kiriku ees aset leidnud karistamise puhul peetud «vaimuliku kõne» eestikeelne tekst. Ilmselt on meil tegemist sellesama juhusega, millest on juttu ka eespool toodud Vaivarast pärinevates rahvamälestustes. Oma kõnes kurjustab pastorihärra haagikohtunikule vastu hakanud Kalvi talupoja Ado Mäe (ehk Nulli) Jaaniga, kes oli julgenud «kett kohto wannema külge panna ja ollet ennast isse selle uhke ja tiggeda melega hukkatusse sisse ajannud... senno ihho langeb kohto kaessode möda surma trahfi alla. Perrast jutlust pannakse keigi kihelkonna koggodusse silma nehhes sinnule Rauga merkid otsa ette ja mollematte pallede peale, sinno Ninna Sermet (s. t. ninasõõrmed) kistakse lehhki...» Pärast seda pidi Jaan kolmel üksteisele järgneval pühapäeval saama kokku 40 paari vitsu ja «wiimseks wiakse sind tuhhia made peal, kus sinna ello aja weel pead rasket Rudjalla teod teggema».[20] Sama karistus tabas ka talupoega Kimsi Jaani, kelle ainukeseks süüks oli, et ta Nulli Jaanile esimesena appi ruttas selle heitluses haagikohtunikuga (viimane muide ei saanud võitluse ajal üldse vigastada).

Kuid kirik mitte üksnes ei võtnud osa mõisnike vastu sooritatud «kuritegude» eest karistamisest — tema kohuseks oli ka hoolitsemine selle eest, et need «kuriteod» üldse võimalikult harva aset leiaksid.

30. juunil 1805. aastal saadeti Eestimaa pastoreile laiali politseiliste korralduste ja teadaannete täpne nime-

[18] R. Põldmäe, Ajalooline traditsioon Vaivara khk., 1931. a., lk. 72.

[19] P. Heidemann, Suusõnaline ajalooline traditsioon Keila kihelkonnast, 1930. a., lk. 90.

[20] ENSV RAKA, f. 862, nim. 1, s.-ü. 3180-a, l. 14.

kiri, mis kantslist talupoegadele teatada tuli.[21] Kokku tuli neid aasta jooksul teada anda vähemalt 160, seega tuli iga pühapäeva peale vähemalt kolm politseilist teadaannet. Kord kuus pidi pastor kogudust manitsema, et keegi ei tohi enda juures pidada põgenenud talupoegi ja eranditult iga pühapäev talupoegi hoiatama, et nad ei varjaks sõjaväejooksikuid. Igal kevadel ja sügisel pidi ta neile meenutama, et jahti pidada metsloomadele võivad ainult mõisnikud. Neil kuudel, mil vesi oli jääst vaba, tuli kirikukantslist ette kanda spetsiaalsed määrused, mis olid koostatud võitlemiseks Soome põgenemise vastu. Kord aastas tuli teatada, et ilma võimude vastava loata ei tohi ükski nälgiv inimene kerjama hakata. Sageli tuli talupoegadele kantslist meenutada, et viinamüük kõrtsides on pühapäeval kirikuteenistuse ajal keelatud. Iga kuu tuli talupoegi hoiatada, et see, kes sõjaväejooksikut abistab teise kubermangu minemisel, saab raskesti karistada. Kirikukantslist loeti ette talupoegade nimed, kes oma mõisnike juurest ära olid põgenenud, ja kästi nad kinni püüda.

Selleaegsed pastorid tegid kõik, et talupojale selga ajada kirikliku moraali vammust, mis oleks ta käsi kammitsenud iga kord, kui ta tundis vajadust väljendada protesti oma rõhujate vastu. Seda püüti saavutada eeskätt kirikliku katekismuse pähetuupimise teel. Iga talupoega kohustati täiskasvanuks saamisel nn. leeriõpetuse korras katekismust pähe õppima. Et selles sisalduvad «elureeglid» talupoegadel kunagi meelest ei läheks, selle eest hoolitseti nende sagedase meeldetuletamise ja kordamise teel pühapäevastel kirikuteenistustel.

Millised need kiriklikud elureeglid siis olid? Nad baseerusid muidugi kristliku religiooni üldpõhimõtetel. Nad õpetasid «eluraskustest» väljapääsu otsima mitte rõhumisele vastuhakkamise, vaid sellele alistumisega, «kannatliku meele» ja lootuste panemisega kannatuste ja raskuste heakstegemisele «tulevases elus» (s. t. pärast surma). Et need tõed olid kasulikud valitsevatele klassidele, seda püüti muidugi hoolikalt maskeerida. Seepärast ei ole ka eesti talupoegade jaoks koostatud katekismuses otseselt öeldud, et ta ei tohi balti-saksa mõisnikule vastu panna. Siiski on nõndanimetatud neljanda käsu juurde,

21 ENSV RAKA, f. 1187, nim. 2, s.-ü. 457, l. 352—354.

mis tegelikult räägib ainult sellest, et peab oma vanemaid austama, balti pastorite poolt koostatud katekismuses lisatud järgmine seletus: «Et meie ei pea omma wannemid ja i s s a n d i d (minu sõrendus — *J. K.*) põlgma egga wihhastama.»[22] Kuid ei tohi unustada, et need elureeglid olid ette nähtud rakendamiseks Balti kubermangude rõhuvas pärisorjuslikus tegelikkuses. Kui eesti talupoja elu oli raske, kui ta loomad lõppesid, lapsed ja sugulased nälga ja haigustesse surid, siis pidi ta kiriklike elureeglite järgi jumalat «keige hädda sees ... appi hüüdma, palluma, kiitma ja tännama».[23] Kui talupere-mees muret tundis selle üle, kuidas ta talu alla käis ega teadnud, mis järgmisel kevadel põllule külvata, siis oli see patt, sest «ei pea mitte tullewa aasta ette murretsema, waid rahhul ollema sega, mis meile igga pääw tarwis lähhäb».[24] J. Chr. Petri kirjutab, et kui ta eesti talupoegi nägi, siis pani ta sageli tähele, kuidas nende silmad olid mõisnike «rikkusele, paleedele, jõudeelule, mööblitele ja luksusele ...» vaadates viha täis olnud.[25] Julmad karistused mõisas ajasid talupoegi sageli vihale. Kõik see oli aga kirikliku moraali järgi suur patt, sest «ligimest» pidi armastama. Katekismus keelas talupojal kategooriliselt ükspuha kelle peale südames viha kanda, teda vihaselt vaadata, sõimata või teotada, teda peksta või surnuks lüüa.[26] Kui mõisnik talupojale kurja tegi, siis ei tohtinud «vaga talupoeg» selle peale pärast enam «mõttelda, vaid ... veel peälegi omma kurjateggijattele head tehha, kui se tarvis lähhäb».[27] Mõisas orjates pidi aga talupoeg kogu aeg mõtlema sellele, kuidas oma mõisnikust ligimese «varra ning peatoidust kasvatada ning hoida».[28]

XVIII sajandi lõpus hakkasid balti pastorid otsima uusi teid ja vahendeid kirikumoraali levitamiseks rahva hulgas.

Juba omal ajal on Eesti silmapaistev revolutsionäär ja marksist Hans Pöögelmann hästi iseloomustanud neid maailmavaatelisi mõjutusi, mis Eesti alale osaks said

---

22 Katekismusse lühhike selletus. Tallinnas 1792, lk. 7.
23 Sealsamas, lk. 6.
24 Sealsamas, lk. 28.
25 J. C h r. P e t r i, Ehstland und die Ehsten, I kd., Gotha 1802, lk. 299.
26 Katekismusse lühhike selletus, lk. 8.
27 Sealsamas, lk. 29.
28 Sealsamas, lk. 9.

XVIII sajandi lõpus. «Nende võitluste, eriti Prantsuse revolutsiooni sisuks oli tõusva kodanluse, kapitalistliku valmistamisviisi mäss vana feodaalse korra vastu, mille ta purustas ja kapitalistlikule arenemisele tee vabaks tegi,» kirjutas Pöögelmann. «Nende poliitiliste võitluste eel käis eriti Prantsusmaal laialine ja sügav ideoloogiline ettevalmistus, ratsionalismi ja materialismi ajajärk... Ka Saksamaal leidis see liikumine vastukaja, kuid seal ei olnud kodanlus veel niikaugele arenenud, et feodaalset korda hävitada; sinna ulatas seepärast ja leidis vastuvõtmist peamiselt ainult vaimline võitlus... Saksamaal arenes see idee mõtteteaduslikkudeks vooludeks ja avaldas sügavat mõju ka usuteadusele; ja kuna Eesti pastorid oma kõrgema vaimuliku ettevalmistuse kõik Saksamaal said, siis jõudis see revolutsiooniline virvendus, kuigi mitme vaheastme kaudu, Eestissegi, kus ta usulise ratsionalismi näol esines.»[29]

Nn. kristlik ratsionalism, mis levis Eestis XVIII—XIX sajandi vahetusel, kujunes tegelikult ennekõike mõisnike ja pastorite klassihuvide kaitsmise ning eespool iseloomustatud kirikliku moraali juurutamise vahendiks. Juba Saksamaal, mida võime õigusega pidada balti pastorite «ratsionalismi» vaimseks kodumaaks, oli filosoofia allutatud teoloogia huvidele. Kui Voltaire oma elu lõpuni ründas kirikut, siis tema kaasaegne, saksa filosoof Wolf (kelle teooriaid Preisimaal alates 1739. aastast kohustuslikult õpetati ka tulevastele pastorihärradele) ülistas jumalat, kes olevat varustatud absoluutse kõikvõimise ja mõistusega.[30]

Selle teoloogilise suuna esindajad balti luteriusu kirikus arvasid, et talupojale ei tule jutlust lihtsalt ette lugeda, vaid et talle tuleb «jumalasõna» lihtsas vormis, mõistusele ja arusaamisele apelleerivate argumentidega püüda selgeks teha, et see mõisniku poolt valitsetav maailm, milles ta elab, pole sugugi mitte «hädaorg, vaid võib olla õige rõõmus asukoht».[31] Kirikliku ratsionalismi pool-

---

29 A. Vinkel, Friedrich Gustav Arvelius 18. sajandi kirjanikuna — Kogumikus: Paar sammukest eesti kirjanduse ja rahvaluule uurimise teed I, Tallinn 1958, lk. 13.

30 Sealsamas, lk. 18—20.

31 K. Hoffmann, Volkstum und ständische Ordnung in Livland. Die Tätigkeit des Generalsuperintendent Sonntag zu Zeit der ersten Bauernreformen, Königsberg u. Berlin 1939, lk. 33.

dajate üheks eesmärgiks oli kirikuõpetuse mõjukust tõsta, kiriklikku ideoloogiat ratsionaalsemalt levitada. Juba 1780-ndail aastail hakkasid paljud balti pastorid viima sisse mõningaid muudatusi kirikuteenistuste korras. Pikad ja rahvale tegelikult arusaamatud jutlused asendati lühikestega, kuid selle asemel hakati suurt osa kirikuteenistuse ajast kasutama katekismuse õpetamiseks. Kuna pikkade jutluste ärakaotamisega seoses ilmselt vähenesid võimalused kirikus magamiseks, siis kaotati mitmes kirikus ära ka vastava kepi otsa kinnitatud korjanduskotikeste kasutamine, mis seni olid kirikuteenrite käes olnud tõhusaks vahendiks magajate äratamisel (sellega ulatas mõnes kaugemas pinginurgas magamajäänud talupoega torkima).[32] Et kõik talupojad aga igal pühapäeval kirikus käiksid, selleks oli paljudes kirikutes juba ammust ajast sisse seatud selline kord, et kirikuvöörmündrid pidid kirikuteenistuse lõpus pastorile teada andma, kes talupoegadest olid kirikusse tulemata jätnud. Kui mõni talupoeg seda tegi, siis karistati teda kahel esimesel korral rahatrahviga, kolmandal korral aga anti ihunuhtlust.[33]

J. Chr. Petri andmeil tehti juba 1790-ndail aastail Eestimaa konsistooriumis plaane, kuidas tõlkida ja eesti talupoegadele kättesaadavaks muuta saksa kirjaniku F. E. Rochowi töid.[34] F. Engels on selle autori teoste ja üldse niisuguse kirikliku «valgustustegevuse» kohta väga tabavalt öelnud, et nende raamatute ülesandeks oli «talupoegade ja käsitööliste noortele võsudele selgitada nende missiooni elus ja kohustusi ühiskonna ja riigi ülemuste vastu, aga samuti sisendada neisse heatahtlikku rahulolu oma maise saatusega, musta leiva ja kartulitega, teoorjusega, madala palgaga ja isalike kepihoopidega ning teiste selletaoliste mõnusustega, ja seda kõike tol ajal nii tavalise valgustustegevuse abil».[35]

Käesoleva artikli alguses tsiteeritud kirikuajaloolane I. Neander väidab, et XVIII—XIX sajandi vahetusel ole-

---

32 Anmerkung wegen der jetzigen Versuche die alten Kirchenliturgien zu verbessern. Nordische Miscellaneen 15-tes, 16-tes und 17-tes Stück von August Wilhelm Hupel, Riga 1788, lk. 783—784.

33 [A. W. Hupel], An das Lief- und Ehstländische Publikum, 1772, lk. 78—79.

34 J. Chr. Petri, main. teos, lk. 445.

35 F. Engels, Anti-Dühring, Tallinn 1954, lk. 162.

vat kohalik luteriusu kirik suurt tähelepanu pööranud talurahvakoolidele. Kuid ta jätab targu näitamata, kust see kirikumeeste suur huvi «rahvapedagoogika» küsimuste vastu nii äkki tuli. Küsimusega tutvumine näitab, et need kirikuringkondade aktsioonid olid tegelikult mõeldud vastumürgiks sel ajal esinenud katsetele anda talupoegadele tõelist ilmlikku haridust.

Kui 1802. aastal asutati Tartu ülikool, siis hakkasid mõned ülikoolis töötavad ja valgustuslikult meelestatud haritlased (ülikooli esimene rektor Parrot jt.) taotlema, et ülikooli juhtimisel loodaks Liivimaal rahvakoolide võrk, mis annaks talupoegadele tõelise hariduse algeid.[36] Tartu ülikooli haritlaste ringkondade vaenlaseks selles küsimuses osutus peale mõisnike ka kirik. Vaevalt oli Tartu ülikool esitanud valitsusele oma plaani rahvakoolide võrgu loomise kohta, kui Liivimaa kiriku kindral-superintendent K. G. Sonntag tõstis pahameelekisa, et selles küsimuses on kirikust mööda mindud.[37] 1804. aastal kogus Sonntag ringküsitluse teel pastoreilt andmeid koolikküsimuses. Oma vastustes rõhutasid pastorid, et kool ei tohi eesti ja läti talupoegadele anda mingit «kõrgemat kultuuri», kooli ainsaks ülesandeks olgu kasvatada talupoegades «piibli- ja talurahvamoraali».[38] Kindral-superintendendi poolt 1805. aastal koolikküsimuses koostatud märgukirjas, mille põhimõtetega hiljem sisuliselt ühinesid ka Liivimaa aadelkonna organid, rõhutati, et talurahvakool peab jääma aadli ja kiriku kätte.[39] Kuna tsaarivalitsus Tartu ülikooli ringkondadele mingit finantsabi ei andnud, siis lõppes nende kavatsus hakata talupoegadele tõelist, ilmlikku haridust andma mõisnikkonna ja kiriku ägeda vastuseisu tõttu nurjumisega.

XIX sajandi alguses Liivimaa kiriku kindral-superintendendiks saanud pastor K. G. Sonntagi on balti-saksa ajaloolaste poolt kujutatud talurahva olukorra parandamise eest võitlejana või isegi selle ürituse märtrina.[40] Eriti on tõstetud esile tema poolt 1795. aasta maapäeva

---

[36] Vrd. Э. Э. Мартинсон, История основания Тартуского (б. Дорптского-Юрьевского) университета. Ленинград 1954, lk. 65—74.

[37] K. Hoffmann, main. teos, lk. 77.

[38] Sealsamas, lk. 78—80.

[39] Sealsamas, lk. 89—95.

[40] Sealsamas, lk. 48—49, 59—61.

avamise puhul peetud jutlust, mille järgi «vapustatud ja liigutatud» aadel olevat kohe asunud talupoegade olukorra parandamisele. Tõepoolest meenutas Sonntag selles jutluses Riia Maarja kirikusse kogunenud mõisnikele, et nad on juba kuus sajandit rõhunud sadu tuhandeid talupoegi ning et nüüd tuleb kiiresti midagi ette võtta, et nende rõhutute pahameel mitte liiga ohtlikku kuju ei võtaks.[41] Kuid juba mõnele balti-saksa ajaloolaselegi oli rüütelkonna selline käitumine 1795. aastal tundunud veidi arusaamatuna.[42] Kolm aastat enne seda, 1792. aastal karjuvad Liivimaa mõisnikud oma maapäeval sõna tõsises mõttes maha Koknese mõisa omaniku Bayeri, kui see umbes samas vaimus teeb ettepaneku «talupoegade olukorda parandada». 1795. aastal lähevad nad Maarja kirikus äkki härdaks, otsustavad Sonntagi jutluse trükkida lasta ja kingivad talle kullast tubakatoosi. Läinud aga kirikust rüütelkonna majja, piirduvad nad sellega, et matavad talupoegade olukorra parandamise küsimuse vastavas komisjonis kalevi alla.

Võib-olla muutub kõik see aga veidi arusaadavamaks, kui meenutame seda, mis just selle maapäeva eelõhtul oli aset leidnud Sonntagi ja mõni aasta pärast seda pärisorjuse-vastase publitsistina üle-euroopalise kuulsuse omandanud Garlieb Merkeli vahel.

1795. aasta sügiseks jõudis, võttes selleks sageli abiks uneaega, Annamuiža noor kodukooliõpetaja Garlieb Helwig Merkel valmis oma raamatu käsikirja, mis paljastas balti parunite julma kiskjanäo. Pärast seda läks ta Riiga ja otsis seal üles temast ainult neli aastat vanema Johannese kiriku pastori kohale tõusnud ja humanisti ning liberaali kuulsust omava K. G. Sonntagi. Merkel andis talle oma raamatu eessõna koopia ja kutsus teda üles koostööle selles rõhutud läti ja eesti talupoegade kaitseks plaanitsetud publitsistlikus rünnakus.

Pärast Merkeli tagasipöördumist oma teenistuskohale hoidis Sonntag tema raamatu eessõna koopiat kaua aega enda käes. Ta vastas Merkelile alles pärast oma kuulsat maapäevajutlust ning maapäeva töö lõppemist. Oma 9. jaanuaril 1796. aastal dateeritud kirjas avaldab ta arvamist, et kuna mõisnikud juba ise on asunud oma talupoe-

41 RAKA Leningradis, f. 1286, nim. 1, s.-ü. 21, l. 35.

42 [W. v. Bock], Livländische Rückblicke. Dorpat 1878, lk. 41—42.

gade olukorra parandamisele, siis polevat raamatu järgi enam vajadust ja soovitab Merkelil raamatu käsikiri saata küsimust uurivale rüütelkonnakonvendile materjaliks.[43]

Tõenäoliselt oli Merkeli raamatu valmimisest teada saamine Sonntagile viimaseks tõukeks, mis sundis teda välja astuma manitsustega, et mõisnikud peavad ise midagi ette võtma talupoegade olukorra reguleerimise küsimuses, kui nad ei taha, et asjaolud neid lõpuks selleks sunnivad. Liivimaa mõisnikele ei maksnud aga midagi mängida kirikus härdameelset ja minna siis rüütelkonnamajja, et seal plaane arutada, kuidas oma seisuslikku erikorda ja võimu talupoegade üle tugevdada. Silmakirjalikud lubadused talurahvaküsimuses midagi ette võtta olid aga vajalikud relvad poliitilises ja publitsistlikus võitluses.

Ja kui lõpuks XIX sajandi alguses tegelikult asuti reformide läbiviimisele, siis olid pastorid jällegi mõisnikele ja tsaarivõimudele truudeks abimeesteks. Kirikuõpetajad manitsesid talupoegi rahulikult ootama, kuni mõisnikud ise «uue seadusega» nende olukorda parandavad. Kui siis aga «uus seadus» ilmus ja see talupoegades äratatud ootustele ja lootustele sugugi ei vastanud ning talupojad oma pahameelele voli andsid, panid kirikuõpetajad kogu oma kõneosavuse mängu, et neid mõisnike poolt ja nende huvides koostatud seadusi talupoegade õigustatud pahameele eest kaitsta ja talupoegi siiski kõigest hoolimata rahule manitseda. Et talupoeg ei haaraks kaigast, püüti talle pastori poolt pihku sokutada palveraamatut — seda nii piltlikus kui ka otseses mõttes. Just 1805. aastal, kui nii Eesti- kui Liivimaal leidsid aset ägedad talurahvarahutused, anti valitsuse poolt kindralsuperintendent Sonntagile 3000 rubla, et ta saaks muretseda ja jagada talupoegadele välja palveraamatuid.[44]

Kuid kõik need n.-ö. profülaktilised vahendid ei aidanud. Talupojad ei hoolinud mõisnike petlikest lubadustest ja pastorite manitsustest ning tõusid korduvalt avalikule võitlusele. Ja kui rahutused puhkesid, siis olid balti

[43] Briefe aus dem Nachlass G. Merkels, «Baltische Monatsschrift», XII kd., Riga 1865, lk. 386—387 ja 390—391; Läti NSV RKA, f. 7351, nim. 1, s.-ü. 1, l. 30.

[44] Läti NSV RKA, f. 1, nim. 2, s.-ü. nr. 1225 pealkiri (toimik ise on kahjuks kaduma läinud).

evangeeliumi-luteriusu pastorid jälle oma võitluspostil, kaitstes energiliselt mõisnike võimu ja vara rahutuste puhkemise hetkest kuni viimaste «süüdlaste» karistamiseni. Toome selle kohta mõned konkreetsed näited 1805. aastast.

1805. aasta sügisel olid Põhja-Eesti talupojad veendunud, et hiljuti väljakuulutatud uus talurahvaseadus pole «õige keisri seadus», vaid nende mõisnike poolt koostatud võltsing. Mõisnikele oli väga tähtis, et see laialt levinud arvamus võimalikult kiiresti kummutataks, sest pannes lootusi «õige keisriseaduse» peale, keeldusid talupojad mõisnikele allumast ja mõisatööde tegemisest — õisest rehepeksust jne. Kohe ruttasid mõisnikele appi pastorid. Eestimaa kubermangu kirikute kantslitest loeti talupoegadele ette eestikeelsed teadaanded selle kohta, et väljakuulutatud seadus on õige seadus ja et nad peavad vastuvaidlematult mõisnike sõna kuulma. Esimest korda loeti see teadaanne ette 1. oktoobril 1805. aastal ja nimelt Kose kirikus, kuhu ta oli eelmisel päeval toodud Tallinnast kohalekihutanud kiirkäskjala poolt. Nagu on märgitud vastavas dokumendis, olid Kose kirikusse kogunenud teomehed selle teadaande ettelugemise vastu võtnud sünge pahameelekäraga.[45]

Ka hiljem, kui Kose kihelkonnas puhkes siiski ülestõus ja mõisnike palvel väljasaadetud tsaariametnikud selle sõjaväe abil veriselt maha surusid, ei jäänud kirik kõrvaltvaatajaks. 2. oktoobril Kose-Uuemõisa mõisaväljal asetleidnud kokkupõrkes sai raskesti haavata Ravila teomees Viluallika Hindrik. 5. oktoobril toodi ta Kose-Uuemõisa ja kuna varsti selgus, et ta oma haava kätte sureb, siis kiirustati tema ülekuulamisega. Hindrik viidi 6. oktoobril kõigepealt ära teiste haavatute juurest, et need tema sõnu pealt kuulata ei saaks ning nende juuresolek ülekuulatavat ei mõjutaks. Mõisavalitseja Zeibigi toas hakkasid surmavalt haavatud teomeest üle kuulama Kose pastor Striedter ja Tallinnast kohalesõitnud fiskuse komissar Holtz. Ülekuulamist alustas pastor, kes Viluallika Hindrikut manitses, et kuna tal varsti tulevat astuda «kõige kõrgema ja viimse kohtujärje» ette, siis oleks tal parem kõik ära rääkida. Ja kuna jumal ning mõisnike kohus olid nähtavasti ühtviisi huvitatud ülestõusu ja eriti

[45] RAKA Leningradis, f. 1286, nim. 1, s.-ü. 32, l. 264.

selle juhtide kohta andmete saamisest, siis püüti neid andmeid haavatult välja pressida. Just viimases küsimuses haavatud teomees aga pastori ja ametniku lootusi ei täitnud — ta ei andnud neile uusi andmeid ülestõusu juhtide kohta, kuigi ta tõenäoliselt nende tegevusest nii mõndagi teadis.[46] Pärast ülekuulamise lõppemist viidi Viluallika Hindrik tagasi ruumi, kus olid teised haavatud. Samal päeval, 6. oktoobril, ta suri.

Ka edaspidi võttis pastor Striedter kohaliku uurimise tööst (kuni selle lõppemiseni 11. oktoobril) aktiivselt osa. Selle tõttu panebki teatud määral imestama see jultumus, millega sama pastorihärra, kes ometi oli pealt kuulanud kümnete talupoegade ülestunnistusi ülestõusu tõelise käigu kohta, seda ülestõusu kirikukroonika veergudel võltsis. Isegi mõisnikud ja tsaariametnikud olid nende poolt koostatud ametlikes dokumentides sunnitud tunnistama, et võitlus talupoegade ja soldatite vahel puhkes 2. oktoobril Kose-Uuemõisas stiihiliselt ja et *esimestena tulistasid soldatid*. Aga pastor Gottfrid Wilhelm Striedteri poolt kirja pandud Kose kiriku kroonikas kujutatakse asja nii, nagu oleks võitlus alanud talupoegade reetliku püssilasuga heasoovlike valitsusametnike ja ohvitseride pihta. «2. oktoobril, ühel esmaspäeval, liikus talupoegade jõuk Kuivajõe kõrtsi juurest mõisa poole . . .» Neile läks vastu parun Rosen soldatitega. «Kubermanguvalitsuse nõuniku heasoovlike sõnade peale vastati talupoegade poolt aga ühe püssilasuga ja see tappis leitnant Philippowi, algas tõeline lahing . . .»[47]

Kose pastor ei kujutanud endast mingit erandit. Kirikhärrade aktiivne ja energiline osavõtt talupoegade üle korraldatud juurdlusest oli XIX sajandi alguses igapäevane nähtus. Kui Viru-Järva meeskohtu liikmed Karinu ülestõusu uurimise ajal raskustesse sattusid, sest kaks talupoega andsid teineteisele vastukäivaid seletusi, siis kutsuti otsekohe kohale üks pastor, et see «jumalasõnaga nende südant liigutaks . . . ja nad vaimulike manitsustega üles tunnistama paneks».[48] Antud korral aga jäid pastori manitsused mõjuta — mõlemad talupojad jäid oma sõnade juurde kindlaks.

---

[46] ENSV RAKA, f. 861, nim. 1, s.-ü. 1700, l. 45—46.
[47] ENSV TA Fr. R. Kreutzwaldi nim. Kirjandusmuuseum, E 53773/4.
[48] ENSV RAKA, f. 862, nim. 1, s.-ü. 2981, l. 159—160.

Ka Karinu ülestõusu ajal oli kohalik pastor algusest peale mõisnikest ametnikke abistanud. 12. septembril soldatitega Karinule saabunud haagikohtunik Baer piirati sama päeva õhtul ülestõusnud talupoegade poolt ümber. Järgmise päeva hommikul teatas pastor Mickwitz ümberpiiratud haagikohtunikule, et ülestõusnuile ruttavad appi ka naabermõisate talupojad. Kui haagikohtunikul õnnestus 13. septembril ülestõusnud laiali ajada, siis ruttas pastor Mickwitz juba järgmisel hommikul ülestõusu keskusesse, Karinu külasse, ja teatas talupoegadele, et kui nad oma juhid võimudele välja annavad, siis kergendatakse nende karistust.[49]

1805. aasta rahutuste julma ja verist mahasurumist kroonisid kohalikud võimud Kose-Uuemõisa ülestõusust osavõtnud talupoegade avaliku peksmisega Tallinnas Raekoja ees turuplatsil. Kuid enne seda tuli neil mõisnike rõhumise vastu võitlusele tõusnud talupoegadel sealsamas Tallinnas läbi teha «kirikliku noomituse» häbistav tseremoonia.

Üsna hea iseloomustuse balti evangeeliumi-luteriusu kiriku poliitilisele missioonile leiame Ledurgas-Turaida kirikuõpetaja pastor J. J. Loppenowe, ülestähendustest. Oma kirikukroonika veergudel räägib ta suure kurbusega sellest, et uute vakuraamatute väljajagamise ajal 1804. aastal hakkasid kohalikud talupojad vastu mitte üksi võimudele ja mõisnikele, vaid ka temale. Vakuraamatud saadi välja jagada alles pärast seda, kui kohale oli ilmunud sõjaväekomando. «Need, tavaliselt head, vaiksed, sõnakuulelikud ja mõistlikud maainimesed olid seekord nagu haiged lapsed, kellele nende terveks saamise huvides peab andma vastu nende tahtmist vägisi tervendavat arstirohtu ja kes alles siis, kui nad juba terveks saanud on, suudlevad kätt, mis tarvitas vägivalda.»[50] Pastor Loppenowe ülestähendused on õige avameelsed ja paljutähendavad. Balti-saksa mõisnikud rõhusid julmalt eesti ja läti talupoegi ning panid nende kallal toime julmi vägivalla-akte. Kirik aga õigustas kõike seda, sundis talupoegi «suudlema kätt, mis tarvitas vägivalda».

*

[49] ENSV RAKA, f. 862, nim. 1, s.-ü. 2981, l. 76.

[50] Lauma Sloka, Vidzemes draudžu kronikas (Valsts Archiva Raksti V). Riga 1927, lk. 23.

Nagu näeme, seisis balti kiriku põhiline tegevus XVIII—XIX sajandi vahetusel mõisnike huvide, nende võimu ja varanduse kaitsmises. Ja selles tõsiasjas ei suuda küll midagi muuta kirikuajaloolaste püüded kujutada seda kõike omakasupüüdmatu hoolitsemisena «ligimese» eest. Balti pastor kaitses mõisniku huve igal sammul. Ta õpetas talupoegadele «alandlikku meelt» ja keelas neil mõisahärra «kurjale kurjaga vastamast». Et need «elureeglid» talupojal kunagi meelest ei läheks, tuletas ta talle neid igal pühapäeval meelde. Ta käskis tal mõisnikele ja haagikohtunikele välja anda teist talupoega, kes põgenemisega oli püüdnud pääseda rõhumisest. Pastor seisis vankumatult mõisniku kõrval ka nende keeruliste poliitiliste manöövrite läbiviimisel, mis ajalukku on läinud XIX sajandi alguse agraarreformide nime all. Kui aga kõik need «õpetused» ja manöövrid ei aidanud ja talupojad siiski julgesid mõisnike ja nende võimu vastu «kätt tõsta», siis peksti neid poolsurnuks ja kisti neil ninasõõrmed lõhki jällegi kirikute ees pastorite «õnnistussõnade» saatel.

KIRIK JA RISTIUSU ÕPETUS EESTI RAHVALOOMINGU PEEGELDUSES

L. Raudsep

Rohkem kui seitse sajandit tagasi tõid lääne röövvallutajad meie maale ristiusu. «Paganate» ristiusku pööramine oli saksa rüütlitele vaid ettekäändeks, mille varjul rikastuti, hangiti endale maavaldusi, hävitades ja orjastades maa tõelisi peremehi — eestlasi. Eestlastele tähendas ristimine vabaduse kaotust ja halastamatu rõhumise algust.

Samast ajast (XIII sajandist alates) sai alguse ka eesti rahva võitlus vaimulike ja ristiusu õpetuse vastu. Ristiusk oli ju valitseva feodaalide klassi ideoloogia, mis kaitses ja õigustas ekspluataatorlikku korda. Valitsevad klassid «kasutavad teda lihtsalt valitsemisvahendina, mille abil alamaid klasse vaos hoitakse».[1] Eestis koosnes valitsev klass peamiselt võõrrahvusest röövvallutajaist, kes tegid kõik selleks, et kindlustada oma täielikku võimu talurahva üle, orjastada teda nii füüsiliselt kui ka vaimselt.

Aegamööda muudeti kiriklikud kombetalitused (lapse ristimine, paastumine, laulatus jne.) sunduslikeks ning võideldi ikka aktiivsemalt vanade rahvapäraste uskumuste ja kommete vastu. Karmilt karistati neid, kes julgesid ristimise maha pesta, vanade kommete kohaselt surnuid matta jm.

Rangelt nõuti ka kirikuskäimist (vrd. sellekohast rahvapärast ütlust: «jumalaorjus»). Kirikus püüdsid vaimulikud sisendada rahvasse sõnakuulmist ja allumist oma isandatele, seal kuulutati seadusi, mõisnike käske ja kor-

[1] K. Marx ja F. Engels. Valitud teosed II, Tallinn 1960, lk. 329.



Hiiumaa parimaid jutumehi — Peeter Uip Kidaste külast jutustab rahvaluulekogujale usuvastaseid naljandeid

raldusi ning hirmutati vastuhakkamise eest. Pärast jumalateenistust karistati sealsamas kiriku juures talupoegi, kes olid julgenud vastu hakata mõisnikule või vaimulikule või kes olid korda saatnud mõne muu «süüteo». Vähemate süütegude eest karistamisel kasutati kirikupakku[2], suuremate eest aga karistati ihunuhtlusega. Feodaalne kirik oli seega orjastatud talupoegade karistamiskohaks, kohaks, kus teostati alandavat avalikku peksukaristust, mille sisseseadjaks Eestis oli katoliku kirik. Kiriku ees

2 «Kiriku vastu eksijaid karistatud sel teel, et pandud inimese käed ja jalad pakku, mida nimetati «inimese igeks» [ikkeks] ehk kergu pakuks ja viidi sellega keske kirikut jutluse ajaks. Jutluse lõpul lastud karistatav lahti ja seega oli karistus kantud.

Pakuks oli puu, millel augud sees, kuhu inimene käed ja jalad pani ja poolringilise auguga laud suruti käe vastu ja see suruti puu külge kinni. Laud hoidis, et inimene ei saanud kätt tagasi tõmmata, sest on ju ranne väiksem kui labakäsi» [1]. Vt. ka J. Kahki artiklit käesolevas kogumikus.

olid maasse kaevatud kirikutulbad ehk kirikusambad, mille külge inimene seoti ja kus teda peksti. Karistamise jälgimine oli sunduslik kõigile kirikuskäijatele.

Meie rahvaluulekogudes säilitataksegi paljude inimeste jutustusi[3] omaaegsest hirmsast ja alandavast karistamisest kiriku juures. Need jutustused tõendavad, et peksuposte kirikute juures võis kohata üle kogu maa (Otepääl ja Käinas, Lüganusel ja Tarvastus, Põlvas ja Vändras jne.). Ülemaaliselt on need kandnud erinevaid nimetusi, nagu «nuhtlemise tulp», «häbipost» jne. Hirmsad mälestused inimeste peksmisest kiriku juures anti suuliselt edasi põlvest põlve. Veel käesoleval sajandil on sellest rahvaluulekogujaile pajatatud: «Kassari kiriku ees peksti inimesi, kes olid eksinud kiriku seaduse vastu» [2]; «Märjamaa kiriku väravas olnud vanasti kaagisammas, kus olevat inimesi koguduse nähes pekstud» [3]; «Neile, kes kiriku säädustest pole kinni pidanud ja vitsakaristus määrati, said selle kiriku ees, kirikuliste juuresolekul kätte. Algul räägiti kirikulistele, et sellast eksimust enam ette ei tuleks» [4] jne., jne. Nii mõnigi on mäletanud üksikasjalikult, kuidas toimus karistamine: «Teoorjuse aeges on olnud kirikute väravais kaagid, kus inimesi on pühapäeviti karistatud sell ajal kui kogudus kirikust väljunud. Sarnane kaak olnud ka Kose kiriku väravas. See olnud üks sort põik puuga risti kujuline, selle puu külge siutud inimene nööriga kinni, tõstetud riided ülepea ja kaks meest seisnud vitstega puu kõrval, keda nimetatud timukateks, kuid timukaid käsutanud selle mõisa härra, kelle inimest nuheldud kirikus. Kirikus pandud orel hüüdma viisil: Ma vaene muld, kes patu teind, siin seisan Jumal sinu ees, mo peale armo heida ja halasta mo vaese peal. Kogudus pidand kaasa laulma, et peksetava kisa ei ole nii kuulda olnud. Kaagi karistuse alla kuulunud niisugused süü teud kui mõisa härrale vastu hakkamine ja tüdrukute kasuks minek ja lapse tapmine. Harilikud varguse asjad need õiendatud mõisa tallis» [5].

Pastorid jutlustasid samal ajal kirikutes: armasta oma ligimest nagu iseennast. Rahvasuust kuuleme selle kohta: «Vändra kirikus rääkis õpetaja liigutaval sõnal ligimese armastusest ja et ka vaenlastele peab head tehtama. Kes

---

[3] Rahvaloomingu pärandi üleskirjutused, mida käesolevas artiklis on kasutatud, pärinevad ajavahemikust 1887—1953.



Meinhard Vilumets (keskel) Illuka külanõukogust Ohakvere külast «Ühisjõu» kolhoosist on mõnus jutumees, kellel on tagavaraks ka hulk naljandeid kirikumeestest

meile paha teevad, neile teeme head. Iga üks kannatagu heal meelel. Inimesed tulevad kirikust välja. — Kiriku ees suure samma külge on inimene, alasti inimene kinni seotud. Mehed peksavad teda keppidega, üks loeb hoopisi. Inimene on üleni juba verega kaetud ja karjub ülihaledaste ja südant lõhestaval häälel. Mitmed naisterahvad ehmatavad ja minestavad ära, sest siin õpetakse ligimese armastust koguni ise moodi. Hirmus. Kole! Jälk. — Vanemad inimesed määletavad küll veel, kes viimati veel Vändra kiriku sammas peksa saanud. Kes seal peksa saanud, see surnud ka kohe» [6].

Peksupostides karistamine püsis möödunud sajandi esimese pooleni. Väga õiged on ühe rahvaluulekoguja kokkuvõtlikud sõnad: «Raudse käega valitses siis kirik rahvast. Ihunuhtlemiseks tarvitati vitsu ja muid sellaseid abinõusid; hinge alandati muu seas «häbipingis» ja ähvardati igavesti põleva väävlijärve — põrguga, «kus kuradid sind

kiskvad ja nurgast teise viskvad»... Nii kasvatati ja karistati orje» [7].

Siinkohal võiks meenutada Fr. R. Kreutzwaldi sõnu selle kohta, mida meie rahvas saavutas ristiusuga: «... mis kasu eestlastel oma ristiusu kuuest siis ja nüüd olnud on. Vaene rahvas kaotas oma kallima varanduse, ta heideti inimese seltskonnast välja, alandati elajalooma väärilisseks — selle hinna maksis ta oma ristiusu eest!»[4]

Ajalugu jutustab meie esiisade visast ja pidevast võitlusest vallutajate ja orjastajate huve teeniva kiriku vastu. Meie rahva loominguline pärand tõendab, et vaatamata sundusele ja karistusele, vaatamata sellele, et rahva vanad uskumused ja kombed olid keelatud, nende täitjaid ja neist kinnipidajaid aga jälitati, võtsid eestlased ristiusu õpetust ja kiriku kombetalitusi visalt omaks. Seda tõendavad kas või meie vanad pulmakombed ja tavandilauludki. Kuigi feodalismi perioodil pidid talupojad endid kirikus laulatama, sest kiriklikult laulatamata abielu eest trahviti, ei tunnistanud rahvas seda kiriklikku kombetalitust. Abielurahvaks loeti noori alles pärast rahvapäraseid pulmi, toimusid need siis enne või pärast laulatust.

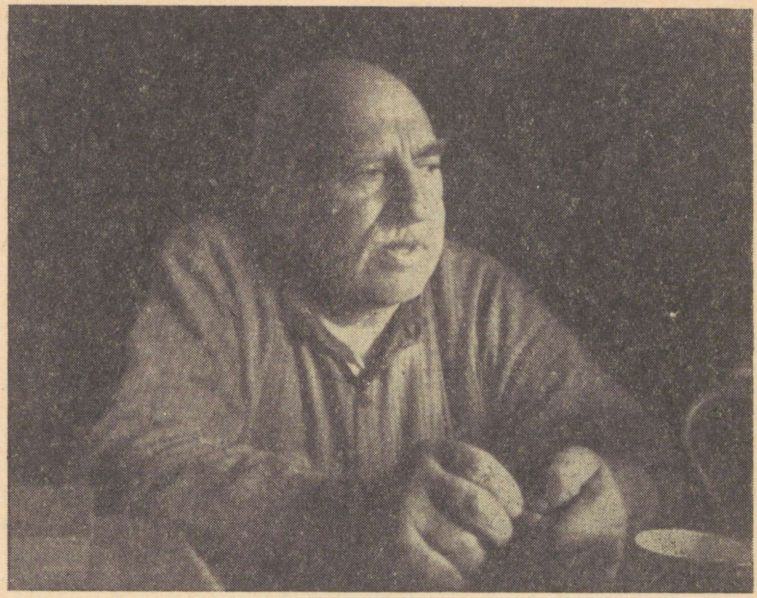
Sama oli ka vanade tähtpäevadega. Kirik, võitluses rahvapäraste uskumuste ja kommetega, püüdis neid hävitada ning nimetas ümber ka rahvapärased tähtpäevad. Rahva poolehoidu taotledes kohaldati kiriklikud pühad ja pühakute nimepäevad vanadele rahva tähtpäevadele. Rahvas jätkas aga tähtpäevade tähistamist oma vanade uskumuste ja kommete kohaselt. Vanadest kommetest kinnipidamisega avaldas rahvas protesti ristiusu kiriku vastu.

Eesti rahvaluulekogudes on näiteks väga palju muistendeid, milles jutustatakse kirikute ehitamisest — kuidas see, mis päeval ehitati, olevat öösel kõik jälle lammutatud. Neis juttudes on leidnud kajastamist meie rahva äge võitlus oma rõhujate vastu XIII—XIV sajandil.

Sajandeid võitles eesti rahvas feodaalse, hiljem kapitalistliku ekspluateerimise vastu ja samaaegselt ekspluataatorite ideoloogia — ristiusu ning seda propageeriva kiriku

---

[4] F. R. Kreutzwald L. Koidulale 16. II 1871. Kreutzwaldi ja Koidula kirjavahetus II, Tartu 1911, lk. 156—157.



Jüri Põder Suure-Jaanist Võlli külast meenutab, kui ahned olid pastorid

vastu. Võitluses kiriku vastu kasutas rahvas oma ideelist relva — rahvaloomingut.

Kirikuvastases võitluses olid eriti armastatud rahvaloomingu kõige teravamad satiirilised žanrid — neis naeruvääristas rahvas ristiusu õpetust ja selle õpetuse kandjaid — pastoreid.

Väljanaermine on üks esimesi võitlusvahendeid vaenlase üle. Väga hästi ja ilmekalt on naeru iseloomustanud A. I. Herzen: «Naer on üks kõige teravamaid relvi kõige vastu, mis on iganenud ja säilib veel, jumal teab mille tõttu, tähtsa riismena, mis takistab värske elu kasvamist ja hirmutab nõrku . . .»[5]

Meie rahvas kasutas just seda relva võitluses kiriku vastu. Põlvest põlve jutustati ristiusu õpetuse ning pastorite kohta mitmesuguseid naljandeid. Neis, sageli terava

[5] А. И. Герцен, Полное собрание сочинений и писем, том IX. Петербург 1919, lk. 118—119.

satiiriga esitatud lookestes, ei näe me mitte lõbusate ja teravmeelsete inimeste süütut naljatamist, vaid solvatud ja rõhutud rahva õiglast viha. Suuliselt edasiantuina avaldasid nad talurahva hukkamõistvat suhtumist feodaalide ideoloogia ja selle kandjate vastu.

Ainuüksi rahvaluulekogudes leiduva materjali põhjal võib märkida, et talupojad kasutasid kirikuvastases võitluses mitmesuguseid teid. Katoliku kiriku aegadel hoidus rahvas kirikust eemale. Jumalateenistustel ja armulaual mittekäimine oli tavaliseks nähtuseks ka pärast luterluse võitu. Seda tõendavad ka faktid ajaloost. Nii kurdab Tallinna eesti koguduse pastor Balthasar Russow oma «Liivimaa kroonikas», mis ilmus trükis 1578. a., et kirikud olid tühjad ja hoopis lagunenud, ning leiab, et selle põhjuseks on asjaolu, et õpetajad olid võõrast rahvusest ega hoolinud talurahva olukorrast. «Ehk küll Kõigevägevam Jumal oma armuga Liivimaa provintsile püha Ewangeeliumi segamata ja puhast õpetust Augsburi tunnistuse läbi oli annud, siis oli ometi paljudes kohtades Liivimaal vähe neid leida, kes Jumala sõnast ja kirikukäimisest midagi teadsid, vaid nende ülem hool oli pühapäeval maal, iseäranis talupoegade ja maapriide juures, et üks naaber penikoorma või kaks teise juurde sõitis, kel head õlut oli, ja seal terve pühapäeva otsa ja esmaspäeva ka veel lõbu pidas. Aga põhjused, miks nad nii lohakad olid ja kirikukäimisest ei hoolinud, oli see, et tervel maal mitte üht head kooli ei olnud, mis ometi mõne liht õpetaja oleks anda võinud, kes mitte-saksa keelt oleks tunnud. Sellepärast seisid ka kirikud koolide puudusel mitu aastat üsna tühjad ja lagusid ära. Teiseks, kui kiriku juures õpetaja oli, siis see oli harilikult väljamaalt ja ilma mitte-saksa keelt tundmata ja tegi jutlust sakslastele Saksakeeli, millest mitte-saksa talupojad aru ei saanud ja sellepärast ikka kirikust ära jäid ja loderikuks õppisid, ja pidid siiski õpetaja palga maksma, kuhu sakslased igaüks ainult ühe singi aastas lisaks andis. Kolmandaks see, et orduhärrad ja piiskopid vaeste talupoegade hingeõnnistusest ja heast käekäigust väga vähe hoolisid. Sest nemad mõtlesid, et see nende isamaa ei ole, ja olid ainult selle peale väljas, et neil aga nende eluajal küllalt oleks.»[6]

---

[6] B. Russow, Liivimaa kroonika I. Tõlkinud K. Leetberg, Tartus 1920, lk. 72—73.

XVII ja XVIII sajandi kirikuvisitatsioonide protokollides võib leida materjale, kus pastorid kurdavad, et talupojad ei käi kirikus, et nad jutluse ajal lobisevad või magavad.

Ka igapühapäevane kirikuskäimine ei tähendanud veel, et oldi päri õpetusega, mida mustakuuemees kantslist pajatas. Fr. R. Kreutzwaldi arvates oli möödunud sajandi teisel poolel kõigist kirikuskäijatest ainult üks kuuendik «neid, kes südamest oma musta «juhtoina» järel käivad».[7]

Vastumeelselt ja formaalselt täitis rahvas kirikuskäimise kohustust. Rahva arvamist kirikuskäimise kohta väljendab üldtuntud vanasõnagi: «Hilja kiriku ja vara veskile, siis saab ennem tagasi» [8].

Mitmes naljandis «põhjendab» rahvas, miks ta kirikus ei käi: «Miku, miks sa kirikusse ei lähe?» — «Ma ei tohi — ma kardan Jumalat» [9]. Enamasti on põhjuse esitajaks lapsed: «Vana talutaat läinud pühapäeva hommikul kiriku poole. Tee ääres küla vahel olid küla poisikesed, mürasid seal üksteisega ja mängisid. Taadike sai poiste kohta, jäi seisma ja ütles: «Tere hommikust lapsed, eks te lähe ka kirikusse, täna on ju pühapäev.» Üks sõnakam poiss teiste seast vastas taadikesele: «Millal kiriku herra meil on käind?»» [10].

Naljandid jutustavad ka, et jutluse aega kasutati tuttavatega vestlemiseks: «Pööravere vanad eided läinud korra Jakobi kirikusse. Kui laul lauldud, hakanud eided küla jutte vestma. Esimene rääkinud:

«Noh, nüüd võime istuda natuke ja küla juttu rääkida seni kui õpetaja kantslis on. Mis siis tede pool ka uudist on, kas va Punik tõi ka?»

Teine: «Jah tõi küll, ta tõi ka suure pika vasika nagu siit ää sinna.»

Esimene: «Kas va kirju emis ka tõi?»

Teine: «Jah emis tõi ka ilusad põrsad nagu kannid»» [11].

Tavaliseks nähtuseks oli, et nädala jooksul mõisapõllul raskest füüsilisest tööst kurnatud talupoeg jäi pühapäeval pastori jutluse ajal tukkuma või koguni magama. Juhtus kirikuõpetaja kantslis seda märkama, hüüdis ta jutluse

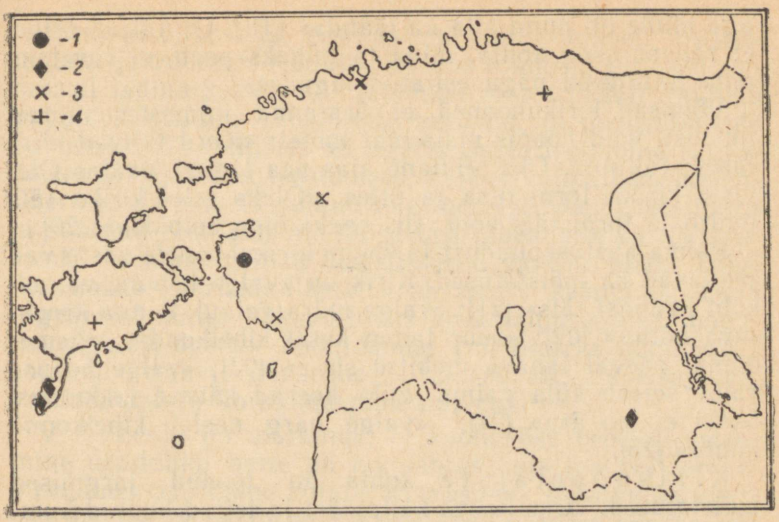
---

7 F. R. Kreutzwald L. Koidulale 28. apr. 1871. Kreutzwaldi ja Koidula kirjavahetus II, lk. 176.

vahele magaja nime, et teda äratada: «Üks Kanepi õpetaja (Holst?), kui ta näind, et mõni kirikusse jutluse ajal magama jäänd, hõigand kohe nimepidi: «....., ära maga! Ärka üles! Kuula jumalasõna!»» [12]. Oli õpetajaid, kes lasksid magaja kirikust välja viia: «Kord enne Jürmanni oli Tarvastul keegi pastor Eisenschmidt. Kui keegi jutluse aegu tukkuma jäänud, siis oli pastor kohe hüüdnud vöörmündri ja näidanud näpuga tukkuva pääle ja ütelnud: «Vii magav tõpras pühast kojast välja!»» [13]. Sageli on pastorid kantslist kogudust ähvardanudki: «Kirikhärra pidas jutlust, rahvas tukkusivad. See vihastas vaimulikku meest ja ta hüidis: «Armas kogudus! kui te kuradid ei kuula, siis ma kargan kõige kantsliga kaela!»» [14].

Pastorid püüdnud ka hüüatuste abil koguduse tähelepanu äratada ja teda ärkvel hoida. Sellistest kirikuõpetajate poolt kasutatud hüüatustest on rahvasuu kujundanud koguni kindlaid naljanditüüpe. «Muiste karjunud Võru õpetaja kesk jutluse sees, kui ta nägi, et peaaegu terve kogudus kõik magama oli jäänud: «Tuli lahti, tuli lahti!» Sellest tule kisast üles ärkades karjus terve kogudus nagu ühest suust: «Kus kohal?» — «Põrgus,» ütles õpetaja valju healega, «kõikide nende karistuseks, kes Jumala sõna kuuldes magama jäävad»» [15]. Esitatud naljanditüübi «Tuli lahti!» variandid on kirja pandud ajavahemikul 1897—1940 Harju-, Lääne-, Saare- ja Võrumaalt. Seevastu on naljanditüüp «Latikad tulevad!» tuntud ainult põhjarannikul: «Ühes maa kirikus, mis asund jõe kaldal, olnd kirikhärra suvel soojal aal inimestega päris hädas — kesked jutluse aega jäend kõik magama ja norskand ni et kirik rõkkab. Kord mõelnud kirikhärra teha neile veikest ergutust. Keset jutlust õigand: «Armas kogudus, lattikad tulevad!» Ja sellel hüüdel olnud suur mõju, kõik inimesed karand pinkidelt üles ja uksest välja ajuga jõe äärde, et lattika parve oma silmaga näha, peale kirikhärra ega köstri ei olla keegi kirikusse jäend» [16]. Sama tüübi teine variant: «Kirikärra pidan jutlust, kirikulesed magan. Kirikärra lasn kellalööjad üüda: «Säinamid mängivad!» Kohe ärkan kirikulesed üles ja joosn kirikust välla» [17].

K i r i k u h o o n e, mida pastorid nimetasid pühakojaks, polnud rahvale mingiks pühaks kohaks. Ülemaaliselt levinud naljanditüüp «Setu kükitab kirikus», milles naeruvää-



Joonis 38. Kohad Eestis, kust on kirja pandud naljanditüübi «Tuli lahti!» variandid.
Materjal asub: 1 — Hurda, 2 — Eiseni, 3 — ERA ja 4 — RKM rahvaluulekogudes

ristatakse ka kiriklikke kombeid, näitab rahva iroonilist suhtumist kirikusse. Varianditi on selles peategelaseks kas setu või hiidlane ning kogu lugu on esitatud minategelase jutustuse vormis: «Korra rääkinud setu: «Miä lätsi üts kord tsuhkna kirikusse. Küll miä vaatsi kua, vaatsi üts mees ku teä hällä ku teä hälla säl kate pu peal nagu lats. Siis tulli ja üts must mees välja ja läts üte suure toobre sisse, see näitas välja ku mede vee tõrdu. Too nakas sialt rahvast tõrelema, miä naksi pelgama ning jooksi välja. Kua tulli no jälle himu tagasi kaema minna, ma no vaatsi läbi ukse sagarate. Rahvas küksi kõik kirikun, miä lätsi ka ja küksi maale, a pärast ku juba mõtsiku (eestlased) üles seistasi, ma ka seisate. A naksi taade kaema: mull kogu all, a teistel pole es kedagi»» [18]. «Iidlane käind kirikus ja rääkind pärast: «Ma tegin kõik järel mis teised tegid — kui teised laulsid, siis mina laulsin ka, kui teised istusid, siis mina istusin ka, kui teised tõusid püsti, siis mina tõusin ka püsti, teised kükkisid kõik maha, mina kükkisin ka, teised tõusid üles põld nunni all ühti,

aga mulle oli nunn alla ka jäänd»» [19]. On täiesti selge, et rahvas seda kohta, mida ta pühaks peab, ei rüvetaks oma juttudeski nagu esitatud lugudes.

Võimsad kirikuhooned ei äratanud inimestes mingit austust, vaid hoopis maisemat mõtet: «Kord tulivad hiidlased Tallinna. Üks hiidlane ajas pea tagasi, vaatas Oleviste kiriku torni otsa ja ütles: «Oleks selle kiriku täis pudru ja torni täis võid, siis saaks õige helpida»» [20].

Rahva austusepuudust ja vaenu kirikuhoonete vastu väljendavad ka mõistatused. Kirik on «valge hobune vainul, kõht konnasi täis» [21]; «valge mära vainul, konna krooksuva kõtun» [22]; «suur tamm keset kihelkonda, seitsmedamal päeval lähäva mehitse sisse» [23]; «valge hobuse raibe seisab küla vainul, küla koerad käivad lakkumas, ükski ei too ära» [24]; «valge härg neelab kihelkonna kõhtu» [25].

K i r i k u õ p e t a j a t e kohta on loodud järgmised mõistatused: «Üks kuusk kullamäel ja teised kuused kummardavad» [26]; «mida jätab kirikuõpetaja ikka talusse kui ta talust lahkub? — jäljed» [27]; «magab kuus päeva nädalas, seitsmendal haugub» [28]. Lugupidamatust ja vaenulikkust pastorite vastu väljendavad ka vanasõnad: «kukk ja papp tienivad suuga leiba» [29]; «papi pung on põhjata» [30].

Eriti ohtrasti kasutab rahvas kirikuõpetajate paljastamiseks ja väljanaermiseks naljandeid: pole pahelisemat naljandite tegelast kui pastor — ta on ahne, laisk, joomar, kaardimängija, naistekütt jne. Need on kõik samad pahed, mida õpetaja kantslist rahvale ette heidab. Juba eelmise sajandi rahvaluulekogujaile ei jäänud rahvanaljandite kirikut ja pastoreid paljastav osa märkamata. M. J. Eisen, kes omal ajal on suure hulga rahvanaljandeid trükis avaldanud, märgib käesoleva sajandi algul ühes oma naljandite kogu eessõnas: «Armutumalt käib rahvanali vaimuliku seisusega ümber, õigem õpetajatega. Köstrite külge puutub rahvanali koguni arukorral, õpetajate harja hakkab ta aga seda sagedamini kinni . . .»

Käesolevas kirjutuses oleme aga pastorite vastu suunatud naljandid vaatluse alt välja jätnud ja enam tähelepanu pühendanud lugudele, mis kajastavad ristiusu õpetust.

*

Ristiusu õpetus jäi eesti talurahvale põhiliselt arusaamatuks ja võõraks. Katoliku kirikus toimusid jutlused teatavasti ladina keeles. XV sajandist alates hakati katoliku pappidelt nõudma rahvakeele tundmist ja usupeatükkide õpetamist.[8] Praktiliselt oli aga ristiusu õpetamine rahvakeeles tol ajal veel teostamatu, sest ei vaimulikku kirjandust ega ka palveid polnud tõlgitud eesti keelde. Ristiusku ei suutnud eesti rahvale kuigivõrd lähendada ka XVI sajandil võimule tulnud luterlik-protestantlik kirik, kuigi see hakkas järjekindlamalt rahvakeelt kasutama. Oma algpäevist alates hakkas luteri kirik talupoegadelt nõudma ristiusu õpetuse omandamist (nii näiteks nõuti XVII sajandil trahvi ähvardusel talurahvalt meieisapalve, katekismuse ja koraalide pähetuupimist[9]).

V. I. Lenin on märkinud, et «poliitilise protesti esinemine usundliku katte all on nähtus, mis teataval arenemisastmel on omane kõigile rahvastele».[10] Tutvudes ristiusu õpetusega pastorite jutluste kaudu, andis rahvas sellele sageli hoopis vastupidise sotsiaalse sisu. Ristiusk pöörati nii kiriku kui ka õpetajate vastu. Sellest kõneleb meie rahvaluulepärand. Sageli aga leiame rahvaluules ka ristiusu õpetuse naeruvääristamist.

Kuidas näiteks kujutab rahvas «hauatagust elu» t a e v a s ja p õ r g u s?

Teatavasti manitsesid kirikuõpetajad talurahvast kannatlikkusele ja oma eluga rahulolemisele. Selle tasuks tõotati sõnakuulelikele pärast surma paremat «paradiislikku» elu taevas, sõnakuulmatuid ähvardati aga põrgu ja selle piinadega. Pastorite jutluste ja õpetuste alusel lõi rahvas omamoodi pildi taevast ja põrgust ning «elust» neis mõlemais. «Keegi naljavend ütles kord teisele tema loba jutu pääle: «Egas sina küll taeva saa säärase lobaga!» See vastas teisele vastu: «Ei ma taeva tahagi, mis teen ma taevas kärnase Laatsaruse ja tatiste laste seltsis, aga vaata põrgus om ametid pallu rikaste sakste seltsis!»» [31].

Tuli on põrguga kokkukuuluv mõiste. Eks ähvardanud õpetajadki «patuseid», et «küll teid põrgutules praetakse».

---

[8] Vt. Eesti NSV ajalugu, I kd., lk. 220.
[9] Vt. sealsamas, lk. 386.
[10] V. I. L e n i n, Teosed, 4. kd., lk. 212.

Kuna põrgus pidi põlema igavene tuli, siis järeldas rahvas, et «kus tuld, seal sooja»: «Rannamees kiitnud: Egas sääl põrgus nii väga palav ole; esite on vähe harjumata, aga pärast kui inimene sellega ära harjub, siis võib julgeste hüüda: «Mats, viska veel leili!»» [32].

Taevas pidi olema kõik vastupidiselt põrgule, seepärast järeldas rahvas loogiliselt, et seal on külm. Loomulikult eelistatakse külmale taevale sooja põrgut, sest «ega soe konti riku». «Kord jutustanud va Juhkama Justel teiste külameeste ees: «Ei mina küll taha taeva minna. Kössuta sina seal kõrgel üleval pilvede peal, kange külma ja tuule käes nii mis hambad lõdisevad suus ja juuksed vuhisevad peas. Põrgus on juba tükis teine asi. Seal istu sooja tule ääres ja aja teistega mõnusat juttu»» [33]. Hauatagust elu taevas ja põrgus kujutas rahvas maapealse elu sarnaselt, sest inimese fantaasia ammutab oma elemendid ikka ja alati reaalsest elust. «Eit ja vanamees vaielnud kahekesi; eit tahtnud kangesti taeva saada, vanamees arvand, et põrgus parem olla: «Mis viga treppi mööda põrgu minna. Ütlevad, et seal saab lehma pidada ja tantsida ja kõik. Mis sa taevas teed — ei sa tohi oma assalegi minna. Ja kuda sa taeva saad? Taevas on ju ka kõrgel»» [34].

Maapealses elus kurnatud talupoeg suhtub irooniliselt õpetajate poolt tõotatud «paremasse» hauatagusesse ellu. Naljanditüüp «kes ori siin, see ori seal» väljendab rahva mõtet, et küllap isandad on sealpoolseski elus saksad, talupoeg aga ei pääse sealgi ilma kurnava tööta. «Teine kord tuli rannamees alt mere poolt ja läks ülesse maa poole. Tee peal tuleb talle mõisahärra vastu ja küsib, kust ta tuleb. «Tulen alt poolt,» oli vastus. «Kas vist põrgust?» hakkab härra pärima.

«Ja, ja, põrgust ikka põrgust,» tõendab rannamees.

«No kuda seal ka elu passib, oli parem või pahem kui siin? Kas seal ka palju mõisahärrasid näha oli ja mis nad seal teevad?»

«Elu oli minu arvates seal üsna mõnus; ka härrasid oli seal õige rohkesti ja kõigil väga hea põli. Ikka härrad, nagu siingi; tööd ei ole neil sugugi.»

«Aga kas talupoegi ka seal näha oli? Kuda nende käbarad ka käisivad?» pärib härra edasi.

«Jah, talupoegi oli seal koa küll, aga nende elu ei anna ennast palju kiita; sest kes ikka ori siin, see ori seal; här-

rad istuvad kõik katlates ja talupojad pangu aga puid alla!»» [35].

Seda, nii mandril kui ka saartel tuntud naljandit, jutustatakse kord pikemalt, kord lühemalt: «Kord küsis Maidla herra Sepa Aadult: «Ei tea kas teises ilmas ka peaks olema sakstel ja talupojal vahet?»

Vastas Sepa Aadu: «Kord on ka mull põrgus käia tulnud. Ikka on vahe vahel. Kes härra siin, see seal härra. Härrad istuvad katlas ja talupojad ajavad tuld alla»» [36].

Esitatud naljanditüübis peitub rahva sügav soov, et kurnajad saaksid oma karistuse vähemalt «teises eluski».

Nagu mõisnikke nii ka nende ideolooge — pastoreid — ei lase talurahvas pärast surma taeva. «Kord elanud üks poiss ja tüdruk, pidanud ikka pulmad tegema, aga surm tulnud mõlemil enne kui laulatud saanud. Läinud seltsis taeva väravasse. Peetrus küsis: «Kes teie olete ja mis teie tahate?» — «Meie oleme pruut ja peigmees, tahame endid taevas laulatada lasta.» — «Taevas pappisid ei ole,» ütles Peetrus, «minge põrgu, seal on neid küll.» Poiss ja tüdruk läinud põrgu väravasse. Väravavaht küsinud: «Kes teie olete ja mis teie tahate?» — «Kas siin pappisid on? Meie oleme pruut ja peigmees, tahame endid laulatada lasta.» Enne kui need oma jutu lõpetada said hakkas pappisid põrgu väravast välja tulema, igaüks ütles: «Lass mina laulatan, lass mina laulatan.» Üks küsinud: «Kas kaera vakk on ka ligi[11]?»» [37].

Meil on väga palju ja mitmesuguseid üle maa tuntud rahvajutte, milles räägitakse, et kõik usukuulutajad on põrgus ja kui mõni kirikuõpetajaist juhtubki taeva saama, siis on see erakordne sündmus. «Ükskord suri üks talupoeg ära, nimega Mats. Ta oli va õiglane mees. Kui ta suri, siis anti temale kohe luba taivade minna. Mats läks ka taeva värava ette, koputas ja palus, et Peetrus ukse lahti teeks. Aga Peetrus es ole see kord ukse ees vaid tema asemel üks Ingel. See seletas temale, et täna üks suur mälestuse päev taevas on, sest täna saanud jälle tuhat aastad täis, kus üks õpetaja taivade võetaks, sest iga tuhande aasta tagant saavat üks õpetaja taevasse. Ka sinu Peetrus on sinna pidule kutsutud. Seepärast pead natuke

---

11 Laulatuse eest tuli õpetajale mõnel pool vakk kaeru tuua.

ootama, sest talupoegi tuleb iga päev taevasse, kuna õpetajaid iga tuhande aasta tagant üks ainus...» [38].

Endisel Viru- ja Harjumaal levinud naljanditüüp «Taevas ei ole õpetajaid» jutustab, et jumalgi on märganud, et pastorid ei saa taeva.

«Rannamees tuleb hilja õhtul õpetaja juure lapse nime üles panema. Sünnib järgmine kahekõne: «Kust tuled?» — «Tulen ülevalt poolt.» — «Mis Jumal jäi tegema?» — «Jäi mõtlema.» — «Mis ta mõtleb?» — «Mõtleb, et palju on õpetajaid surnud, aga ühtki pole taeva tuld»» [39]. See on kindla ülesehitusega naljanditüüp, mille variandid on isegi väga lähedase sõnastusega: «Rannamehed, kui kottu välja lähvad, siis lähvad üles poole. Kui kottu lähvad, siis alla poole. Nii juhtunud üks rannamees kodu poole minema. Ühes kiriku juures saand õpetajaga kokku. Õpetaja küsinud (Haljala õpetaja): Kust poolt sa nüüd tuled? Ülevelt poolt, kostnud rannamees. Õpetaja tahtnud rannameest pilgata, ta küsinud: Kas vana Jumal jäi ka kodu? Jah jäi. Mis ta jäi tegema? Mõtlema jäi. — Mis ta siis mõtleb, küsind õpetaja. Ta jäi mõtlema, et õpetajaid küll sureb palju, aga ükski ei tule taeva, kõik lähvad põrgu» [40]. Nii mõnigi teisend on oma sõnastuselt eelmistest veelgi napim: ««Va Haljala Toomas» (nii nimetatud endist õpetajat) küsind ühekorra talumehelt: «Kust sa nüüd tulid?»

«Taevast, õpetaja härra.»

«Mis Peetrus rääkis ka?»

«Peetrus ütles: küll on õpetajaid ära surnud aga ükski ei ole taeva saanud»» [41].

Näeme, et ristiusu õpetus taevast ja põrgust on saanud rahvasuus hoopis teise sisu. Teatavasti hirmutavad kirikuõpetajad inimesi põrgupiinadega. Nende esituses oli põrgu karistuskohaks talupoegadele. Rahvas aga karistas põrguga oma kurnajaid, mõisnikke (ja mõisasundijaid)[12] ning nende ideolooge, pastoreid. Põrgukatlas keevad mõisnikud, põrgusse satuvad ka õpetajad.

«Hauatagune elu» on andnud rikkalikku ainet naljatamiseks, milles kajastub rahva irooniline suhtumine õpetusse taevast ja põrgust.

---

[12] Vrd. ka laulufragment: «kilter, kubjas, kohtumees,
härra, opman, aidamees,
need on põrgus kõige ees» [42].

Täiesti vastupidised jooned on rahvaloomingus omandanud kiriku poolt esitatud *jumala* ja *kuradi* kujud. Rahvajutud kujutavad jumalat kavalana, õelana ja võimuahnena, kes põlgab kuradit seepärast, et see aitab talupoega ja teeb selle rikkaks [43]. Väga sageli kasutatakse kas vestluses või igapäevaste toimetuste juures jumala ja kuradi nime.[13] Üldises keelepruugis kasutati jumala nime enamasti tänumeeles, millegi õnnestumise puhul, kuradi oma aga meelekibeduses või vihas. Rahvajuttudes avaldatakse mõtet, et pole mingit põhjust tänada jumalat ja siunata kuradit. «Vanal ajal läinud kurat Jumala juure ja ütelnud temale: «Kui mina inimestele head teen, siis tänatakse selle eest sind; teed sa aga neile kurja, siis vannutakse mind.» Jumal pole uskunud. Nad läinud maa peale alla, et oma silmadega lugu näha. Neile tulnud mees heinakoormaga vastu. Kurat ütelnud Jumalale: «Lükka see heinakoorem ümber.» Jumal lükand heinakoorma ümber. Mees kiruma: «Oh kurat roju olema! Nüüd ta, saadan, lükkas ümber!» Kurat ütelnud: «Vaata nüüd! eks ole tõsi, mis ma ütlesin!» Mees punninud, aga ei saa koormat ülesse. Kurat läinud ja aidanud koorma üles. Mees tänanud: «Jumal tänatud, sain ometi üles!» Nüüd uskunud Jumal, et kuradi jutt tõsi oli» [44].

Kui jumal on tuntud ja esineb mitmetes rahvajuttudes, siis tema poeg — Kristus — on rahvale vähetuntud, nagu see avaldub naljanditüübis «Ei ole kuulnud, et Kristus surnud»: «Ühes metsanurgas oli vanaema suremisel. Kutsuti õpetaja viimast armu andma. Õpetaja hakkas kõnelema Jeesusest Kristusest, kes meie eest on surnud — nagu see nende mood on. — «Võe! Või Jeesus on surnud. Meie elame siin metsanurgas. Meil ajalehti ei käi. Ei teagi, mis suures ilmas sünnib»» [45].

Ristiusu vaimulikud püüdsid kasvatada talurahvast «vaguraid lambaid», kes kõik oma mured ja hädad usaldaksid jumala hoolde ning kes pöörduksid palves jumala poole. Neid mitmesuguseid palveid naeruvääristabki rahvas oma naljandeis ja paroodiates. Väga palju naljandeid on nn. *söögipalvetest*.

«Üks kerjaja hulgus läheb õpetaja juurest armust saama. Õpetaja lahke mees annab kerjajale heaste süüa.

---

13 Tänapäeval tehakse seda harjumusest, nende sõnade sisule mõtlemata, jumala või kuradi olemasolusse uskumata.

Laua peal on mitmet seltsi toitusi. Saab kerjukse kõht täis, küsib õpetaja: «Aga kas sa ka enne sööma hakkamist palvet tegid?» «Küll ikka,» vastab kerjus. «Aga kuda sa ka ütlesid?» küsib õpetaja jälle. Kerjus kostab: «Ega ma siis üteld, ma aga mõtlesin iseeneses: Oh Jumal! laienda minu kõhukest heaste, et häid roogasi rohkem sisse mahuks!»» [46].

Naljandeist ilmneb, et rahvas ei osanud söögipalveid ega pidanud neid ka vajalikuks. «Õpetaja küsind leeripoisi käest: «Kas teie sööma ajal palveid peate kui sööma akkate?» Poiss vasta: «Muul ajal mitte kui jõulu laupäeva õhtu»»[14] [47]. Palvet on peetud vaid harukorril, kui laual oli rikkalikumalt süüa. «Pere söönud terve nädala halba toitu ilma palveta. Laupäeva õhtul toodud aga lihaliud lauale. «Kas me palume kah?» küsinud üks teendritest seda nähes. «Imet ikka,» sõnanud peremees, «täna saame liha, miks me's täna ei palu. Palume ikka»» [48]. Tänapäeval veel laialttuntud naljanditüüp «Mis isa ütleb?» esitab piltlikult, millises vaesuses rahvas elas ning näitab, et üldiselt ei tuntud söögipalvet. «Õpetaja küsinud veikese poisi käest: «Mis sinu isa ka ütleb kui teie laua ääre sööma istute?» (Tahtnud kuulda, kas isa ka söömapalvet loeb.) «Meil ei olegi lauda!» ütelnud poiss; «Kust teie siis sööte?» pärinud õpetaja. «Meie sööme põrmandalt paja seest,» vastanud poiss. — «Na üksta kõik, mis siis isa ütleb?» — «Isa ütleb: Poiss, kurat, hoia et sina püksa tahmaseks ei tee!»» [49].

Eesti talurahva, eriti taluteenijate viletsast ja kehvast toidust jutustavad ka mitmed nn. teomehe, sulase ja karjase söögipalved. Neis «palvetes» neatakse halba ja viletsat sööki ning igatsetakse liha, karaskit ja muud paremat. «Sügisel seatapmise ajal, peremees käskind sulast, et lugegu söögipalve. Ise pole oskanud lugeda. Sulane söönd teise lauaotsa peal kehvemat toitu. Lugenud siis:

«See kopsu-maksa ootus,
see on minu ainus lootus.
Oh kui veel seda teaks,
kui magus sea pea»» [50].

---

[14] Rahvapäraselt olid jõulud tuntud ka söömapühadena, millal pärisorjuslik talupoeg võis kord ka oma tahtmise järgi süüa, mille n.-ö. sümboliks seisis leib kogu pühade aja laual.



Joonis 39. Kohad Eestis, kust on kirja pandud naljanditüübi «Mis isa ütleb?» variandid.
Materjal asub: 1 — Hurda, 2 — Eiseni, 3 — EK, 4 — ERA, 5 — ES MT, 6 — RKM ja 7 — KKI kogudes

Ristiusu palvetest kõige tähtsam on meieisapalve. Seda tuubiti inimestele juba varasest lapseeast alates nii koolis kui kirikus mitmesuguste kiriklike talituste (eriti leeri) puhul. Kuid ka seda palvet ei võtnud rahvas omaks. Nii kurdab XVI sajandil kroonikakirjutaja, et «Tuhande talupoja hulgas leiti vaevalt üks, kes Issameiet tundis, katekismuse viiest peatükist rääkimata».[15] Mitmed rahvasuust kirja pandud tõestisündinud lood ja neist arenenud naljandid jutustavad, et meieisapalvet ei osatud hilisematel sajanditelgi. «Mehe käest, kes mitte üks märk lugeda ei mõistnud, küsitud: «Kuda sa ka leerist lahti said? Ommetigi Issa-meie palvet sa pead oskama?» Mees vastu: «Oh kullakesed, kuda ma seda kallist palvet võin osata?!»» [51].

Naljanditüüp «Issameiega keedetakse mune» jutustab, kuidas meieisapalve on leidnud praktilist kasutamist. «Mees läheb mõisa kööki. Tüdruk pliidi ääres. Mees tere-

[15] B. Russow, Liivimaa kroonika I, lk. 10.

tab: «Tere hommikust!» Tüdruk ei vasta midagi, vaid vaatab pliidi poole. Tüki aja pärast alles tüdruk vastu: «Jumalime». Mees küsima: «Miks sa ennem ei vastanud?» Tüdruk vasta: «Ei olnud aega!» Mees jälle: «Miks ei olnud? Sa ei tee ju midagi, vahid ainult pliidi poole?» — Tüdruk jälle: «Keedan mune. Munadele vaja kaks korda Issameiet lugeda, siis on nad paraja jäo keenud.»» [52].

Mitmed lookesed osutavad, et meieisapalvet on täiesti mehaaniliselt loetud, kusjuures lugeja on ise oma mõtetega hoopis mujal: «Kerjaja sant tulnud peresse, hakanud lugema: «Issa meie, kes taevas, pühitsetud saagu, kas teate ka, meie preilna on surnud, sinu nimi, jne.»» [53].

Meieisapalve pole olnud mitte ainult naljandite aineks. Veelgi rohkem on seda palvet mitmeti parodeeritud. Paroodiadki meieisapalve ainetel on oma vormilt mitmesugused. Siin on n.-ö. laste lugemisi. Näiteks:

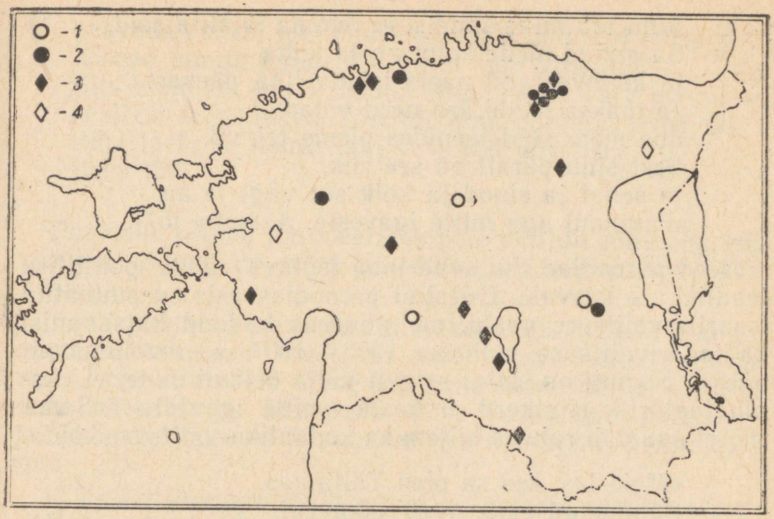
«Issameie istus puus,
Suitsund lamma reis oli suus,
Istus taeva ääre peal,
Kaus oli käes ja kooris nairest
Viskas Viisu Liisu ette» [54].

Esineb aga ka täiesti ilma kontekstita «palveid», mis kujutavad endast sageli mõistetamatute häälikute või sõnade kombinatsioone ja mis on pealkirjastatud kas lihtsalt «Meie Isa palve» või «Mustlase Issa meie», «Lätikeelne issameie» jne. Näiteks:

«Meie isa palve.
Sina sitsita, naine peksita
Peresiita imet voodjat, voona särki
Sesna, kresna, sosna.
Tal on see kamme vöödit
Aadut lutsi, aadut kau,
osbodi, vooma ussi vissila,
veel toma tuhk aamen.
aave kive koh — aamen» [55].

Või:

«Mustlase Issa meie.
Iisak, siisak, seeker, maaker,
kilter, kulter, vagma tillen
tippen poiss.



Joonis 40. Kohad Eestis, kust on kirja pandud meieisapalve paroodia variandid.

Materjal asub: 1 — Eiseni, 2 ja 3 — ERA ja 4 — RKM rahvaluulekogudes

Ääde, kaade, lööde, lääde
Viredo vimpsu sutter murdu
Reino tips» [56].

On võimalik, et esitatud näidetes on jälgi sellest ajast, millal kirikutes loeti meieisapalvet pastorite poolt rahvale võõras keeles ja millest inimestele jäi kõrvu vaid mingi arusaamatute silpide mulin. Taolised «palved» tõendavad, et kiriklike palvete mõte nagu ka kogu ristiusu õpetuse sisu ei jõudnud üldse rahva teadvusse.

Hoopis hilisema päritoluga, meil peamiselt käesoleval sajandil ning enamasti sõduritelt on kirja pandud paroodiad, milles meieisapalve üksikud osad on muudetud, ära jäetud või millele on lisatud uusi osi. Sellise muutmisega on palve omandanud uue mõtte — on muutunud töötava rahva võitlusrelvaks nii pealesurutud religiooni kui ka valitseva korra vastu:

«Meie isa, kes sa elad Peterburis;
Moskvas sai sind pühitsetud.
See on ju kõik Sinu riik.

Sinu tahtmine sündis, et duuma laiali ajasid.
Sa annad meile kolm naela leiba
ja kolmveerand naela lehma liha päevas.
Ja maksa meile ära need võlad,
mis meie sind teenides oleme teinud.
Sest sinu päralt on see riik,
ja senat ja sinod ja kõik see vägi ja au
siiamaani aga mitte igaveste. Aamen» [57].

Need paroodiad osutavad juba töötava rahva poliitilise teadlikkuse kasvule. Esitatud paroodias, mis on suunatud tsaariisevalitsuse vastu, on muuseas leidnud kajastamist ka tsaarivalitsuse poliitika 1905.—1907. a. revolutsiooni päevil. Samuti on selles selgelt välja öeldud mõte, et ekspluataatorlik riigikord ei kesta «mitte igavesti». Sama mõtet avaldab rahvas hiljem ka kodanliku valitsuse kohta:

«Meie isa, kes sa oled Tallinnas.
Pühitsetud said sina Toompeal.
Sinu sõna käib mööda telefonitraate
ja vägi sõidab viiekümne protsendilise hinnaalandusega.
Meie igapäevast leiba anna meile täna 800 grammi
ja liha 35 grammi.
Ära saada meid mitte manöövri.
Ja päästa meid ära vahtkonnast.
Sest sinu pärast on riik ja riigi rahad
nüüd aga mitte igavesti» [58].

Niisuguseid meieisapalvete paroodiaid ei saa pidada ainult kirikuvastasteks. Neil oli palju laiem poliitiline iseloom — nad olid suunatud valitseva riigikorra vastu.

Nagu «pühad» palved, nii ei ärata mingit aukartust ka õpetajate jutlused, milles polnud ei loogikat ega inimlikku arukust. Sellest annavad tunnistust ka paljud kirjapandud *jutluste paroodiad*, milles on kasutatud jutluste lauseid ja naeruvääristatud õpetajate sisutut lobisemist kirikus. Näiteks:

«Epistel esimesel kingsepa tulemise pühal, mis algab esimesest ukse piidast ja käib 16-da aknaruuduni.

Armas Viideriiete kogudus!
Kui nahkane püksipaik seisan ma siin teie ees,
kuni minu kael ja kõik minu ihu liikmed kõveraks

saavad. Vaata, see oli sel ajal kui Emajõgi põles ja koerad suuga kandsid õlgi, et tuld kustutada. Siis kõndisin mina mööda Mustamere äärt ja vaata, seal oli kolm laeva. Üks oli ilma põhjata, teine oli ilma laeta ja kolmandat ei olnud olemaski... jne.» [59].

Pastorite jutlusi parodeerides pole valitud sõnu ega väljendeid. Sageli on need paroodiad üle pipardatud rõvedustega.

Taoliste «jutlustega» on rahva koosviibimistel või kogunemistel esinenud tavaliselt mõni osava sõnaga naljamees, kes siis ronis mõne kõrgema koha peale, et kõik teda näeksid ja kuuleksid [60]. Vahel oli parodeerijaid koguni kaks — üks esines siis õpetajana, teine köstrina:

«Üks seltskonnas ronib mingi kõrge asja otsa ja algab: «Mina ei ütle teile kui Jüri ja Türi õpetaja, et lambasitt läks mäest alla, aga mina ütlen teile, et läks mäest ülesse vurts vudinal. Mina olen Koeru praost ja annan teile patud andeks, kas pagan võtaks. Kui te kuradid ei kuula ja patust ei pööra, siis kargan ma teile kõige kantsliga kaela.»

Algab laul õpetaja ja köstri vahel. Viimaseks on keegi madalamal, seltskonna hulgas.

Õpetaja: Sina, armas köster, oled minu suure halli härja ära varastanud.
Köster: Mis sa valetad.
Õpetaja: Minu härja suur saba ja must auk mustavad sinu hoovi peal kui küngas.
Köster: Mis sa valetad.
Õpetaja: Kus oled sa kopsud ja maksad pannud? Neid oled sa süldiks keetnud ja naise ja lastega nahka pannud.
Köster: Mis sa valetad.
Õpetaja: Liha oled sa astnate sisse pannud ja naha lastele pastaldeks teinud. Aamen.
Köster: Mis sa valetad [61].

Rahva hulgas levinud jutluste paroodiaid on kasutatud kirjanduseski (vt. näit. A. Kivi «Seitse venda», A. Hint «Tuuline rand», operett «Rummu Jüri» jne).

Üldiselt on tuntud ka kirikulaulude paroodiad. Näiteks:

«Ma tulen parsilt palavalt,
Häid jablukid toon teile säält,
Neid toon ma teile kotiga
Ja jagan teile matiga» [62].

Möödunud sajandi lõpul ja käesoleva algul kasvasid kirikulaulude paroodiad oma sisult teravaks kriitikaks ristiusu ja vaimulikkonna vastu. Näiteks:

«Oh eesti rahvas, millal sa
võid pappe paelust pääseda!
Nad kavalast sind kurnavad,
su vaimu vangis hoiavad.
Sa katsu nende ikke alt
end vabaks teha usinalt,
sest muidu iialgi ei saa,
sul tõe päike paistma ka.
Kus iial vaimuline mees
on aelemas veel au sees,
seal varjab maad paks pimedus
ja rõhub rahvast rumalus.
Seepärast ära usu sa
neid laia mantli mehi ka,
kas ilmugu nad ingli näol
või käigu pühakuju käes.»

(Lauldud viisil «Ma tulen taevast ülevalt») [63].

Nagu palvete paroodiad, nii muutusid ka täiesti uue, vastupidise sisu omandanud vaimulikud laulud võitlusrelvaks kehtiva ühiskondliku korra ja valitsuse vastu.

«Võtkem nüüd vennad kõik rahvale vabadust nõuda.
Kaua me kannatand, kaua me orjuses eland.
Ju aeg on käes, võidelda priiuse eest.
Kauem me kannata ei suuda.
Kes saatis surema Idasse rahvast, me vendi,
sõdade väljale langema rahvaste poegi?
Kes oli see, kas oli timukas ta?
Eks olnud see me vaenlane keiser.
Aeg on ju käes, et me murrame viimase võimu.
Ümber ka lükkame temagi kullase trooni.
Ülesse nüüd, võitlus on algand ju.
Ülesse, rõhutud rahvas.»

(Lauldud viisil: «Võtkem nüüd issandat, vägevat kuningat kiita») [64].

1905. a. revolutsiooni päevil, kui kirikutest aeti minema õpetajad ja korraldati rahvamiitinguid, lauldi jumalakodades ka kirikulaule, mille viis oli säilinud, sõnad aga muudetud — rahva poolt ümber töötatud ning omandanud uue sisu.

Palvete, jutluste ja laulude paroodiate kõrval olid rahva hulgas levinud ka käskude paroodiad. Nii kajastas osa neist feodalismi perioodi talurahva õigusteta elu, milles igapäevaseks nähtuseks oli ihunuhtlus.

«Orjapõlve-aegsed kümme käsku.
Esimene: heida maha!
Teine: tõmba talle tõprale pihta!
Kolmas: kolgi kui koera!
Neljas: nüpelda ja nülli!
Viies: Viruta ja vinna!
Kuues: Kupata teda kurinahka!
Seitsmes: Seisa paigal!
Kaheksas: Kaabi püksa!
Üheksas: Ütle järele!
Kümnes: Künna sööti!» [65].

Kodanliku korra taluteenija olukorda kajastab
«Sulase kümme käsku.
Esimene käsk, mine heinu tooma
teine käsk, mine teivaid tooma
kolmas käsk, mine koormat tegema
neljas käsk, mine meiusid* tooma
viies käsk, mine viina tooma
kuues käsk, mine kuhja tegema
seitsmes käsk, mine seenele
kaheksas käsk, mine karja söötma
üheksas käsk, mine üle aia.
Kümnes käsk, mine kündma» [66].

Kõik need paroodiad näitavad ühtlasi rahva usuvastast vaimu. Sajandeid kurtsid kohalikud pastorid, et talurahvas ei võta ristiusku omaks. Näiteks kirjutas Urvaste pastor Gutslaff 1644. a.: «Nad (s. o. eestlased) ei tea mi-

* Meiud — kaseoksad.

dagi Jumalast ja jumalasõnast, Jumala usust ega palvetest.»[17]

Ja ometi püüti ristiusuõpetust, usku jumalasse ja leppimist oma viletsa eluga sisendada talurahvasse juba maast madalast. Kogu «haridus», mida rahvale anti, seisiski ju ristiusu «tõdede» õpetamises.

Esimesed koolid rajati meil XVII sajandi lõpul, kuid laiemast rahvakoolide võrgust võib kõnelda alles XIX sajandil. Kuid mida suutsidki need koolid rahvale pakkuda? «Ku ma küläkoolih käve, ega sääl küll midagi hääd es opata. Muud ma sääl midagi es saa, muud kui ainult piiblit, lauluvärsse ja tõstamenti, toda pidit alati lugema,» [67] meenutab üks keelejuhte Lõuna-Eestist. Kihelkonnakoolis lisandus nimetatud «ainetele» veel kirjutamine ja rehkendamine. Kooliõpetajateks olid kihelkonnakoolides tavaliselt köstrid; valla e. külakoolides aga kihelkonnakooliharidusega, kesiste teadmistega inimesed (haruldane oli, kui külakooli õpetaja oskas kirjutada ja rehkendada), koolmeistriks olid vahel ka talupoegade sulased või kõrtsimehed. Kohalik kirikuõpetaja valis harilikult kooliõpetaja. Pastorite huvides oli anda talupoegadele pigem vähem kui rohkem teadmisi, kuna muidu on rahvast raske endi, mõisnike ja jumala võimu all hoida. Seepärast pidi kool olema tihedalt seotud kirikuga ning valmistama inimesi leeriks ette.

Kooli mindi 10. eluaastal ja seal käidi nii kaua, kui koolmeister heaks arvas. Enamasti kestis kooliaeg kolm talve, millele järgneval — neljandal talvel tuli käia laupäeviti kooli juures lugemisel.

17.—18. aasta vanuselt tuli minna leeri. Leeriskäimine oli sunduslik. Milleks see vajalik oli, seda ei osanud enamik leeriskäijaidki teisiti seletada, kui loeme järgmisest loost: «Olnud leerilaste päev. Sääl õnnitlenud õpetaja leerilapsi ja küsinud ühelt piigalt: «Milleks leeris tuleb käia?» Nüüd vastanud tütarlaps: «Et ennem mehele saaksin»» [68].

Leer toimus vanemal ajal kahes osas — kevadel kolm ja sügisel kolm nädalat [69]; kes lugeda pole osanud, see pidanud veel kauemgi käima. Selle aja jooksul korrati veelkordselt «pühakirja». Rahvas suhtus aga leeri nagu

[17] [Christian Friedrich Scherwinzky.] Etwas über die Ehsten, besonders über ihren Aberglauben, Leipzig 1788, lk. 36.

orjusesse. Leeriaega meenutades märgitaksegi: «Lier tema õli, aga eks ta orjus ikke old küll» [70]. Selline märkus on õigustatud, kuna leeris pidid leerilapsed pastori majapidamises mitmesuguseid töid tegema. Poisid käinud metsas puid ja hagu tegemas; kolkinud linu, võtnud kartuleid üles, kündnud, peksnud rehte jne. Tüdrukud samal ajal katkunud linu ja takku, noppinud sulgi, valinud seemneid, kraasinud villu, kedranud, ropsinud linu jne. [71]. Õpetaja käinud aga vaatamas, et leerilapsed ei laiskleks. Kuna leeris tuli tööd teha, siis öeldud leeriminejate kohta: «Lähevad kirikupapi sigu söötma!» [72]. Niisiis andis leer vanasti õpetajatele prii tööjõu, kes tasuta tegi kirikumõisas pastorile kõik suuremad tööd.

Endisaegne k o o l ja l e e r kajastuvad ka rahvanaljandeis. Suur osa ristiusuvastastest naljanditest esitavad mitmesuguseid juhtumisi koolis või leeris. Neis võib märgata rahva taotlust — teha kõikjal ja igas olukorras pastorite ja usuõpetuse arvel nalja. Naljatamis-soovi mõjul on need humoristlikud usu-ainelised lookesed tekkinudki. Vormilt on nad üles ehitatud dialoogile, koosnevad küsimustest ja vastustest, kusjuures küsijaks on ikka pastor (või kooliõpetaja), vastajaks aga (kooli- või) leerilaps. Nalja valmistab see, et vastaja tõlgitseb võõriti mõnd sõna või mõistet, millel on mitu tähendust.

Osa neist naljandeist jutustab, kuivõrd mõttetuid, usuõpetusega hoopiski mitte seotud küsimusi on pastorid lastele esitanud. Näiteks: «Kirikhärra küsinud leeris tüdrukute kääst: «Mis vares mõtleb kui ta kuus aastat vanaks saab?» Keegi ei ole teadnud. Kirikhärra selitanud: «Ta mõtleb, et hakkab sitsmendat käima»» [73]. Või: «Õpetaja küsinud leeripoiste käest: «Kui selle ahjule, seal nurkas saaks köied külge pandud ja must tuhat (million) sääskesi köitest vedama pandud, mis te arvate, kas need seased veaksid selle ahju paigast ära?»

Üks poiss vastanud: «Küll seased veavad, kui aga köied peavad»» [74].

Neis huumoriga esitatud lugudes avaldub talurahva usuvastane vaim ning konkreetne ja rangelt loogiline mõtlemine.

Nii koolis kui ka leeris, lugedes katekismust, puututi kokku abstraktsete mõistetega — jumal, patt, taevatee, õndsus jne. Kuna neid õppuse käigus ei selgitatud, siis jäid nad arusaamatuks ning tuubiti mehaaniliselt pähe.

Õpetaja küsimustele vastates toetuti seetõttu mitte «õpitule», vaid oma loogikale. «Kump on vägevamb, Jumal vai kurat?» küsinud endine Al'jala õpetaja Tuomas ühelt oma lieri poisilt, mis piale see vastand: «Mehed on mõlemad!»» [75].

Lugu leeritüdrukust, kes ei «taibanud» jumalale lootma jääda, oli järgmine: «Leeris õpetaja küsinud ühelt tüdrukult: «Kelle peale pead sina lootma?» Tüdruk: «Lassi Lauri sulase «Matsu» peale; teist seesugust head poissi ei ole kõiges kihelkonnas»» [76]. Leeripoisski ei pea jumalat kõige võimsamaks: «Õpetaja küsinud leeripoisi kääst: «Kes see kõige vägevam on?»

Poiss ütelnd: «Vana kolmeaastane orikaliha see on see keige vägevam!»

Teise kääst küsind jälle: «Kes on see keige ligemine?» «Kaiklem Mart». «Kuidas see seal kõige ligemine on?» «Ta tegi moole tubli alli üllu*»» [77].

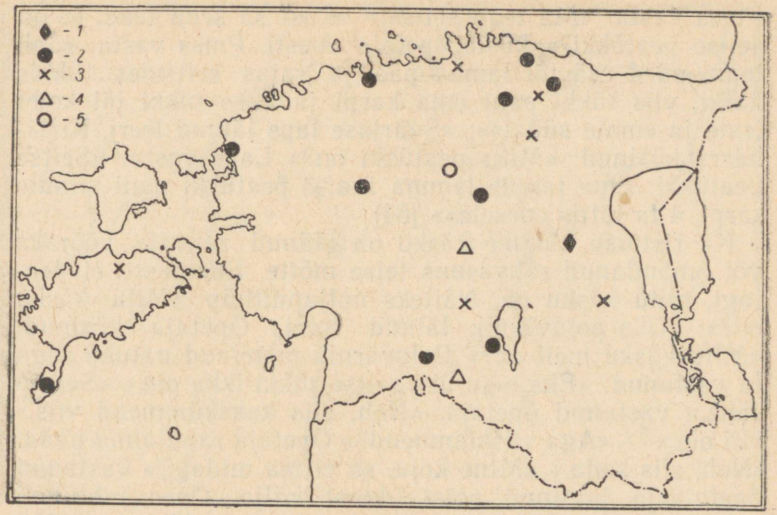
Leeri- ja koolilaste vastustes omandab ristiusu õpetus tihti vastupidise mõtte. Piiblis esitatud jumala sõnu Aadamale: «Oma pale higi sees pead sa leiba sööma», millega jumal pattulangemise eest olevat muutnud töö inimestele rängaks karistuseks, tõlgitsetakse hoopis teisiti: «Kord küsinud õpetaja koolipoisi käes: «Kuule Jüri, mis see tähendab — pale higi sees pead sa oma leiba sööma?» Jüri vasta: «See tähendab — ma pean kõhu nii täis sööma, et higi tilgub!»» [78].

Vastupidise mõtte on rahvas andnud ka piiblilausele «Inimene ei ela üksnes leivast»: «Uuemõisa koolmeister seletanud koolilastele piibli lugu lugedes seda kohta — Inimene ei ela mitte üksnes leivast vaid? Küsind siis, kes teab veel kellest? Üks õpilastest tõusnud üles ja kostnud ruttu: «Ta tahab suppi ja liha ka»» [79].

Piiblilugudega tuubiti lastele teadmisi võõrastest rahvastest, inimestest, maadest, oludest ja asjadest, neid lähemalt selgitamata. Naljanditüüp «Noa sugulased» osutab, et piiblis esineva Noa asemel mõeldakse terariista — nuga. «Õpetaja küsis väikese tüdruku käest: «Kes olid Noa sugulased?» Tüdruk vastas: «Puss, väits, kirves, kiin»» [80].

Piiblis esinevate tegelaste all on lapsed mõelnud konkreetseid elavaid inimesi. «Õpetaja küsin leeripoisilt: «Kus olid Aadam ja Eeva kui nad paradiisi aiast välja aeti?»

* Üll = karusnahkne müts.



Joonis 41. Kohad Eestis, kust on kirja pandud naljanditüübi «Mitu peatükki on?» variandid.
Materjal asub: 1 — Hurda, 2 — Eiseni, 3 — ERA, 4 — ES MT ja 5 — RKM kogudes

Poiss üteld: «Ma tulin Mandi oja poolt. Mulle küll vastu ei tuln»» [81].

Samuti on abstraktseid mõisteid selgitatud kõige lähema ümbrusega: «Teise korra küsind õpetaja: «Kui pitk on tee taevasse?» Üks leerilaps vastand: «Jo ta üks sõõmavahe tee on, mu ema suri ära, es võta levakotti kaasa»» [82].

Nagu esitab naljanditüüp «Jumala lammas», on lapsed piiblitükke esitanud loogilise mõtlemisega: «Poisid olnud leeris. Üks poiss üsna rumal, tää udu põrmugi. Antud poisile see laul sügiseks kätte õppida: «Oh süita tall!» Sügise hakkatakse poisi käest küsima: «Noh, kas laul selge?» Poiss loeb: «Oh süita lammas, oh!» Õpetaja: «No, noh, oli see lammas?» Poiss ütleb: «Noh, kui ta kevade tall oli, jo ta siis sügise lammas oo»» [83].

Usupeatükkide mitteoskamine või selle mitteteadmine, kui palju neid on, on samuti andnud ainet naljanditele. Naljanditüübis «Mitu peatükki on?» pärib pastor usupeatükke, poiss vastuses mõtleb aga konkreetseid pea tükke. «Koolipoisilt küsinud õpetaja: «Mitu peatükki sa tead?»

Poiss vasta: «Ma tean seitse!» «Kust sa seda tead, et on seitse peatükki?» küsib õpetaja uuesti. Poiss vasta: «Jah tean, näed esä tõi lamba pää ja raius seitsmes tükkis katki, viis tükki pani ema karpi ja kaks tükki jäi kodu isale ja emale süüa!»»; «Saarlase laps läinud leeri. Kirikhärra küsinud: «Mitu peatükki on?» Laps vastu: «Seitse peatükki. Ema tappis lamma ära, 3 peatükki pani minule karpi, 4 ta jättis enesele»» [84].

Ka ristiusu kümme käsku on jäänud rahvale võõraks või omandanud rahvasuus teise mõtte. Enamasti ei teatagi, mitu käsku on. Näiteks naljanditüüp «Mitu käsku on?»: «Üks poluvärnik läinud leeri. Õpetaja küsinud: «Mitu käsku meil on?» Poluvärnik mõtelnud natuke aega ja vastanud: «Eks neid üks seitse tükki ikka ole.» «See on vähe,» vastanud õpetaja. «Noh, siis kakskümmend viis.» «Ei ole.» — «Aga viiskümmend?» Õpetaja raputanud pääd. «Noh, siis sada.» «Mine koju, sa ei tea midagi!» vastanud õpetaja ja juhtinud poisi uksest välja. Õues juhtunud poiss omasugusega vastamisi, kes ka leeri kirjutama läinud, ja küsinud kohe selle käest, mitu käsku on. «Kümme,» vastanud see. «Ära siis parem minegi,» ütelnud esimene. «Mina pakkusin juba sada käsku, aga veelgi ei võetud vastu»» [85]. Kirikuõpetajale esitatakse käsud selliselt, et nad usukäskude asemel kõlavad hoiatuse või keeluna pastorile. Näiteks kuues käsk: «Õpetaja küsind leerilapselt: «Kuidas on kuues käsk?» — «Teie ei pea mitte abielu ära rikkuma.» Õpetaja öelnud: «Pole mitte õige, kas ei saa teisiti?» — «Võib küll: Sina ei pea mitte abielu ära rikkuma, aga ma ei teand, et õpetaja-ärrale võib «sina» ütelda»» [86]. Ja seitsmes käsk: «Kuule Jüts! loe mulle seitsmes käsk ära,» ütelnud kirikherra poisile. Poiss lugenud, ütelnud aga sõna: «Sa ei pia mitte varastama» asemel «Teie ei pia mitte varastama». «Uih! Kuis sa nii halvaste tohid lugeda?» küsis õpetaja. «No ega siis mina suure herrale sina ei tohi ütelda!» sõnas poiss» [87].

Omaette, üle maa tuntud naljanditüübiks («Mis see on?») on kujunenud ka iga usukäsu lõpul olev seletus, mis algab sõnadega «mis see on?» «Kooliõpetaja (näitab koolipoisi pääle): «Kolmas käsk!»

Laps: «Sina piad pühapäeva pühitsema.»

Kooliõpetaja (näitab edasi tõise poisi pääle, kellel müts kainla all): «Mis see on?»



Joonis 42. Kohad Eestis, kust on kirja pandud naljanditüübi «Mis see on?» variandid.
Materjal asub: 1 — Hurda, 2 — Eiseni, 3 — ERA ja 4 — PKM rahvaluulekogudes

Laps: «Peetre vana müts, ema paigas ära, ütles: Eks ta seisa lapsel koolis käia»» [88]. Sellestki naljandist nähtub, et õpetused käskudest on tundmatud, mistõttu pastori küsimust võetakse konkreetselt. «Kord tuli õpetaja M. Pööravere koolimajasse lapsi katsuma. Kui ta ühte poissi küsis, kellel karune kübar kaenlas oli, jäi see esimesi käsu sõnu lugedes seisma ja nagu see ikka käskude seletuste ees seisab: «Mis see on?» — Nii küsis ka õpetaja kui poiss peatama jäi: «Mis see on?» käega poisi külge puudutades.

Poiss vaatab kübara pääle ja vastas: «See on vana taadi kübar. Eit parandas ta ära ja nüüd on ta üsna hää koolis käia»» [89].

Arusaamatud on ka usuõpetuses esinevad mõisted, nagu näiteks «sakrament». «Kord küsinud koolmeister koolipoisi käest: «Mitu sakramenti on?» Koolipoiss: «On otsas. Minu ema rääkis, et naabri Hans sai viimist kord sakramenti, nüid olla ta surnud, nüid enam ei saa keegi»» [90].

Vähesel arvul esineb meil ka naljandeid, milles rahvas oskuslikult ja teravmeelselt näitab, kuivõrd ükskeisele

vastukäivad on ristiusu õpetused. «Õpetaja jutustand kantslis: «Kui sulle lüüakse ühele kõrvale, pööra teine ja lase sellele ka lüüa.» Köster tahtnud proovida, kas õpetaja ise ka teeb nende sõnade järgi, andnud käärkambris tubli lopsu vastu kõrva. Õpetaja andnud samasse vastu. — «Mis mõõduga sina mulle mõõdad, sellega mõõdan mina sulle»» [91]. Pole juhuslik, et selles naljanditüübis (tüüp «Pööra lööjale ka teine kõrv!») on tegelasteks mustakuuemehed. «Kaks noort pastorit või pastori kandidaati tulnud teineteisele vastu, üks löönd teisele kõrva pihta ja ütelnd: «Kui keegi sind kõrva peale lööb, siis pööra temale ka teine kõrv!» Teine löönd vastu ja öelnud: «Mis mõõduga teie iial mõõdate, sellega peab teile jälle mõõdetama, üks täis ja kinnipuistatud mõõt peab teile rüppe antama!» Ja löönd teisele hoope vastu nägu. Kindral superindentent juhtunud peale tulema ja küsind «Nonoh, mis siin on?» Noored vastand: «Oh, ei ole midagi, meie seletame pühakirja näitlikult»» [92].

Üksikud rahvanaljandid puudutavad ka vaimulike meeste ja isegi religioonide omavahelisi suhteid. «Üks luteriusu pastor käinud kord rooma-katoliku piiskopil külas. Piiskopil olnu väga ilus aid ja ta näitanu külalesel ka seda. Sääl olnu pailu lillesi ja põõsi, ja iseäralik olnu see, et igal taimel olnu mõne püha inimese nimi juures: valge liilia olnud Neitsi Maria, teistel jälle teised nimed. Pastor vaatanu aia läbi ja küsinu: «Aga kas teil Martin Luterit ei olegi siin?» Piiskop ütelnu: «On küll meil Martin Luter ka,» ja viinu külalese taha aia ääre suure nõgesepõõsa juure, sel olnu Martin Luteri nimi juures. Pärast toas söömalaua ääres piiskop küsinu, kudas külalesel tema aid meeldinu ka. Pastor kiitnu: «Kõik olli väga ilus ja tore, ja meeldiv. Ja see meeldis mulle ka kangesti, et kõige teiste pühade inimestega, nagu Neitsi Mariaga ja, saab p-set pühkida, aga katsu Martin Luteriga ka p-set pühkida!»» [93]. Esitatud naljandis kajastub mõte, et erinevate uskude vaimulikud, kes pole teise usu vastu kunagi austust osutanud, ei vali vahendeid, millega üksteist maha teha ja naeruvääristada.

*

Meie ristiusuvastases rahvaloomingus on valdav osa naljandeil. Rahvaluulekogusid läbi töötades tabab silm

materjali hulgas üksikuid märkusi, milles rahvaluulekogujad avaldavad oma arvamusi kiriku- ja pastorivastaste naljandite kohta. Nii kirjutab üks J. Hurda korrespondentidest: «Nii on ka palju juttusi Pappitest ja õpetajatest, mida ma Eesti wanawaraks ei jõua pidada ja selle pärast Teid nendega vaevama ei taha hakata» [94]. M. J. Eisenile kirjutatakse: «Palju mulle on rääkitud õpetajatest. Et ta kül mite teile ei puutu on muidugi mõista, aga vanad naad on kül, aga kaunis sopased. Kui ehk võiksin avaldada» [95]. J. Pihlakas iseloomustab neid naljandeid lähemalt: «Papi juttusid olen küll palju kuulnud, mis ka omast kohast hästi naljakad tahavad olla, aga liiga toored ja ropud, nii et neid ülesse kirjutada ei tihka. Uuema aja naljaks ei kõlba nad sugugi, vanavaraks on nad ka sündimata — vistist keskaja orjapõlve sünnitused, kus pappisid ja õpetajaid mõisnikkudega ühte viisi vihati, siis jätan nad kirjutamata» [96]. Selliseid märkusi esineb meie suurtes rahvaluulekogudes vaid kümmekond, kuid neistki ilmneb, et usu-, kiriku- ja pastorivastaseid naljandeid liikus rahva hulgas palju. Rahvaluule suurkogujad — J. Hurt ja M. J. Eisen — olid ju ameti poolest pastorid, mistõttu on arusaadav nende korrespondentide kõhklused, kas neid üles kirjutada või mitte. Ometigi, vaatamata sellele, et kogumise organiseerijad olid vaimulikud, et usu-, kiriku- ja pastorivastaste naljandite kogumiseks korrespondente ei õhutatud ega juhendatud,[18] on rahvalaulude ja -juttude kõrval seda materjali üsna ohtrasti laekunud meie kogudesse (rohkem kui 200 naljanditüüpi, üle 2000 variandi). See omakorda on tõendiks, et usuvastased naljandid olid möödunud sajandilgi väga elavaks ja levinud materjaliks, millest rahvaluulekogumisel oli võimatu mööda minna.

*

Ristiusu kiriku ajalugu Eestis on meie rahva rõhumise ajalugu. Rahvaluule kajastab seevastu rahva võitlust vabaduse eest. Eesti rahvas, võideldes majandusliku rõhumise vastu, võitles aktiivselt feodaalse ühiskonna

[18] Alles kodanliku korra lõpul on folkloristide tähelepanu köitnud see tänuväärne materjal ning on avaldatud trükis esimene põhjalik küsitluskava. Vt. R. Põldmäe, Küsimusi rahvanaljandite alalt IV. Kirik, pastor, usk. Rahvapärimuste selgitaja II, nr. 2(9), Tartu 1940, lk. 52—56.

ideoloogia — ristiusu vastu, kasutades relvana oma vaimset loomingut.

Ristiusuvastane rahvaloom ing, nagu seda võib järeldada ainuüksi juba eespool esitatud materjalist, tõestab, et kirikul ei õnnestunud eesti talurahvast kunagi vaimselt orjastada. Väga tabavalt ja kokkuvõtlikult on Fr. R. Kreutzwald öelnud, mida ristiusk tõi rahvale: «Et meie Eesti rahvale kristlikust usust veel midagi osaks ei ole saanud, teab igaüks, kellel silm ja kõrv on, sest meie maal elab üks risti-usk, mis rohkem kui kuussada aastat rahvale risti ja viletsust küllalt kaela peale toonud, ja veel edaspidi saab tooma . . .»[19]

Varasematel perioodidel oli rahva usuvastasel loomingul suur tähtsus — see aitas kaasa rahva mobiliseerimiseks võitlusele, et vabaneda majanduslikust, sotsiaal-poliitilisest ja vaimsest orjusest.

Usuvastasel rahvaloomingul on tänapäevalgi tähtis ülesanne. Ei tohi unustada, et meie kodumaad ümbritsevates kapitalistlikes riikides on mitmete usundite vaimulikud tihedais sidemeis meie vaenlastega. Ei tohi ka unustada, et meil on veel, ehkki vähesel hulgal, inimesi, kes ikka alles «oma musta «juhtoina» järel käivad». Võitluses kahjuliku, vaimse pimestamisvahendi — ristiusuõpetuse, samuti ka vaimulike rahvavastase tegevuse paljastamiseks saab ja tuleb kasutada ka usuvastast rahvaloomingut.

AINEREGISTER

1. ERA II 232, 371/2 (18) — Kihelkonna.
2. ERA II 226, 364 (14) — Keila.
3. ERA II 227, 225 (20) — Märjamaa.
4. ERA II 232, 403/4 (41) — Kuressaare.
5. ERA II 31, 435 (1) — Kose.
6. Fond 38, M. 4, 460 (515) — Vändra, 1898.
7. E 66 857 (2) — Jämaja.
8. E 13 994; E 41 915 jne.
9. E 42 296 (17) — Põide, 1902.
10. E 34 480/1 (26) — Jüri, 1897.
11. E 59 806 (3) — Pärnu-Jaagupi, 1927.
12. ERA II 63, 170 (5) — Põlva, 1933.
13. ERA II 282, 261 (11) — Tarvastu, 1940.

[19] F. R. Kreutzwald L. Koidulale 6. veebr. 1868. Kreutzwaldi ja Koidula kirjavahetus I, Tartu 1910, lk. 81.

14. H II 40, 831 (15) — Ambla, 1893.
15. E 45 630 — Võru, 1905.
16. ERA II 10, 92 (4) — Jüri, 1928.
17. ERA II 295, 45 (1) — Tõstamaa, 1941.
18. E 36 958/9 (4) — Rapla, 1898.
19. ERA II 148, 95/6 (32) — Märjamaa, 1937.
20. Naljanditüüp «Oleks kiriku täis pudru» E. 15915 — Jüri, 1895.
21. H I 7, 95 (11) — Harju-Jaani; Variandid: H II 15, 47 (12) — Kuusalu; H II 37, 484 (23) — Kose; EÜS IV, 1741 (36) — Suure-Jaani; H II 30, 50 (26) — Puhja jne.
22. H II 30, 143 (22) — Puhja.
23. ERA II 83, 173 (42) — Hargla.
24. H II 54, 578 (96) — Vigala.
25. E 8°2, 11 (52) — Sangaste.
26. KKI 13, 545 (18) — Põltsamaa.
27. E 8° III, 22 (214) — Hargla.
28. KKI 18, 210 (7a) — Kallaste rajoon.
29. KKI 18, 661 — Rakvere.
30. E VIII 13 (60); vt. ka E 8° X 67 (252).
31. ERA II 282, 289 (51) — Tarvastu, 1940.
32. E 16 843 (1) — Kuusalu, 1895.
33. E 64 054 (11) — Jämaja, 1929.
34. ERA II 25, 231/2 (5) — Vändra, 1930.
35. E 13 664/5 (2) — Ambla, 1894.
36. ERA II 280, 209 (1) — Kullamaa, 1940.
37. E 11 584 (4) — Haljala, 1894.
38. E 13 515 (9) — Võnnu, 1894.
39. ERA II 132, 326 (19) — Haljala, 1936.
40. E 28 228/9 (8) — Ambla, 1896.
41. E 3394/5 — Rakvere, 1893.
42. E 63 992 — Kuressaare.
43. E 1717/21 (1) — Risti, 1892.
44. E 6107/8 (20) — Ambla, 1893. Variandid: E 5687/8 (9) — Ambla; E 26 473/4 — Viljandi; E 40 924 (2) — Haljala; E 78 796 — Karksi; E 79 388 — Halliste; H II 42, 67/8 (9) — Vändra; H II 50, 394/5 (3) — Torma; KKI MT 150, 8/9 — Tartu-Maarja jne.
45. ERA II 1, 428 (154) — Tallinn, 1927.
46. E 13 821/2 (4) — Ambla, 1894.
47. E 64 915 (5) — Kihelkonna, 1893.
48. H III 25, 354 (1) — Viljandi, 1895.
49. E 5572 (14) — Ambla, 1893.
50. ERA II 195, 368 (22) — Kirbla, 1936.
51. E 32 100 (127) — Narva, 1897.
52. E III 28 (147) — Tartu.
53. E 25 019 (6) — Haljala, 1896.
54. E 8884 (5a) — Vändra, 1893.
55. E 48 564 — Palamuse, 1927.
56. E 64 610 — Narva, 1930.
57. ERA II 280, 331 (12) — Tallinn, 1940.
58. ERA II 140, 247/8 (279) — Vändra, 1936.
59. ERA II 202, 422/3 (39) — Kolga-Jaani, 1938.
60. Vt. E 24 481/2 — Võnnu, 1896; ERA II 282, 278/80 (34) — Tarvastu, 1940 jne.

61. E 61 040/41 (14) — Torma, 1927.
62. E 61 637 — Tallinn, 1927.
63. KKI 20, 299/300 (4) — Tallinn, 1953.
64. KKI 20, 302 (6) — Tallinn, 1953.
65. E 8882 (1) — Vändra, 1893.
66. ERA II 33, 544/5 (4) — Märjamaa, 1931/2.
67. ES, MT 103, 2 — Põlva, 1925/6.
68. ERA II 216, 300 (5) — Haljala, 1939.
69. Vt. ERA II 7, 119 (30) — Märjamaa; ERA II 166, 61/2 (48, 49) — Jõhvi; ES, MT 250, 45/6 — Harju-Jaani jne.
70. ES, MT 160, 12/4 — Kadrina.
71. Vt. ERA II 17, 777 — Vigala; ERA II 7, 119/20 — Märjamaa; ES, MT 255, 29 — Räpina; ES, MT 226, 39/40 — Ambla; Fond 38, M. 4., 1. 459/60 (512) — Vändra; jne.
72. Vt. E 8° XIV 100 (314); H I 4, 413/4 — Karja jne.
73. E 6824 (7) — Haljala, 1889.
74. E 33832/3 (21) — Jüri, 1897.
75. H II 46, 500 — Rakvere, 1893.
76. H III 26, 554 — Kuusalu, 1896.
77. ERA II 281; 29/30 (97) — Karja, 1940.
78. E 39378 — Kadrina, 1899.
79. ERA II 10, 693 (5) — Kose, 1929.
80. ERA II 285, 12/3 (7) — Rapla, 1940.
81. E 60414 — Noarootsi, 1927.
82. ERA II 158, 95 (33) — Anseküla, 1937.
83. TEM 8, 16 — Pühalepa, 1897.
84. ERA II 282, 164 (403) — Viljandi, 1940; E 32971[a] — Tallinn, 1897.
85. E 41842/3 — Kuusalu, 1901.
86. ERA II 158, 95 (32) — Anseküla, 1937.
87. E 21268/9 (3) — Võnnu, 1895.
88. HR 4, 138 — Kursi, 1887.
89. E 26929 (8) — Pärnu-Jaagupi, 1896.
90. E 41781 (2) — Karja, 1901.
91. ERA II 10, 218 (3) — Pühalepa, 1929.
92. ERA II 283, 395 (20) — Märjamaa, 1940.
93. ERA II 207, 644/5 (57) — Häädemeeste, 1939.
94. H II 56, 14 — Laiuse, 1895.
95. E 38971 — Tallinn.
96. E 33643/4 — Jüri, 1897.

KUIDAS KIRIK «SAKALAT» TAGA KIUSAS

E. Jansen

Eesti rahvusliku liikumise lipukandjana tõusis 1878. aastal ellu progressiivne ajaleht «Sakala» Carl Robert Jakobsoni toimetusel. «Sakala» veergudel kõneldi mõisa küüsis vaevleva eesti talupoja raskest olukorrast ja kritiseeriti igakülgselt Baltimaade poolpärisorjuslikku korda. Seda kodanlik-demokraatlikku ajalehte läbis taotlus, et eesti talupoeg saaks mõisasurvest vabaks väikemaaomanikuks; siin propageeriti seisuste võrdsuse ideed. «Sakala» nõudis haridust eesti rahvale ja sõdis väsimatult kõigi pimedusemeeste vastu. Mõisnike vägivalla paljastamine, siiras ja tuline patriotism, õiguste nõudmine eesti rahvale, palju valgustavat populaarteaduslikku lugemisvara — need jooned tegid «Sakala» lühikese ajaga õige populaarseks rahva seas.

Balti-saksa mõisnikud jälgisid eesti rahvusliku liikumise tõusu hirmu ja raevuga. Iseäranis vihkasid nad «Sakalat» — oli see ju esimene, kes eestikeelses trükisõnas julges avalikult päevavalgele tuua mõisnike omavoli ja ülekohut, rünnata nende ajast ja arust läinud võimuasutusi. Muidugi, «Sakala» oli tugevasti aheldatud tsensuuri poolt; kirjutustes tuli olla äärmiselt ettevaatlik, väljenduda kaudselt. Kuid seegi, mida «Sakalal» õelda õnnestus, pani balti-saksa mõisnikud kihama. Nad püüdsid iga hinna eest Jakobsoni ajalehte hävitada. Võitluses «Sakala» vastu panid mõisnikud kõige enam lootusi oma mõjule Tsaari-Vene kõrgemas bürokraatias ja õukonnas.[1]

[1] Vt. lähemalt H. Kruus, Liivimaa rüütelkonna võitlus eesti rahvusliku trükisõna vastu aastail 1879—1883. Eesti ajaloost XIX sajandi teisel poolel. Tallinn 1957, lk. 172 jj.

Kuid «Sakala» täielik lämmatamine otsese surve teel siiski ei õnnestunud. Selle põhjused olid keerukad. Baltimaadel kehtis muust Venemaast erinevale seadusandlusele toetuv «balti erikord» — balti mõisnike vanade, keskaegsete eesõiguste ja seisuslike asutuste süsteem. Seda erikorda püüdsid mõisnikud kõigest hingest kaitsta, kuigi see oli ammugi iganenud ja teravas vastuolus uue eluga — kapitalismi arenemisega kogu Venemaal. See kõik tekitas Vene üldsuses, sealjuures Vene mõisnike ja suurkodanluse hulgas ja vastavalt ka valitsuse ringkondades sellal opositsiooni balti-saksa mõisnike vastu. Pealegi tugevnes sel ajal Preisi-Saksa riik ja balti-saksa mõisnikud tundsid märgatavat sümpaatiat oma tugevneva emamaa vastu. Separatistlike tendentsidega balti mõisnikesse suhtusid tsaarivõimud teatava umbusuga ja selle tõttu sallisid esialgu teatud määral eesti-läti rahvusliku liikumise avaldusi. Aga põhiliselt jäi tsaarivalitsus ikkagi balti mõisnike ustavaks ja võimsaks toeks rahvahulkade vaoshoidmisel.

Riigivõimu kõrval pöördusid balti-saksa mõisnikud oma tubli liitlase poole, kes sajandeid oli neid abistanud eesti talurahva orjuses hoidmisel. See oli balti luteri kirik. Loodeti, et kirik võib halvata «Sakala» mõju omapoolse ideoloogilise mõjuga rahvale, vastandades selle ajalehe «ässitustööle» religiooni vanad, äraproovitud ideed. Ning et kirik tõepoolest hakkas innukalt võitlema «Sakala» ja Jakobsoni vastu, see on fakt, mida eesti ajalookirjanduses on juba ammugi konstateeritud.[2] Pole aga lähemalt vaadeldud, missugusel viisil ja missuguste tulemustega ta seda tegi. Neid küsimusi ongi järgnevates ridades püütud mõnevõrra jälgida.

Meil on kiriku ja «Sakala» vahekorra kohta käepärast hea materjal, nimelt «Sakala» arhiiv — see tähendab käsikirjadena säilinud kirjasaatjate kirjad ja kaastöö ajalehele. «Sakala» arhiiv pole küll säilinud täielikult, kuid sellele vaatamata on kirju paljudest maanurkadest, peamiselt talurahva hulgast. Seesugune materjal, kajastades muude küsimuste hulgas kiriku võitlust «Sakala» vastu, võimaldab meil ühtlasi ka vastata küsimusele: kuidas suhtus rahvas ise sellesse võitlusesse. See aga on oma-

---

[2] Vrd. näit. F. Tuglas, Eesti Kirjameeste Selts. Tallinn 1958, lk. 96.

korda osaks suurest probleemist, kuivõrd eesti talurahvas üldse oli kiriku ja kirikuõpetuse mõju all. Käesolevas käsitluses on jälgitud «Sakala» tagakiusamist ja seetõttu kõrvale jäetud see rohke materjal, mis valgustab rahva suhtumist kirikusse üldse. Just selle kohta aga leidub «Sakala» arhiivis eriti ohtralt rahva poolt saadetud satiirimaterjali.

*

Varsti pärast «Sakala» sündi, 1878. aasta märtsikuus, avaldas Jakobson «Sakala» lisalehes oma sama aasta veebruaris Pärnu Põllumeeste Seltsis peetud kõne pealkirjaga «Kuidas inimene kaua võib elada». Selles propageeris Jakobson mõningaid kehalise kasvatuse ja tervishoiu algtõdesid. Üksi terve ihu sees võib terve vaim elada, arvas Jakobson; inimesed peaksid hästi tundma oma keha, selle seadusi ja nõudeid. Ning Jakobson kirjutas: «Palju inimesi on seeläbi iseenese tapjad, et nemad neid seadusi ei tunne, keda igas koolis lastele peaks õpetatama. Aga kes seesugusi asju meie juures koolidesse tahab lasta? Kas seesugusel õpetusel enam rumal ebausk jääks valitsema, kes rõhutud näol (s. o. alandlikult — *E. J.*) kõike seda kaksipidi mõtlemata vastu võtab, mis targad körditohtrid temale elutoiduks pakuvad? Ei, jäägu see õpetus eemale meist! Jäägem vagadeks lammasteks, nagu meie vanemad vagad lambad olid! — Aga kõik inimesed ei ole mitte vagad lambad, ilmalapsi on ka ikka nende seas. Seesugune ilmalaps olen ka mina täna, kes ma teile sellest tahan rääkida, kuidas inimene oma patust ihu peab harima . . .»[3] Sessamas artiklis andis Jakobson selgesõnaliselt ka oma kristluse tuumale vastukäiva elufilosoofilise loosungi, öeldes: «Ei, inimene võib väga palju omast jõust teha, ta võib ka omast jõust juba siin maailmas õnnis olla.»[4] Sellesama mõtte juurde on ta hiljem korduvalt tagasi tulnud.

Järgmises lisalehes, kus seesama artikkel jätkus, ironiseeris Jakobson peale selle veel satiirinurgas eestlasest pastor Andreas Kurrikoffi üle, kes Eesti Kirjameeste Seltsile oli pakkunud oma käsikirja püha Augustinusest. «Mina ei mõista,» ütleb Jakobsoni satiiridialoogi tegelane

[3] «Sakala» lisaleht nr. 4, 25. III 1878.
[4] «Sakala» lisaleht nr. 5, 1. IV 1878.

Kalja Pärt, «miks see Eesti Kirjameeste Selts ikka nii palju sest eesti keele parandamisest nõu peab. Parem võiksid suuremal määral rääkida vana prohvetitest Augustinusest, inimeste pärispatust ja muu püha asjadest...»[5] Järgmises lisalehes ironiseerisid Nalja Mart ja Kalja Pärt pastorite ja kirikuskäijate üle.[6]

Nende kirjutustega algaski vastsündinud «Sakala» võitlus kiriku ja kirikliku vaimupimeduse vastu. Tänapäeva mõõdupuu järgi on eespool toodud väljendused veel küllaltki tagasihoidlikud. Kuid tolle aja tingimustes tähendasid Jakobsoni iroonilised read julget pihtaandmist kirikumeestele ja nende poolt levitatavale ideoloogiale. Nii rahvas kui ka usumehed ise said väga hästi aru, mida mõtles Jakobson sõnadega, nagu «rumal ebausk», «targad kõrditohtrid», «vagad lambad» — see oli usu, pastorite ja usklike pilkamine. Seda näitab kirikutegelaste raevukas reageerimine nimetatud kirjutustele.

«Sakalale» saadetud kirjadest loeme, et paljude kirikute kantslitest algasid kallaletungid artiklile «Kuidas inimene kaua võib elada». Simuna köster W. Normann näiteks kõnelnud: Jakobson «teeb jumala narriks» väitega, et inimene võib oma tarkust mööda, ilma jumalata, 200 aastat vanaks elada. Väike-Maarja pastor võtnud «Sakala» selle kirjutuse pärast oma «jutluse põhjuseks» (aluseks — *E. J.*) ja rääkinud, et Jakobson on «kuradiga tükis põrgu põhja ära neetud».[7] Iseäranis vajalikuks peeti vastupropaganda tegemist põhimõttele, et inimene võib omast jõust siinses maailmas õnnis olla.[8] Võitlusse asus ka pastorite eestikeelne ajaleht — «Ristirahva Pühapäeva Leht». «Sakala» on ette võtnud oma kirjutustega rahva usku ära segada, kurdeti selles ajalehes. Jakobson eksivat pühakirja vastu, mis ütleb: «minuta (s. o. jumalata — *E. J.*) ei või teie ühtegi teha».[9]

Õige pea hakkasid pastorid kõnelema Jakobsonist otseselt kui ususalgajast ja seega «kuradi tööriistast». Temataolisi — nii oli juba 1878. aasta maikuus öelnud ühes

---

5 «Sakala» lisaleht nr. 5, 1. IV 1878.

6 «Sakala» lisaleht nr. 7/8, 15. IV 1878.

7 Allkirjata ja daatumita kirja katkend Simunast. KM KO, Kurgja fond.

8 Vrd. kirjavastus nr. 129, J.S.R.-s. «Sakala» nr. 20, 1. VII 1878.

9 «Ristirahva pühhapäva leht» nr. 24, 11. VI 1878. Vt. ka «Sakala» nr. 26, 12. VIII 1878.

jutluses näiteks Rõngu pastor Körber — olevat küllalt Saksamaal ja Prantsusmaal; niisugused ei hoolivat maast, taevast ega põrgu hauast.[10] Ilmselt mõtles Körber siin revolutsioonilisi elemente, tõenäoliselt just sotsiaaldemokraatiat. Hiljem nimetasid pastorid ja mõisnikud Jakobsoni üldiselt sotsiaaldemokraadiks ja nihilistiks, et teda tsaarivõimude silmis võimalikult ohtlikuna näidata. Tegelikult oli Jakobson kodanlik demokraat, kes seisis kaugel sotsiaaldemokraatiast, ei tundnud ega mõistnudki seda. Ta oli valgustaja ja materialist, kes võitles pärisorjuse igandite ja pärisorjusliku ideoloogia vastu, sealjuures kristliku religiooni vastu.

Nii kuulutati pastorite poolt «Sakala» jumalavastane suund otsekohe hädaohtlikuks ka maapealsele korrale. Seejuures ei piirdutud kaudse ässitustööga kantslitest. Juba 1878. aasta aprillis kirjutas näiteks kirjasaatja Simuna kihelkonnast, et Virumaal tahetavat «Sakalat» koos väljaandjaga «ristisambasse puua» kõne eest «Kuidas inimene kaua võib elada». Asja vastu tundnud huvi Maa-Virumaa haagikohtunik von Harpe, kes tahtnud lasta Simuna köster Normanni endale nimetatud artiklit tõlkida.[11] Mais kirjutati Tartust, et kõrgemad vaimulikud olevat juba avalikult ähvardanud: kui Jakobson kirikut ja usku rahule ei jäta, saavat tema leht «varsti viimast korda hingitsema».[12]

Eestimaa kindralsuperintendent W. Schultz esitaski 1879. aasta algul kaebuse Liivimaa kubernerile «Sakala» kohta, milles Jakobsoni iseloomustati rahvast mõisnike ja pastorite vastu üles kihutava agitaatorina.[13] Schultzi sammu ajendiks oli «Sakala» poleemika pastorite poolt väljaantava eestikeelse «Ristirahva Pühapäeva Lehe» toimetaja pastor Kentmanniga. Kentmann ise kaebas Jakobsoni — samuti 1879. aasta algul — kohtusse.[14]

Nii ei olnud balti-saksa pastorite esinemised «Sakala» vastu algusest peale mitte üksnes ideoloogiliseks vastu-

10 Jaan Solman Rõngust 8. VI 1878. KM KO, Kurgja fond.
11 M. Krickmann Kärust 20. IV 1878. KM KO, Kurgja fond.
12 P. Undritz Tartust 3. V 1878. KM KO, Kurgja fond.
13 Vt. lähemalt H. Kruus, main. artikkel, lk. 176.
14 Vt. lähemalt H. Kruus, Ajakirjanduslikud kohtuprotsessid C. R. Jakobsoni vastu. Eesti ajaloost XIX sajandi teisel poolel, lk. 160 jj. — Kentmann rääkinud oma koguduse liikmetele: Carl Robert Jakobson polevat «koguni ristiinimene, vaid täis jumala teotaja». Rentnik Jaan Doomberg Kuusalust 6. I 1879. KM KO, Kurgja fond.

töötamiseks rahva seas, vaid koos mõisnikega ässitati tsaarivõime «Sakala» kallale.

Eespooltoodu põhjal võime teha veel ühe olulise järelduse: kohe, kui algas kiriku kampaania Jakobsoni vastu, informeeriti teda sellest rahva seast. Jakobsoni tõtati ühe kirjasaatja sõnadega «armastusest sunnitult» hoiatama, et piksepilved ta pea kohale kokku kogunevat.[15]

Jakobsonile hakkas 1878. aasta suvest peale tulema ikka rohkem kirju, milles kõneldi pastorite rünnakutest «Sakala» vastu. Pastorid hakkasid nüüd jutlustes rääkima — nagu näiteks teatas kirjasaatja Helmest —, et «Sakala» iseloomulikuks jooneks olevat «natsionalismus». Sellest käskisid pastorid rahvast tungivalt eemale hoida, kuna «natsionalismuse» eesmärk olevat mässu tõsta ja rahvast usust ära eksitada. Nagu kirjasaatja irooniliselt märgib, oli sõna «natsionalismus» enne, kui seda kantslist eesti talupoegadele tutvustati, täiesti tundmatu.[16]

Viljandi koolmeistrite konverentsil 1878. aasta juulis astusid «Sakala» vastu vihaselt välja Paistu kirikuõpetaja Hansen ja Viljandi pastor Doll. Ka neid ärritas ennekõike see, et «Sakala» nii palju räägib eesti rahvusest. Paistu Hansen kõnelnud: «Vaadake, nüüd tulevad kõik kurjad teod: aidalõhkumised, rehepõletamised, seitungi tülid ja nüüd viimaks ka r a h v a u s (rahvus — *E. J.*). Kõik vanad laulud ja tühjad lorid, nagu: Kalevipoeg läinud Peipsi järvest lauakoormaga läbi — ja teised tühjad rahvajutud kogutakse hoolega kokku, kui oleks see mõni püha asi olema. Eks võta oma Kalevipoeg, mine surnuaiale, tröösti ennast seal temaga!»[17]

Nõnda siis polnud tegu mitte üksnes kristluse ja kiriku kaitsmisega; näeme, et pastorid hakkasid vihaselt välja astuma rahvuslike tunnete õhutamise vastu «Sakala» veergudel. Rahvuslike tunnete õhutamine oli tollal aga lahutamatuks osaks üldisest protestist Baltimaadel kehtiva poolpärisorjusliku korra vastu. Pastorid olid seega avalikult valvel — nagu juba eespoolgi on näidatud — mitte üksnes taevariigi puutumatuse eest, vaid ka vana ja

---

15 M. Krickmanni main. kiri.

16 A. Wahlberg Patkülast 4. VI 1878. KM KO, Kurgja fond.

17 Juhtkiri: — e —. Koolmeistrite konverents Tarvastus 31. juulil 1878. «Sakala» nr. 29, 2. IX 1878. Vrd. H. Leoke Vana-Võidust, 7. VIII 1878. KM KO, Kurgja fond.

iganenud korra säilitamise eest maa peal. Ja kuivõrd ilmekalt võitluses «Sakala» vastu seejuures vahel ise paljastati oma klassipositsiooni, seda näitab üks sellesama Paistu pastori ütlus: «Jakobson tahab ka seda, et viimaks kutsar enam ei tohi hobusele piitsa anda, peab pukist maha minema ja hobuseid paluma...»[18] Kas ei kõnele seesugune mõttekäik selget keelt sellest, missugune oli pastori enda kujutlusmaailmas tema (ning mõisniku) ja eesti talurahva suhe: nemad piitsaga pukis, rahvas veoloomana rakmes.

Paistu ja Viljandi kirikuõpetajate võitlusest «Sakala» vastu kirjutasid sellele ajalehele 1878. aastal veel kirjasaatjad Holstrest[19] ja Vana-Tännasilmast[20]. Nõnda olid Hansen ja Doll eriti vihased «Sakala» vaenlased. Kuid samataolistest väljaastumistest kirjutati sel aastal juba mitmelt poolt mujaltki. Nii oli Pärnumaal, Tõstamaal, köster Lorenzsohn pastori asemel jutlust pidades «Sakala» inimsoo hukutajaks kuulutanud.[21] «Tulise vihaga» kõnelnud oma jutlustes «Sakalast» Saaremaa pastorid.[22] Jumalakartmatu, uskmatu Jakobsoni pärast olid hädakisa tõstnud ka Kanepi pastor Holst,[23] Jakobi kirikuõpetaja,[24] Haljala kirikuõpetaja.[25] Veelgi laiemalt hakkas informatsiooni pastorite ägedate «Sakala»-vastaste rünnakute kohta Jakobsonile saabuma 1879. aasta esimestel kuudel. Sellest kõnelesid kirjad «Sakalale» Lõuna-Eesti osas Võrumaalt, Tartumaalt, Pärnumaalt; Muhust; Põhja-Eesti osas — Harjumaalt, Järvamaalt ja Virumaalt, kõikjalt mitmetest kihelkondadest.

Niisiis saabus 1878. aastal ja 1879. aasta esimeste kuude jooksul «Sakala» toimetusse seesuguseid teateid pea kõikjalt üle Eesti. Tähendab, kirikumeeste viha ja «Sakala» tagakiusamine nende poolt oli muutunud üldiseks nähtuseks.

---

18 Peremees David Tümmel Paistu kihelkonnast Õisu vallast, 1879. KM KO, Kurgja fond.

19 Hain Henno 10. XI 1878. KM KO, Kurgja fond.

20 H. Lellep Vana-Tännasilmast 1. X 1878. KM KO, Kurgja fond.

21 Jüri Jaak Tõstamaalt 5. IX 1878. KM KO, Kurgja fond. See ka avaldatud: «Sakala» nr. 34/35, 7. X 1878.

22 Fr. Kingsep Kuressaarest 11. IX 1878. KM KO, Kurgja fond.

23 H. Treffner Kanepist 1.—2. X 1878. KM KO, Kurgja fond.

24 Peeter Markus, koolmeister Jakobis, Enge-Udaveres, 8. XI 1878. KM KO, Kurgja fond.

25 Rätsep Ch. Kivvi Hõbedast 16. VII 1878. KM KO, Kurgja fond.

On loomulik, et ennekõike olid pastorid mures kooliõpetajate, noorsoo kasvatajate, mõttelaadi pärast. Just nende seas püüdsid nad teha võimalikult mõjukat vastupropagandat «Sakalale». Sellest räägib ilmekalt juba eespool iseloomustatud Viljandi konverents. Enamikus kihelkondades polnud nähtavasti kunagi varem mõeldudki koolmeistrite konverentside korraldamisele; nüüd hakkasid mõned pastorid selliseid oma huvides organiseerima. Näiteks kutsunud esmakordselt konverentsi kokku Jakobi kirikuõpetaja; pakkunud siis ka koolmeistritele kohvi ja pidanud kohvilauas kõne jumalakartmata inimeste vastu eesotsas Carl Robert Jakobsoniga.[26]

Aga ei kohviga meelitamine ega «Sakala» mahategemine polnud nähtavasti küllalt mõjukad meetodid võitluses selle ajalehe vastu. Mitmetest kirjadest selgub, et peatselt hakati kasutama kindlamaid veenmisvahendeid, algul peamiselt kooliõpetajate ähvardamist. Olid ju kooliõpetajad pastoritele alluvad ametnikud, kelle töökoht sõltus pastorist-mõisnikest koolivalitsuse suvast. Seetõttu pidi tulemusi andma «Sakala» lugemise resoluutne, ähvardustega seotud keelamine koolmeistritele. Ambla kirjasaatja kirjutas «Sakalale», et juba koolmeistrite ametisse võtmisel küsitakse, kas nad on «Sakala» poolt või vastu.[27] Äksi kirikuõpetaja lasknud 1878. aasta lõpul oma koolmeistreid hingeõnnistuse juures vanduda, et keegi neist «Sakalat» ei telli;[28] Muhus pressitud kõigilt koolmeistritelt välja kirjalik tõotus võidelda kõigest väest selle eest, et rahvas ei hakkaks «Sakalat» lugema, kuna see ajaleht on «sakste vastane».[29] Ning kirjades «Sakalale» hakati kõnelema kui üldiselt levinud nähtusest, et koolmeistrid ei tohi «Sakalat» tellida[30] ega sellele ajalehele sõnumeid saata.[31]

Hirmul oma ametikoha pärast loobusidki mitmed kooliõpetajad «Sakala» tellimisest; eesrindlikumad neist aga lugesid siiski ja saatsid ka kaastööd. Tihti püüti seda üle-

---

26 Peeter Markuse mainitud kiri.

27 A. F. Raudkepp Amblast 3. X 1878. KM KO, Kurgja fond.

28 V. Tellis Mõisamäelt, lisa kirjale 1. I 1879. KM KO, Kurgja fond.

29 W. H. Aav Muhust, Hellamaalt 3. III 1879. KM KO, Kurgja fond.

30 Hans Balkmann Neerutist 6. XII 1879. KM KO, Kurgja fond.

31 Päriskohaomanik Abram Simon Toilast 2. IV 1879. KM KO, Kurgja fond.

muste eest salajas hoida. Seesuguseid koolmeistreid, kes oma poolehoidu «Sakalale» avalikult näitasid või kelle kohta selgus, et nad on «Sakalale» kirjutanud, hakati halastamatult vallandama. 1879. aasta märtsis näiteks vallandati «Sakala» lugemise pärast Purtse koolmeister Jakob Lucht.[32]

Pastorid püüdsid keelata «Sakala» lugemist mitte üksnes koolmeistritele, vaid tihtilugu niisama rangelt ka teistele koguduseliikmetele. Et seesugune keelamine laialdane oli, sellest räägib säilinud materjalide kõrval järgmine Jakobsoni kirjavastus «Sakalas» 1878. aasta lõpust: «Mitte üksi teie pool ei tehta seda, et «Sakala» lugemist kange ähvardamistega keelatakse . . .»[33] «Sakala» asemel püüti levitada «Ristirahva Pühapäeva Lehte».[34] Üks iseäranis kibe «Sakala» vaenlane oli näiteks Lüganuse kirikuõpetaja praost Vogt. Kui talupojad, endised «Ristirahva Pühapäeva Lehe» lugejad, tema kaudu tahtsid «Sakalat» tellida — sellal tuli post sageli kirikumõisatesse —, keeldus ta seda tegemast. «Sakala» lugejad olevat «täiesti paganad», öelnud ta; seejuures kirunud, vandunud ja neednud ta «Sakalat» põrgu põhja. Ka kohalikku kaupmeest — sealse krahv Stackelbergi rentnikku — ei lastud «Sakala» tellimisi koguda, ähvardades talt vastasel korral kauplus ära võtta. Nõnda jäänud kihelkonnas ajalehed peaaegu üldse tellimata, sest teisi ajalehti peale «Sakala» pole tahtnud talupojad ise.[35] Sel kombel pidurdasid siis kihelkonna kirikuõpetaja ja mõisnikud vaimuvalguse levimist. Praost Vogt oli muide tuntud toore vägivallatsejana, kes oma leerilaste vanemaid piitsaga peksnud ja talupoegi sõimata tavatsenud rumalateks, lojusteks, veisteks ja lurjusteks.[36]

Ülevaate sellest, mida talle olid 1878. aasta lõpul kõnelnud «Sakala» tellijad Lihulas, saatis Jakobsonile kirjanik Jakob Pärn, kes ise «Sakala» levitaja oli ja sellal tellimisi vastu võttis. Toogem Pärna vastav kiri tervikuna. «Küll papid ja rüütlid on «Sakala» peale vihased,» kirjutas Pärn.

---

32 Purtse koolmeister J. Lucht, 1879 KM KO, Kurgja fond.

33 Kirjavastus nr. 426, T. R. P-s, «Sakala» nr. 50/51/52.

34 Näit. Hulja koolmeister 24. I 1879. KM KO, Kurgja fond; «Sakala» nr. 12, 24. III 1879, jm.

35 Purtse koolmeister J. Lucht 17. II 1879. KM KO, Kurgja fond. Need sündmused paljastati Luchti informatsiooni põhjal ka «Sakala» veergudel — «Sakala» nr. 11, 17. III 1879.

36 Purtse koolmeister J. Lucht 26. III 1879. KM KO, Kurgja fond.

«Tellimise juures kuuldi mõnda, mis papid ja rüütlid «Sakala» kadumiseks teha. Üks tellija ütles: rentperemehed ei tohtida enam «Sakalat» pidada. Kui härra seda kuulda saada, siis pidada see vaene omast majast kevadel lahkuma. Teine ütles: ta härra öelnud talle: jumala lapsed ei tohtida niisuguseid kuradi lehtesid lugeda. Kolmas tellija käinud oma armsa õpetaja (s. o. pastori — *E. J.*) juures ja palunud «Sakalat» tellida, aga õpetaja vastanud: see leht ei tule uuel aastal enam välja ja raha saatmine olla ilmaaegu. Neljas tellija ütles ka oma õpetaja juures käinud [olevat], aga saanud uksest tagasi aetud, õpetajate kohus ei olla mitte saadana seemet kosutada, vaid kaotada.

Koolitajad (kooliõpetajad — *E. J.*), vaesed, ei tohtida «Sakalat» lugeda, nad kaotada oma kohad, sest siin maal on nemad üksinda (üksnes — *E. J.*) õpetajate meelevalla all, kes neid oma hea tahtmise järele ametis peavad ehk ära saadavad.»[37]

See üksainus Pärna kirigi näitab, kuidas mõisnikud ja pastorid käsikäes «kuradi lehe» vastu mitmesuguste meetoditega sõdisid: küll sajatamisega, küll surveabinõudega.

1878. aasta lõpul leiame «Sakalast» kirjavastuse: «Nagu näitab, hakatakse meid nüüd ka sellel teel kiusama, et lugejatele lehed kätte ei anta . . .»[38]. «Sakala» arhiivis leiduvad kirjad kinnitavad seda Jakobsoni väidet: üheks «Sakala»-vastase võitluse meetodiks kujunes tõepoolest ajalehenumbrite «kaotamine». Selles osas ilmnes, et kaduma lähevad ennekõike just kirikumõisate kaudu tellitud «Sakala» numbrid.[39] Kuusalu kirikuõpetaja Kentmann näiteks põletanud talupoegade poolt tellitud «Sakala» eksemplarid ära või saatnud postikotiga tagasi.[40]

Nõnda siis näeme, et «Sakala» esimesel eluaastal algas ka tema pidev ning laialdane, ülemaaline tagakiusamine pastorite poolt. Tagakiusamise põhjuseks polnud seejuures üksnes usu või kiriku riivamine «Sakala» poolt, vaid

---

37 J. Pärn Lihulast, 1878. a. viimastel või 1879. a. esimestel päevadel. KM KO, Kurgja fond.

38 Kirjavastus nr. 266, C. G. V-s. «Sakala» nr. 34/35, 7. X 1878.

39 Sellest kirjutavad näiteks A. Tobber Rannu kohta 15. I 1879, Jaan Doomberg Kuusalu kiriku kohta 6. I 1879, jt. KM KO, Kurgja fond.

40 Kallepõllo peremees Gustav Lindvest 26. II 1879. KM KO, Kurgja fond.

selle ajalehe suunitlus tervikuna. «Sakala» mõju halvamiseks rahva seas toodi kõigepealt välja sõnarelvad ristiusu lööksõnade arsenalist: Jakobson kuulutati antikristuseks ja «Sakala» kuradi tööriistaks. Kuid jutluste mõjule lootma ei jäädud; hakati rakendama ka otseseid survevahendeid, sealjuures eriti kooliõpetajate suhtes, keelates neile ametlikult, vallandamise ähvardusel, «Sakala» lugemise ja tellimise, kaastöö saatmisest rääkimata.

Aga rahvas ise? Nagu rõhutatud, tõestab kas või üksnes seegi fakt, et Jakobsoni niivõrd laialdaselt informeeriti pastorite väljaastumistest «Sakala» vastu, selle ajalehe pooldamist ning kirikumeeste hukkamõistmist talurahva poolt. Sageli leiame kirjadest «Sakalale» aga ka veel õige teravaid, selgesõnalisi kommentaare kirikumeeste tegevusele. Nii kirjutas näiteks Vastse-Antsmõisa valla koolmeister, et Urvaste pastor sõimab «Sakalat» hundiks. Kuid just pastor ise, rõhutas see kooliõpetaja, tikub «Sakalale» kallale, ja «kui see veel võimalik oleks, siis mekiks see («Sakala» — *E. J.*) talle paremini kui üks voonakene hundile».[41] Üks Põhja-Eesti kooliõpetaja kirjutas Jakobsonile: ta pidavat tunnistama, «... et Teie «Sakala» Eestimaa mustameelelistest ultramontaani kiriklastest väga põlatud saab. Aga kõik tõsised rahva sõbrad rõõmustavad väga («Sakala» üle — *E. J.*) ...Andke õela papi jesuiitidele tuld, aga ettevaatlikult ...» «Sakala» tõmmatakse igal pool inkvisitsiooni põletamise kaaki ...»[42]

Nõnda mõtlesid siis tegelikult rahvakooliõpetajad, keda pastorid ennekõike püüdsid oma sõiduvees hoida. Nende poolt kasutatavad väljendused — «mustameelelised ultramontaani kiriklased» jne. — näitavad, et nad hoolsalt lugesid ka «Sakala» välispoliitilisi sõnumeid. Nimelt armastas Jakobson oma rahvusvahelistes ringvaadetes ja välispoliitilistes teadetes seesuguseid väljendusi tarvitada; Prantsusmaa, Saksamaa jt. Euroopa maade poliitilisest elust kõneldes paljastas ta lakkamatult kiriklasi kui reaktsiooni- ja pimedusejõude. Ning Jakobson õhutas paralleele tõmbama kiriku reaktsioonilise tegevusega kodumaal, sest — tema oma sõnadega — «... mustakarvalised pimeduse jüngrid on küll igal maal ühesugused ...»[43]

---

41 Kustav Maddisoni main. kiri.
42 Hulja koolmeistri main. kiri.
43 «Sakala» nr. 44, 2. XII 1878.

Kirju, mis iseloomustavad rahva suhtumist kirikusse ja pastoritesse, ei tulnud «Sakalale» üksnes maaharitlastelt. «Sakalat» vihatakse sellepärast, kirjutas näiteks sulane Hendrik Ibrus Kabala vallast, et see «rahvast liiga targaks tegevat ning mitte elajateks ei arva». On aeg, arvab see kirjasaatja, et ometi kord kaoks vahe eestlaste ja muude inimeste vahel; ärgu peetagu eestlasi lojusteks, kellele tuleb üksnes pühakirja ette lugeda ega tohi anda ilmlikku tarkust, mis on osaks saanud haritud rahvastele.[44] Nõnda hakkasid lihtsad talupojadki mõistma, et kiriku eesmärk on vaimupimeduse levitamine, mille abil eesti talurahvast tahetakse hoida orjuses, «elaja» seisundis.

*

Balti luteri kirikus olid sellal ametis peamiselt võõrrahvusest, baltisakslastest pastorid. Nagu kirikutegelaste «Sakala»-vastaste väljaastumiste põhjal nägime, toetas see võõrrahvusest koosseisuga organisatsioon eestlaste rahvuslikku rõhumist.

Käsitletaval perioodil omandasid aga ka juba mitmed eestlased teoloogilise hariduse ning asusid kirikuõpetajate ametikohtadele. Nüüd sellised eestlased enam ei saksastunud, nagu juhtus sajandi esimesel poolel hariduse omandanud või üldse talupojaseisusest välja pääsnud eestlaste enamikuga. Vastupidi. Mitmed noored eesti teoloogid, kujuneva rahvusliku intelligentsi ühed enamharitud esindajad (kõrgema haridusega eestlasi oli ju sellal ikka veel üsna vähe!), hakkasid aktiivselt osa võtma eesti rahvuslikust liikumisest. Ühiskondlik-poliitiliste vaadete poolest olid nad enamasti tagasihoidliku kodanliku programmi poolehoidjad ja üldiselt järjekindluseta. Nad seadsid aga endale eesmärgiks rahvusliku teadvuse õhutamise, rahvahariduse ja rahvusliku kultuuri edendamise. Ja nende seast tõusis tõepoolest väljapaistvaid tegelasi, nagu näiteks Jakob Hurt, eesti ülemaaliste rahvuslike organisatsioonide juht XIX sajandi 70-ndatel aastatel, suur rahvaluulekoguja; luuletaja J. Bergmann, folklorist M. J. Eisen jt.

Aga samal ajal astusid need eestlastest teoloogid organisatsiooni teenistusse, mis oli üdini vaenulik eesti rah-

[44] H. Ibrus Kabalast 7. X 1878. KM KO, Kurgja fond.

vusliku liikumise kõigile avaldustele. Meid huvitabki küsimus: missuguseks kujunes siis eestlastest kirikumeeste ja «Sakala» vahekord, kui balti luteri kirik tervikuna «Sakala» vastu leppimatu võitluse välja kuulutas.

Rahvuslikult meelestatud eestlastest pastorid ja teoloogia üliõpilased tervitasid algul «Sakala» ilmumist siira heameelega ja olid selle kaastöölisteks. Jaan Bergmann näiteks, tollal üliõpilane, kirjutas, et «Tartu studendid» on Jakobsoni «Sakala» «rääkimata rõõmuga» vastu võtnud. «Meie kõik soovime ja loodame,» ütles tulevane luuletaja, «et Teie oma iseäraliku kindlusega suudate kõiki takistusi tõrjuda, vastalisi ära võita, vabadust ja valgust meie rahva seas valitsema panna...»[45] Need olid kaunid sõnad. Samamoodi võttis «Sakala» vastu ja asus selle kaastööliseks ka Jakob Hurt.

Kuid see rõõm oli siiski — nähtavasti algusest peale — segatud «kibeda südame valuga». Niimoodi ütles vähemasti Rudolf Kallas, sellal samuti teoloogia üliõpilane. Välu tegi Kallasele — ja küllap siis ka teistele teoloogidele — see, et «meie, kes me isamaa armastuse poolest kõik nii ühte teed kõnnime, usutunnistuse poolest... küll iganes lahku peame jääma...» Siiski kinnitas Kallas, et kui «Sakala» otse «ristiusu lõhkuja ei saa olema», toetavat teda «eestimeelsed» kirikuõpetajad.[46]

See kiri kirjutati aprilli algul 1878. aastal. Aga juba mai algul süüdistas Jakob Hurt, Otepää pastor, erakirjas Jakobsoni, et see kipub oma lehes «ristiusu põhjusi ja kristliku elu alussambaid... alt tühjaks kaevama». Vastukaaluks Jakobsonile, kes «vagadust üleüldse» «karistusväärselt» pilkavat, rõhutas Hurt, et «Jumala kartus on tarkuse alustus». Ning hoiatavalt — või ka osalt ähvardavalt — kirjutas Hurt, et Jakobson peab ette vaatama, kui ta «Sakala» elupäevi tahab pikendada.[47]

1878. aasta suvel noomiti Jakobson Viljandis, Eesti Aleksandri kooli peakomitee koosolekul Hurda jt. eestlastest pastorite poolt «iseäralikult hää nõuga ja sõbralikult» põhjalikult läbi.[48] Teda manitseti, et ta «oma lehes mitte

---

[45] J. Bergmann C. R. Jakobsonile 17. IV 1878. KM KO, Kurgja fond. Vrd. F. Tuglas, main. teos, lk. 86—89.

[46] R. Kallas C. R. Jakobsonile 2. IV 1878. KM KO, Kurgja fond.

[47] J. Hurt C. R. Jakobsonile 4. V 1878. KM KO, Kurgja fond. Vrd. ka F. Tuglas, main. teos. lk. 89.

[48] F. Tuglas, main. teos, lk. 91.

ristiusku kaotada ei püüaks». Jakobson olevat vastanud: ta tahtvat kirikuõpetajate aupaistust maha kiskuda. Seepeale meenutanud Türi eestlasest pastor Andreas Kurrikoff talle piibli sõnu «Kuulge oma juhatajaid ja võtke nende sõnad» ning neljandat käsku: «meie peame oma vanemaid ja isandaid armastama».[49] Nagu Kurrikoff ise hiljem oma kirjas tunnistab, õigustas ta selles vestluses balti-saksa pastorite kallaletunge Jakobsonile. Nõnda siis manitsesid ka suguvendadest pastorid Jakobsoni kiriku ja sellega koos siis ka ilmlike ülemate, mõisnikest «vanemate ja isandate» sõna kuulma.

Esialgu oli see veel eraviisiline jutt. Juba 18. juulil aga teatas Jakob Hurt avalikult «Eesti Postimehe» veergudel, et teda ei tule enam lugeda «Sakala» kaastööliseks, kuna see ajaleht on kirikumüüride mahakiskuja.[50] Selle sammuga, millele järgnes kõigepealt mitme avaliku kirja vahetamine Jakobsoni ja Hurda vahel, algas ka eestlastest pastorite avalik võitlus Jakobsoni ja «Sakala» vastu. Ka rahvuslikes organisatsioonides algas leppimatu võitlus ühelt poolt J. Hurda ja tema poolehoidjate (nagu sellal öeldi: kiriklaste partei), teiselt poolt C. R. Jakobsoni ja teda toetavate demokraatlike tegelaste vahel. Kuid käesolevas artiklis ei ole võimalik jälgida neid ideelis-poliitilise võitluse üldisi küsimusi, eesti rahvuslikus liikumises kujuneva kodanlik-klerikaalse suuna vahekordi demokraatliku suunaga. Rõhutagem siinkohal vaid üht: «Sakalast» lahkulöömisega ja omapoolsete kallaletungidega sellele ajalehele toetasid eestlastest kirikumehed tegelikult balti-saksa pastoreid ja mõisnikke «Sakala» lämmatamise püüetes, andes ka omalt poolt materjali tõestamiseks, et «Sakala» on ohtlik kehtivale korrale. Liivimaa kindralsuperintendent Christiani avaldaski varsti kirja teel Hurdale tänu.[51] Ja balti-saksa ajalehed tõttasid kohe Hurda sammu «Sakala» vastu ära kasutama.[52]

«Sakala» teele olid niisiis tõusnud — kui uuesti Bergmanni sõnu tarvitada — uued takistused, uued vastalised. On oletatud, et Jakob Hurdale avaldati väljastpoolt, nimelt kirikuõpetajate sinoditel, survet «Sakalast» lahku-

49 A. Kurrikoff C. R. Jakobsonile 16. X 1878. KM KO, Kurgja fond.
50 Vrd. F. Tuglas, main. teos, lk. 91—92.
51 Vrd. sealsamas, lk. 94.
52 Nii näit. Riia «Zeitung für Stadt und Land». Vrd. «Sakala» nr. 32, 23. IX 1878.

löömiseks.[53] See on väga tõenäone. Nii või teisiti, surve see oli — kas siis otsene surve käsu, hoiatuse näol või ideoloogiline surve, mida avaldas kirik tervikuna neile, kes olid endid kord tema küüsi andnud.

Kirik toetas Baltimaadel kehtivat korda. Selle kehtiva korra hulka kuulus ka eesti rahva poolpärisorjuslik ja rahvuslik rõhumine, tema rassistlik alavääristamine. Balti-saksa mõisnikud, kodanlased ja kirikutegelased olid ühiselt kindlalt veendunud, et eestlastest ega lätlastest ei saa eales kultuurrahvaid. Seesuguseid avaldusi leiame tihti balti-saksa ajakirjanduse veergudelt. Suhtumine eestlasesse-lätlasesse kui oma tööloomа oli ka XIX sajandi teisel poolel veel üheks baltisakslaste kogu mõttelaadi läbivaks jooneks. Meenutagem üksnes kas või Paistu pastori eespool toodud sõnu kutsarist ja hobusest! Just sellise ideoloogia teenistuses oli balti luteri kirik. Kui eesti rahvuslik liikumine taotles kodanlik-demokraatlikke ümberkujundusi: maad, inimõigusi, kultuurilise arengu võimalusi eesti talurahvale, siis asus kirik seda ägedamalt kaitsma poolpärisorjuslikku iket, jutlustades kristlikku alistumise-ideoloogiat, sõnakuulelikkust ülematele ja vanematele, mida Jakobsonile oli püüdnud targalt õpetada Kurrikoff.

Ja nõnda sattusidki kahemõttelisesse olukorda eesti soost pastorid. Kui inimesed toetasid nad siiralt rahvuslikke haridus- ja kultuuripüüdeid. Nad teenisid aga samal ajal seda suurt organisatsiooni, mille põhieesmärgiks oli eestlaste eemalhoidmine kultuurist, mis oli igasuguse progressi vastu, kohustas oma teenreid nuhkima mõisnike huvides. Nõnda tuli eestlastest kirikumeestel paratamatult välja astuda suuremal või vähemal määral ka eestlaste haridus- ja kultuuripüüete vastu. Seda näitavadki nende kallaletungid «Sakalale», progressiivsele kodanlik-demokraatlikule ajalehele, mis seni kõige järjekindlamalt esines ka rahvusliku teadvuse õhutajana, rahvahariduse ja rahvusliku kultuuri arengu nõudlejana.

Meid huvitab, kuidas siis rahva seas Hurda sammu hinnati.

Oktoobrikuu algul, oma vastuses Hurda teisele kirjale, kirjutas Jakobson «Sakalas», et talle on tulnud selle konfliktiga seoses juba 29 kirja, mille seast mõnele kuni 50 nime

[53] F. Tuglas, main. teos. lk. 92.

on alla kirjutatud,[54] siis tõestavad «Sakala» arhiivis leiduvad materjalid, et see polnud paljas kiitlemine. Tõepoolest tuli 1878. aasta teise poole jooksul, kui arenes Jakobsoni ja Hurda poleemika, «Sakala» toimetusse rohkesti kollektiivseid poolehoiuavaldusi ja kirju üksikisikutelt, kus mõisteti hukka Hurda teguviisi.[55] Võrumaalt näiteks tulid rohkete allkirjadega kollektiivsed poolehoiuavaldused Räpina kihelkonnast (45 allkirja), siis veel kollektiivne kiri Tamme, Kavastu, Räpina ja Võru vallast. Peale selle leidub veel eraldi pitseriga kiri Tamme vallavalitsuselt, kus kinnitatakse, et «Sakalas» polevat kirikumüüride mahalõhkumist, vaid ajaleht sisaldab tulusaid õpetusi, mida iga haritud inimene vajab. Tartumaalt on tulnud kollektiivne avaldus Kaagvere, Luunja, Raadi, Luua ja Kurista vallast. Viljandimaa osas leiame kollektiivse avalduse ja peale selle veel mitu kirja Kabala vallast, kollektiivsed kirjad Õisust, Paistust ja Tarvastust, ning ühe kirja Hummulist. Pärnumaalt pärinevad kollektiivne avaldus Saardest ja paar individuaalset kirja Hallikukivi vabrikust. Põhja-Eesti osas on tulnud mitu kirja Läänemaalt, üks neist kollektiivne; Järvamaalt on teada kiri Amblast, milles kõneldakse, et siin on Hurta üldiselt hukka mõistetud; Virumaalt on kirju Lüganuselt ja Rakverest. Kirjutati ka Saaremaalt. Peale selle on kirju Tallinnast ja Narvast.

Kahtlemata pole eespool toodud loend kaugeltki ammendav, sest, nagu märgitud, «Sakala» arhiiv pole sugugi terviklikult säilinud. Kuid näeme, et vajadus seisukohta võtta Hurda väljaastumiste puhul on liikuma pannud inimesi pea kõigis Eesti maakondades.

«Meie ei või tunnistamata jätta, kuidas seesugune pikse pauk selgest taevast meie rinnad kohisema pani, mis härra Hurt vastu «Sakalat» lõi» — nõnda kirjutati «Sakalale» Hallikukivi vabrikust.[56] Hurda teguviis üllatas sellepärast rahva laiu hulki, et ta oli seks ajaks kujunenud küllaltki suure autoriteediga kultuuritegelaseks. Talupojad ja külaharitlased, kes Hurda väljaastumisest erutatuna «Sakalale» kirjutasid, kiitsid peale mõne üsna üksiku erandi heaks «Sakala» suuna. Hurda suhtes leiti — nagu on öel-

[54] «Sakala» nr. 34/35, 7. X 1878.

[55] Kõik loetletud kirjad asuvad: KM KO, Kurgja fond.

[56] Kangur Thomas Tomingas Hallikukivilt 27. VIII 1878. KM KO, Kurgja fond.

dud ühes poolehoiuavalduses — et «Hurda poliitika on täitsa Eestirahva vastane ja vale jonn».[57] «Kui nüüd «Sakala» kõik seda häbematut viletsat olekut (mõeldud on eesti rahva olukorda — *E. J.*) ära kautada tahab, siis näitab Hurt teed, kuidas mustad vaenlased ülemate abiga seda jälle ära rikkuda võiksid, et eesti talurahvas kõige oma seitungiga (see on siis: «Sakalaga» — *E. J.*) ja muu asjadega ikka veel oma rõhujate ja pilkajate alla mõistmata tõbrasteks sõimata jääksid.» Ja «... sureb «Sakala» mõne tigeda kirikhärra soovimist mööda ära, siis jääme meie, alamad eesti rahvas, vaesiks lapsiks, ja ei ole siis meil enam mitte ühte ainustki õpetliku eesti keeli seitungit; siis on meie kurbtus suur ja on meil väga asja «Sakala» järel leinata ja meid leinajaid on siis palju enam, kui neid tigedaid rõõmsaid kirikhärrasid».[58] Teine korrespondent ütles oma kirjas, et kirikhärra Hurt on oma rahva kahjuks võitlema asunud sakste ja kirikhärrade eest, kes eestlasi «veel tagasi vana pärisorja seaduste alla soovivad».[59] Taoline mõte esineb ka näiteks Hans Otsa kirjas Narvast, millele on alla kirjutanud veel 23 inimest Kreenholmi vabrikust.[60]

Seega siis mõistis rahvas, et Hurt kallaletungiga «Sakalale» tegelikult tegutses balti-saksa mõisnike ja kirikuõpetajate huvides. Kirikuõpetajad — tegi rahvas ise ühes kollektiivses poolehoiukirjas üldistuse — vihkavad «Sakalat» just sellepärast, «et ta hea on ja et ta ka vaesele talurahvale seda tundmist äratab, et ta inimene on ja inimese õigust tarvitab».[61] Hurt olevat kunagi ise öelnud — kirjutas üks kaastööline Tallinnast — «mina õpetaja kuube oma selga ei pane, sest selle sees ei saa õige süda tuksuda». Nüüdne lugu Hurdaga aga näitab, et «kes seda teeb (s. t. pastoriks saab — *E. J.*), see murdjaks saab».[62]

Sel kombel oli noor «Sakala» oma esimese ilmumisaasta lõpuks igast küljest ümber piiratud leppimatutest vaenlastest, kes tsensuuri poolt niigi ohjes hoitud eesrindlike ideede propagandat tema veergudel iga hinna eest tahtsid

---

57 Kollektiivne poolehoiuavaldus Räpinast 29. X 1878. KM KO, Kurgja fond.

58 Hendrik Ibrus Kabalast 7. X 1878. KM KO, Kurgja fond.

59 Hans Rattassepp Kabalast 16. X 1878. KM KO, Kurgja fond.

60 Hans Ots Kreenholmist ja «Ilmarise» seltsist Narvas 25. VIII 1878. KM KO, Kurgja fond.

61 Kiri allkirjadega Kaagverest, Luunjast, Raadilt, Luualt, Kuristalt. dateerimata. KM KO, Kurgja fond.

62 J. Härms Tallinnast, dateerimata. KM KO, Kurgja fond.

vaikima panna. Jakobsoni ja «Sakala» tagakiusajate hulgas oli luteri kirik oma pastorkonnaga väljapaistval kohal; nende ülesandeks oli «Sakala» mõju halvamine rahvahulkades. «Sakalale» tungisid kallale ka eestlastest pastorid, kes võtsid osa rahvuslikust liikumisest. Kogu see võitlus oli ülimalt ebavõrdne, sest «Sakala» vaenlaste seljataga oli põhiliselt ikkagi tsaarivalitsus oma tugeva ning suure sunniaparaadiga. Viimast Jakobson ise muidugi küllaldaselt ei mõistnud. Nagu nägime, ei avaldanud «Sakala» kuulutamine kuradi tööriistaks rahvale kuigivõrd mõju. Vastupidi — «Sakala» populaarsus aina tõusis. Kirjasaatjad kinnitasid Jakobsonile, et pastorite võitlus «Sakala» vastu üksnes kasvatab «arusaajate inimeste» viha pastorite endi vastu; pole ju kirikuõpetajad muud kui «palja mammona teenrid».[63] Üks taluperemees, otsustanud «Sakalat» tellima hakata, öelnud: «Ma tellisin sellepärast, et kirikuõpetaja teda laitis.»[64] Ja nagu märgitud, ei lootnud pastorid ise ristiusu mõjule; nende demagoogiline agitatsioon ja otsesed kaebekirjad näitavad, et jumala asemel lootsid nemadki pigem maise tsaaririigi materiaalsele sunnimasinale. Ja see pandigi käima: tulemuseks oli «Sakala» sulgemine 1879. aastal kaheksaks kuuks. Nõudis osavat poliitilist manööverdamist Jakobsoni ja tema mõningate mõjukamate toetajate poolt, et ajalehte 1880. aastal uuesti käima panna.

*

Kirikumehi ärritasid vihale juba «Sakala» taasilmumise kuulutusedki 1879. aasta lõpul. Äksi veski villakraasijal Mihkel Kasel näiteks jätkus julgust naelutada «Sakala» ilmumise kuulutus otse Äksi kiriku ukse külge. Selle peale lubas kirikuõpetaja Wegener ta «maakohtu kätte anda» — kuulutuse omavolilise ülesriputamise ettekäändel.[65] «Sakala» ilmumise teate pärast kiriku kuulutustetulbas olnud «põrgu lahti» ka Võrumaal, Urvastes. Korrespondent, kes sellest «Sakalale» kirjutas, imestab: miks peaks «Sakala» kuulutus halvem olema kui näiteks kuulutus, et üks härra otsib noort ja ilusat amme, mis samal ajal üles oli pandud! Jakobson vastas sellele kirjale

63 Fr. Kingsep, main. kiri.
64 A. R. [Ado Reinwald?], «Sakala» tellimine. Dateerimata. KM KO, Kurgja fond.
65 Mihkel Kask Äksist 2. I 1880. KM KO, Kurgja fond.

«Sakala» kirjavastuses: «Seesugust lugu ei sünni mitte üksi teie kihelkonnas, et «Sakala» kuulutus kirikupostilt maha kistakse ja «ilusa amme otsija» kuulutus posti külge lüüakse . . .»[66]

Kui juba «Sakala» kuulutusedki pastoreid vihale ajasid, siis seda enam taasilmuva ajalehe esimeste numbrite saabumine nende kihelkondadesse. Kursi kihelkonna pastor Toepffer näiteks, kes parajasti posti vastu võtnud ja kellelt üks mees läinud «Sakalat» küsima, öelnud: «S . . . on teil sees ja s . . . a teie ka sööte.» Ta olnud seejuures nõnda vihane, et pillanud maha kõik ajalehed ja kirjad, mida ta parajasti käes hoidnud.[67] Nõnda muutis «Sakala» mainiminegi mõne pastori täiesti arulagedaks.

Seega tervitasid pastorid taasilmuvat «Sakalat» raevuga. Rahvas aga võttis ta vastu rõõmuga. Rahvas lootis, et «Sakala» — ühe Läänemaa koolmeistri sõnadega — «. . . ilma takistamata meile saab käima, ehk küll kiriklik partei tuld sülitab ja meid kõiki puuriida peal ära põletaks . . .»[68]

«Sakala» sulgemine kasvatas omakorda just ajalehe populaarsust laiades rahvahulkades. Taasilmumise aastal — 1880 — tõusis ajalehe tellijate arv üle 4600, trükiti aga veelgi enam eksemplare. Nii suurt tiraaži polnud ühelgi eesti ajalehel veel olnud. Lugejaid oli aga veel palju rohkem, sest sel ajal luges üht ajaleheeksemplari enamasti ikka mitu inimest.

«Sakalale» saadetud kaastöö näitab, et pastorite vastutöötamine sellele ajalehele algas nüüd uue ja senisest veelgi suurema hooga.

Kirjasaatjate kirjadest loeme nüüd ikka sagedamini «Sakalat» puudutavatest või täielikult «Sakalale» pühendatud jutlustest. Juba ajalehe esimesel ilmumisaastal olid pastorid Jakobsoni «Vastseks kristuseks» (antikristuseks — *E. J.*) kuulutamise kõrval hakanud hädaldama, et eestlased olevat nüüd püha ristiusku maha jätmas, mis sakslased neile toonud on. Selles olevat süüdi «rahva eestvedajad».[69] Üks Võrumaa hingekarjane oli oma karjatatavates

---

66 Peeter Pakler, kõrtsimees Liinamäelt 30. I 1880, KM KO, Kurgja fond. Kirjavastus nr. 67. P.O.U.-s. «Sakala» nr. 8, 23. II 1880.

67 C. Wöhrmann Kursilt 14. II 1880. KM KO, Kurgja fond.

68 J. Veidermann Vaiknalt 7. II 1880. KM KO, Kurgja fond.

69 Vastse-Antsmõisa valla koolmeister Kustav Maddison 7. XII 1878. KM KO, Kurgja fond.

niivõrd pettunud, et kinnitas: tema koguduse 8000-st hingest ei pääsvat kakski temaga koos taevasse.[70] Nüüd, peale «Sakala» taasilmumist, sagenesid kaebed, et rahvas hakkab vastu «oma õpetajatele, kohtule ja mõisnikkudele» ning kõike seda esmajoones suurima «umbrohukülvaja», «Sakala» õhutusel.[71] Nõnda kasvas pastorite hirm «Sakala» mõju ees.

Jutlused «Sakala» vastu, mis Viljandi pastori sõnade järgi oli «üks hirmus suur ja hirmus vihane lendav madu»,[72] muutusid järjest vihasemaks ja ähvardavamaks. «Meil Läänemaal,» ütles näiteks üks korrespondent, «võideldakse «Sakala» ja tema lugejate vastu kaikaga, ei mitte enam sõnadega, ja üteldakse, et «Sakala» oma lugejatega mässamise sõbrad olevat.» Eesti rahva esimesed vaenlased on teoloogid, lisas see kirjasaatja; nende abimees on rahva rumalus.[73]

Üsna laia «Sakala»-vastase kampaania ajendiks oli 1880. aasta lõpu poole «Sakala» naljatilkades ilmunud ühe kirikulauluga («Mis oled sina, armas Jeesus, teinud...») rütmi ning riimi poolest sarnanev satiiriline laul «Eestipoiga ja Baltipapa». Laul ilmus kolmes osas «Sakala» lisalehtedes; toogem näide teisest osast, mis pärineb muuseas noore August Kitzbergi sulest:[74]

«Eestipoiga: Mes oled sinna Baltipapa tennü
Et sinu poig on nõnda lollis lännu?
Tõest rasse õnnetus see küll om ollu,
kust see om tullu?»[75]

Sellega ironiseeriti «Eesti Postimehe» väljaandja J. W. Jannseni, «Postipapa» üle, kelle poeg Harry Jannsen hakkas «Eesti Postimehe» veergudel propageerima ühise «balti rahvuse» loomist kõigi kohalike rahvaste: baltisakslaste, lätlaste ja eestlaste ühtesulatamise teel. See oli tollal, kui ühiskondlik progress nõudis teravat võitlust mõisnike vastu, reaktsiooniline idee. Sama laulu jätkus rünnati ka veel J. W. Jannseni müüdavust:

---

70 Allkirjata, dateerimata kirja katkend Võrumaalt, K. kihelkonnast. KM KO, Kurgja fond.
71 C. Wöhrmanni main. kiri.
72 «Sakala» nr. 17, 26. IV 1880.
73 A. Temant Illustest 8. IV 1880. KM KO, Kurgja fond.
74 Vrd. V. Alttoa, August Kitzberg. Tallinn 1960, lk. 75.
75 «Sakala» lisaleht nr. 43, 25. X 1880.

«Eestipoiga: Hää karjatse (hingekarjased — *E. J.*)
nüüd Sino poole hoidva,
ja herrad raske rahaga sind toitva,
uut trükimasinat sull' tenos tõiva,
kaastööle lõiva.»[76]

Vaevalt küll meeldis seesugune laul mõisnikele ja pastoritele!

Varsti hoiataski Jakobsoni üks «Sakala» kaastööline, et pastorid tahavad nimetatud laulu pärast võimudele kaevata.[77] Ja tõepoolest, kirja autor ei eksinud. Jakobsoni ähvardaski selle lauluga seoses jällegi uus oht.

Kui «Sakala» 1880. aastal uuesti ilmuma hakkas, siis ei tervitanud teda Baltimaade valitsevate klasside esindajad mitte üksnes hüsteerilise viha ja sõnaliste kallaletungidega, nagu me neid eespool kirjeldasime. Kohe asusid balti-saksa mõisnikud ka uuesti tööle, et tsaariametnikke «Sakala» lõpliku hävitamise vajaduses veenda. Nii esitasid balti rüütelkondade esindajad juba 1880. aasta veebruaris keisrile märgukirja, milles muuhulgas nõuti «Sakala» jäädavat sulgemist.[78] Et vajadust selleks küllaldaselt tõestada, jäid Liivimaa rüütelkonna tegelased oma käsikutega ahnelt «Sakalat» varitsema, et leida sellest «lubamatuid» kirjutusi või väljendusi.

Ja ühe sellise võimalusena pakkusidki nüüd kirikumehed mõisnikele laulu Baltipapast; kiiresti esitati selle põhjal Liivimaa kubernerile järjekordne kaebus, milles öeldi, et «Sakala» toimetaja peaeesmärk niisuguste paroodiate avaldamisel on usu hävitamine. Jakobson pääsis ainult seetõttu, et «Sakala» tsensor, eestlane Mets — kes ju ka oma naha pärast mures oli! — ülematele selgeks suutis teha, et laul polevatki kirikulaulu paroodia.[79]

Seda suurema vihaga manasid pastorid nimetatud laulu nüüd kantslitest. Audrust kirjutati, et palvepäeva jutluses võttis pastor jällegi «vaese «Sakala» käsile», nimetades teda jumalateotajaks.[80] Nagu nähtub Jakobsoni kirja-

76 «Sakala» lisaleht nr. 47, 22. XI 1880.

77 Koolmeister J. Kuudeviita Saugas 22. XII 1880. KM KO, Kurgja fond.

78 Vt. lähemalt H. Kruus, Liivimaa rüütelkonna rünnak eesti rahvusliku trükisõna vastu aastail 1879—1881. Eesti ajaloost XIX sajandi teisel poolel, lk. 178 jj.

79 Vt. sealsamas, lk. 180—182.

80 H. Nõmm Audrust 8. III 1881. KM KO, Kurgja fond.

vastusest Audru korrespondendile, oli ta taolisi sõnumeid pastorite vihastest kallaletungidest seoses selle lauluga saanud mujaltki.[81]

1881. aasta algul võeti Eestimaa kubermangu pastorite sinodil vastu otsus: tuleb igati «vastu panna eesti ajalehtede tööle».[82] Niisugune tegevusjuhis oli tihedasti seotud mõisnike järjest teravneva võitlusega kõigi eesti rahvusliku liikumise avalduste vastu.[83] Sel aastal areteeritigi ajalehe «Valgus» toimetaja M. Lindenberg, samuti «Tartu Eesti Seitungi» toimetaja A. Aint, kohtulikult jälitati — näiliselt heinavarguses kahtlustatuna — rahvusliku liikumise tegelast Mart Mitti, jne. jne. Aga just 1881. aasta oli survest hoolimata eesti rahvuslikus liikumises eriti elevusrohke.

Raevupuhangute laviini kantslitest «Sakala» ja kogu eesti rahva vastu tõi kaasa tsaar Aleksander II tapmine revolutsionääride poolt 1881. aasta kevadel. Ähvardavalt raputasid nüüd balti hingekarjased oma koguduste ees rusikaid. Ka eesti rahval lasub keisritapmise veresüü, kõnelnud Aleksander III-le truuduse vandumise päeval näiteks Halliste pastor; «kuri elu ja üleannetus» olevat eesti rahva seas väga suureks kasvanud.[84] Päris «tapluse jutlus» olnud kirjasaatja sõnade järgi Haljala kirikuõpetaja jutlus palvepäeval; see pastor ähvardanud oma kogudust: nüüd on teie tants otsas, Aleksander III all tulevad rasked päevad.[85] Samal päeval rääkinud ka Äksi pastor Wegener, tuntud «Sakala» vastane: «Oh Eesti rahvas, sinu sees on ka nihilistlased, need on koolitatud eestimehed, kellele suures koolis ilmliku tarkust on õpetatud, aga ei mitte jumala kartust. Needsamad kihutavad rumalamat rahvast ajalehtede läbi sessamas kurjuses ülematele vastu panema. Needsamad kisuvad koolisid eneste alla ja tahavad ilmlikku tarkust õpetada, kust ka niisugused mõrtsukad tulevad, kes keisrihärrale tulepommi jalgade ette

---

81 Kirjavahetus nr. 254, H.N.A.-s «Sakala» lisaleht nr. 14, 4. IV 1881.

82 Vrd. «Sakala» nr. 10, 7. III 1881.

83 Vt. lähemalt H. Kruus, main. artikkel, lk. 184 jj.; Liivimaa rüütelkonna rünnak eesti seltside vastu 1881. aastal. Eesti ajaloost XIX sajandi teisel poolel, lk. 200 jj.

84 Karl Talu Uue-Karistest 22. III 1881. KM KO, Kurgja fond.

85 Jaagop Valter Sagadi vallast 19. III 1881. KM KO, Kurgja fond.

visanud...»[86] Kirjasaatja K. Lille sõnade järgi refereeris Jakobson Wegeneri tsiteeritud jutlust ka «Sakala» veergudel.[87]

Hariduse ja valguse levik, usupimeduse kahanemine aitasid tõepoolest kaasa ka selliste aktiivsete ja teadlike inimeste esilekerkimisele, kes väljendasid ühiskonna eesrindlike jõudude huve võitluses vana, kõdunenud ühiskonnakorra vastu, aitasid kaasa laiade hulkade teadlikkuse tõusule. Religioosne ideoloogia oli ja on ju vajalik selleks, et rõhutud klassid vaikselt kannaksid oma iket ega hakkaks oma ülematele ning rõhujatele vastu. Selles mõttes on Wegeneri tsiteeritud jutlus jällegi üheks kirikumeeste klassipositsiooni ilmekaks väljenduseks. Pimedusemeeste hirm tuleviku ees kajastus aga eriti selgesti teise pastori sõnades, kes samal puhul peetud jutluses oli kõnelnud: kui eesti rahvas sama teed edasi läheb, nagu siiamaani, tulevat paarikümne aasta pärast hirmus verevalamine.[88]

Keisri tapmise juurde pöördusid pastorid ka hiljem meelsasti tagasi, kui neid pahandas progressiivne liikumine nende kihelkondade rahva hulgas. Nõnda rääkinud näiteks Mihkli kirikuõpetaja 1882. aasta 1. jaanuaril: «...Ka meie koguduses hakkavad noored inimesed priiuse nimel saadana lipu all edasi tormama, kust kõik kurjad asjad välja kasvavad, nagu 1. märtsil pealinnas kuri tegu sündis.»[89]

Pastorid, kes Aleksander III tapmisega seoses sel kombel jutlustasid, taotlesid sellega õieti kahesugust eesmärki. Ühelt poolt kasutati juhust, et senisest veelgi kangema demagoogia abil tsaarivõimude tähelepanu «Sakalale» tõmmata. Jakobson pidi end seesuguste rünnakute vastu kaitsma. Sellepärast ta kirjutaski eespool tsiteeritud artiklis omalt poolt hoiatavalt: oleks parem, kui kirikuõpetajad hoiduksid poliitikast ega tekitaks rahva seas segadust.

Teiselt poolt tunnistab pastorite üha teravnev toon, et nad said järjest paremini aru: kiriku mõju rahvahulkadele pole kuigi arvestatav. Hirmsate ähvardustega püüti siis kohutada koguduseliikmeid, et need maiste võimude kartusel tuleksid «Sakala» leerist kiriku rüppe. Näeme jäl-

[86] Kaarel Lill Äksi kihelkonnast Voldi vallast 23. III 1881.
[87] «Sakala» nr. 16, 18. IV 1881.
[88] Sealsamas.
[89] M. Viljak. 1882. KM KO, Kurgja fond.

legi, et pastorid ise ei usaldanud jumalasõna mõju; seda ei peetud suuteliseks rahvast kiriku küljes kinni hoidma.

1881. aasta suvel esitasid eesti rahvuslikud seltsid keisrile märgukirja, mille peamiseks organiseerijaks oli jällegi Jakobson. See märgukiri sisaldas truualamlikult sõnastatud, kuid sisuliselt teravasti mõisnike võimu vastu suunatud nõudmisi, mis põhjustasid uue raevutormi mõisnike leeris. See pahameel kajastus ka pastorite jutlustes. Nii näiteks teatasid mitmed korrespondendid Jakobsonile Põlva piiblipühast, kus eesti rahvale, ajalehtedele ja märgukirja esitanud saadikutele oli kantslist kallale tunginud Hargla kirikuõpetaja Christiani. Kui «eesti saadikutel ja Viljandi tarkadel» oleks viie kopika eest häbi olnud, siis ei oleks nad keisri juurde tikkunud, kõnelnud see pastor. Eestlaste teguviis näitavat, et nad on unustanud oma põhilised heategijad: sakslased, kellelt nad kõik on saanud, mis neil on; nad on unustanud need, kes eestlaste keelde ka «püha sõna» on tõlkinud. Kõige enam olevat süüdi «üks pöörane ajaleht», nimelt «Sakala», kes jäledat tööd teeb «püha ristikoguduse kihvtitamiseks ja rahva mässamiseks».[90] Kirjasaatjad rahva seast andsid pastori sõnadele otsekohe omapoolse hinnangu. Sakslastele pole me mingisugust tänu võlgu, ütleb üks korrespondent, sest «kas nad ei ole mitte 700 aastat meie rahvast küllalt riisunud ja piinanud».[91] Ning teine kirjasaatja konstateerib, et just «saksa baltlased» on «meie suuremat vaimuharimist tagasi hoidnud» ja küllalt meie esivanemate verd imenud. «Põlgusega vaatas Põlva kogudus selle mehe pääle, kellel lamba naha sees hundi süda oli,» ütleb kirjasaatja lõpuks.[92] Niisugune hundisüda, nagu Christianil, oli pastoritele muidugi tüüpiline.

«Sakala» esimese ilmumisaastaga seoses kõnelesime sellest, kuidas algas tema tellimise ja lugemise tõkestamine iseäranis surveavalduste näol kooliõpetajatele. Ka seesugused nähtused võtsid 1880.—1881. aastal veelgi laiema ulatuse.

Nagu näitavad paljud kirjad ja sõnumid «Sakalale», oli kooliõpetajatele enamasti rangelt, vallandamise ähvardu-

90 Johan Mettus Võru vallast 9. VIII 1881; Halle luggu Põlvast, 1881, anonüümne. KM KO, Kurgja fond.

91 Main. Halle luggu Põlvast.

92 J. Mettuse main. kiri.

sel, keelatud «Sakala» lugemine ja kaastöö saatmine sellele. «Sakala» juhtis omalt poolt lugejate tähelepanu sellele, et seesugune keelamine ei ole seaduslik.[93] Loomulikult polnud see seaduslik. Kuid balti mõisnikud ja pastorid ei hoolinud kunagi suurt seadustest, mis ometi niikuinii üldiselt just nende huve kaitsesid. Nende vägivalla ja omavoli tõttu oli eesti talupojal enamasti võimatu kätte saada seda õiguseterakestki, mida kehtiv seadusandlus oleks talle võimaldanud.

Koolmeistrite tagakiusamine, mitte üksnes kaastöö pärast «Sakalale», vaid ka teistest rahvusliku liikumise üritustest osavõtmise pärast, muutus nüüd igapäevaseks, tüüpiliseks väärnähtuseks. «Sakala» kirjasaatjad lugesid eesti külaelu suurimate pahede sekka — igasuguste mõisasurve avalduste kõrval — ka «koolmeistrite lahtilaskmisi».[94] Kui leidus kihelkond, kus kooliõpetajaid lausa ei terroriseeritud, siis peeti seda imeks — nõnda olevat tundnud end Väike-Maarja kooliõpetajad, kes tohtisid «Sakalat» tellida ja lugeda, nagu «Šveitsi vabatlased teiste Tallinnamaa (Põhja-Eesti — *E. J.*) kihelkondade hulgas».[95]

«Kiriklik valitsus mängib koolmeistritega kui kassipoegadega...» iseloomustas üldist olukorda üks Läänemaa korrespondent.[96] Kooliõpetaja A. Sepp Rakverest kirjutas, et kooliõpetajate seisukohalt olevat täiesti õige piiblisõna: «Pole meil siin jäädavat paika...» «On mõni koolmeister meelega unustanud mõisahärra ees tee peal mütsi tasku pistmata; ehk sellesama ja kirikuõpetaja keelust hoolimata ikka edasi «Sakalat» loeb; ehk kes koguni nii julgeks läinud, et nimetatud tegusid avalikult on ilmutanud; ehk kes mõisahärra ja kirikuõpetaja õnnistuseta noort rahvast kokku kutsub mänguriistade peal mängimist ja näitemängu õppima, seal ei ole niisugusel koolmeistril enam «jäädavat» paika loota, nii et tuleb «tulevast» otsida.»[97] Tabavalt iseloomustatakse siin piiblisõnu pilkamisi kasutades eesti külakooliõpetaja alandavat seisundit.

Pastoreid ärritas sellal kooliõpetajate vastu eriti üles — lisaks muule — veel üks suund «Sakala» agitatsioonis,

---

93 Näit. «Sakala» nr. 15, 12. IV 1880.

94 Otto Krickmann Simuna Kärust 10. XI 1881. KM KO, Kurgja fond.

95 J. Lucht Vaust 20. I 1881. KM KO, Kurgja fond.

96 J. Spuhl Mäe vallast 9. VII 1881. KM KO, Kurgja fond.

97 A. Sepp Rakverest 21. X 1880. KM KO, Kurgja fond.

mis ilmnes 1880. aastal. Jakobson asus nüüd nimelt visalt nõudma, et eesti rahvakool, valla- ja kihelkonnakoolid, allutataks otseselt ülevenemaalisele haridusministeeriumile. Teatavasti allus siinne rahvakool sel ajal kõrgemas astmes vastavate kubermangude ülemmaakoolivalitsusele (Eestimaa kubermangus nimetati seda ülemkoolikomisjoniks), mis koosnes kõrgematest kirikuametnikest ja mõnest mõisnike esindajast. Niisamasugune oli ka maakondliku instantsi — kreisi-maakoolivalitsuse koosseis. Kõige alam instants — kihelkonnakoolivalitsus — koosnes kohalikust mõisnikust-kirikueestseisjast, pastorist, kihelkonnakooliõpetajast ja ühest talupojast-koolivanemast. Kuid mis olid need kaks viimatinimetatud esindajat paruni, pastori ja kõigi võimsate ülemate instantside vastu! Pealegi oskasid mõisnikud ja pastorid koolivanemateks valida endale sobivaid isikuid.

On selge, et seesugune koolivalitsus võis mängida koolmeistritega «nagu kassipoegadega». Noorsoo kasvatajateks võisid olla üsna viletsate teadmistega isikud, kas või joodikud ja vargad — kui nad vaid olid kuulekad kiriklikele ja aadellikele ülematele.[98] Rahvuslikust kultuuritööst osavõtmine oli aga kuritegu. Jakobson kirjutas «Sakalas» seoses näitega joodikust koolmeistrist Põltsamaa kihelkonnas. «Meile on palju kirju saadetud, kus nurjatumatest koolmeistritest räägitakse, keda nende kõlvatumast elust hoolimata ametis peetakse, ja teistest tublidest koolmeistritest, keda juba sellepärast ametist lahti lasti, et nad «Sakalat» tahtsid pidada, Kirjameeste Seltsi liikmeks heita ehk muud sarnast süüd teha.» «Sakala» arhiivis leidub tõepoolest palju kirjasaatjate kirju kõlbmatute kooliõpetajate vastu.

Kas niisuguses õhkkonnas võis edeneda tõeline rahvaharidus? Arvestagem, et kooliõpetajate palk võrdus seejuures enamasti talusulase palgaga, et koolimajad olid viletsad ja et neid oli vähe, et kiriklik koolivalitsus tõkestas õppekavade avardamist, säilitades ja kaitstes ajast ja arust läinud usuõpetuse tuupimist koolides. Just kõige selle tõttu pidigi «Sakala» välja astuma kirikliku koolivalitsuse vastu.

---

[98] «Sakala» nr. 10, 8. III 1880; vrd. sama küsimuse kohta nr. 11, 15. III 1880; nr. 51, 20. XII 1880.

Ja «Sakala» kirjutas: «Nii palju, kui meie rahva ja ka koolmeistrite suust kuuleme, igal pool on see soov elav, et meie rahvakoolid praeguse kiriku valitsuse alt lahti saaksid, ja see arvamine on kindel, et üksi siis meie kooliasjad õitsema hakkavad, kui see soov on täide läinud.»[99] Õige teravasti pastoreist-mõisnikest koolivalitsust paljastades rõhutas Jakobson, et sellest vabanemist soovivad kõik «meie paremad koolmeistrid».[100] Et see soov tõesti elav ja üldine oli, seda näitavad arvukad kirjad «Sakalale», kus kooliolusid teravasti kritiseeriti ja sageli ka otseselt koolide «kroonu alla» minemist nõuti. Hoolimata tagakiusamisest kirjutasid «Sakalale» ikkagi paljud ja paljud kooliõpetajad. Mida enam neid terroriseeriti, seda ägedamalt pididki nad välja astuma kiriklike kooliülemate vastu; seda kriitilisemalt suhtusid nad ka kirikusse ja selle õpetusse üldse.

*

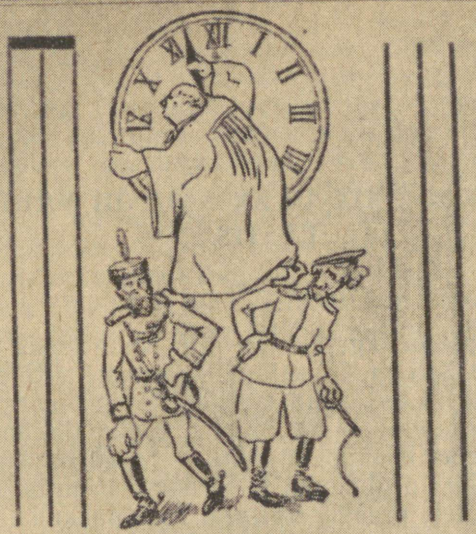
Toodud faktid näitavad, et kohe, kui hakkas ilmuma rahvuslik kodanlik-demokraatlik ajaleht «Sakala», algas tema halastamatu jälitamine Baltimaade valitsevate klasside poolt. Sellesse töösse rakendus täie jõuga mõisnike truu abimees kirik. Kui balti mõisnikud tegutsesid peamiselt otsese surve liinis, siis pastorite ülesandeks sai ennekõike agiteerimine rahvahulkades, et «Sakala» mõju halvata. «Sakala» korrespondents näitab, et seda tehti erakordse hoo ja pimeda raevuga. Kuulutades «Sakala» mässajaks nii taeva kui ka maa peal kehtiva korra vastu, paljastasid pastorid ise selgesti oma klassipalge. Nad kaitsesid Baltimaadel valitsevat korda — eesti talurahva pärisorjuslikku rõhumist ning sellega seotud rahvuslikku rõhumist, eesti rahva rassilist alavääristamist ja tahtlikku vaimses pimeduses hoidmist. Rohke materjal «Sakala» arhiivis räägib sellest, et laiad rahvahulgad mõistsid kiriku tegevuse «Sakala» vastu teravasti hukka, ilmutades seejuures sageli võrdlemisi selget arusaamist kiriku pimestustegevuse ja selle eesmärkide kohta. Rahva poolt saadetud kirikutegelasi paljastav materjal, mida käesolevas artiklis on kasutatud, peegeldab õigupoolest

[99] «Sakala» nr. 6, 9. II 1880.
[100] «Sakala» nr. 11, 15. III 1880.

üht osa rahva enda võitlusest kiriku ja kirikliku ideoloogia vastu. Käsitletud kirjad ja kaastöö võimaldavad väita, et «Sakala» omalt poolt innustas rahvast võitluses kiriku vastu ja aitas kaasa usupimeduse ja kiriku mõju kahanemisele. Ja see omakorda ärritas pastoreid ikka raevukamale vastutöötamisele.

Nägime ühtlasi ka seda, et eestlastest pastorid, kes võtsid osa rahvuslikust liikumisest ja kellest paljudel on tähelepandavaid teeneid eesti rahvusliku kultuuri rajamisel, astusid ometi just oma kuuluvuse tõttu kirikusse suuremal või vähemal määral ka eesti rahvuslike taotluste vastu välja.

Toodud konkreetsed faktid eesti rahvusliku liikumise ja balti luteri kiriku suhete kohta aitavad valgustada kiriku ja religiooni osa ühiskonnas üldse. Eredalt avaldub siin kiriku ja usulise ideoloogia reaktsioonilisus, ühiskonna progressiivsete jõudude taotluste ja kiriku taotluste vastandlikkus, edasiviivate ideede ja kristliku religiooni juhtideede vastandlikkus. Maskeerimatult esineb luteri kirik käsitletaval ajajärgul kurnamiskorra ja poolpärisorjuslike rõhujate huvide kaitsjana.



Papike, papike,
Asjata ronid sa üiesse;
Asjatà higistad teha sa tööd,
Hoida ei suuda sa enam ööd;
Asjata, asjata waew on see,
Papike!

Kiireste, kiireste
Kannab meid e d a s i elutee;
Mõõdas on warstigi waimudetund,
Koldukuld kumab ja hirmutab und;
Õõwarjud kaowad kaugele,
Kiireste!

Papike, papike,
Waata, et kukud weel raskeste!
Roostes on mõek ju, ja mädanud nuut.
Edenew elu nõuab alustki uut —
Wana kõik wariseb waresse.
Waata, et sindki weel maţab see,
Papike, papike!

Joonis 43. H. P. Pöögelmanni luuletus

KIRIK JA KOOL XIX JA XX SAJANDI VAHETUSEL EESTIS

E. Laul

Meie tänapäeva lugejale on väga vähe teada kooli- ja kirikuoludest XIX ja XX sajandi vahetusel. Kõige vähem teavad sellest noored. Kuidas algas sel ajal lapse haridustee, missugused olid sel ajal aabits, koolimaja, õppevahendid, kuidas elas kooliõpetaja jne. — need on küsimused, mis kõrvuti kiriku olukorra ja kirikhärra elutingimustega võiksid paljudele praeguselgi ajal huvi pakkuda. Küsimused kirikust ja koolist, pimedusekantsi ja valgusetempli vahekorrast, s. t. religiooni, kasvatuse ja hariduse ajaloost XIX ja XX sajandi vahetusel peaksid olema huvipakkuvad ka selle poolest, et need pärinevad lähemast minevikust, ajast, millal kooli- ja kirikuteed käisid meie vanema põlvkonna inimesed.

Püüdes käepärast oleva materjali alusel elustada mõningaid lehekülgi eesti kooli- ja kirikuajaloost, tahetakse ühtlasi heita valgust ka valitsevate klasside ja tsaaririigi usu- ja kirikupoliitikale, samuti kooli- ja hariduspoliitikale.

*

Käsitledes eesti rahvahariduse küsimusi XIX ja XX sajandi vahetusel, on vaja kõigepealt peatuda koolieelse kasvatuse küsimustel. Baltimaadel kehtis juba XIX sajandil luteriusulise elanikkonna suhtes koolisundus, mis algas 10-ndast eluaastast ja lõppes 13-nda eluaastaga.[1]

[1] Правила о сельских Евангелическо-Лютеранских народных школах и учительских семинариях Эстляндской и Курляндской губерний, §§ 1—7. Полное собрание Законов Российской Империи. Собрание второе, т. I, 1875, № 54623. Санктпетербург 1877.

Koolihariduse aga eelnes kohustuslikult laste õpetamine vanemate poolt enne kooli kodus, mida nimetati koduõpetuseks ehk kodukooliks. Koduõpetus oli kohustuslik nii Liivi- kui ka Eestimaa kubermangus.[2]

Paljudelegi meie kaasaegseist võivad meenuda siit või sealt loetud idüllilised pildikesed, kuidas talveõhtutel ema või vanaema vokivurina saatel õpetas lapsele tähti, tähtede kokkuveerimist ja muud kirjatarkust. Nõnda see võis ehk väliselt nii mõnigi kord olla. Kuid kas see on täielik pilt kodukoolist? Kas see avab meile ajaloolise tõe, mida seesugune koduõpetus sisuliselt tähendas? — Sugugi mitte. Jälgigem, mida kõnelevad ajalooallikad koduõpetuse sisust, õpetamise meetoditest ja teistest sellega seoses olevatest küsimustest.

Liivimaa Ülemmaakoolivalitsuse (Ober-Landschulbehörde) poolt luteriusu maakoolide õppetöö korraldamiseks välja antud instruktsioonis nõuti, et lapsed õpiksid kodus lugema ja «tarvilikumaid» koraaliviise laulma, alustaksid katekismuse ja, kus võimalik, ka piiblilugude ja -salmide õppimisega.[3] Kus koduõpetus küllalt hästi ei edenenud, seal võis asutada nn. trahvikoole.[4] Paremate tulemuste saavutamiseks koduõpetuses peeti soovitavaks asutada pühapäevakoole ja rändavate kateheetide ametisse seadmist.[5]

1874. aastal kehtestati Liivimaa Ülemmaakoolivalitsuse poolt «Liivimaa Lutheri usu Maakoolide õpetuse plaanid», kus koduõpetuse ulatus oli juba täpsemalt kindlaks määratud.[6] Vallakooli astumisel nõuti lapselt «selget lugemist, 2 ehk 3 katekiskmuse peatükide sõnade tundmist, mõned kiriku laulu viisid ja üks kõrd üks».

Eestimaa kubermangus nõuti koduõpetust vastavalt

---

[2] Vt. Правила о сельских Евангелическо-Лютеранских народных школах и учительских семинариях Эстляндской и Курляндской губерний, §§ 1—7. Полное собрание Законов Российской Империи. Собрание второе, т. I, 1875, № 54623. Санктпетербург 1877 ja Лифляндское Крестьянское Поземельное Уложение 9 июля 1849 г. (А. П. Василевский, Сборник узаконений и распоряжений о крестьянах Прибалтийских губерний, III. Москва 1893, стр. 191—192).

[3] Instruction für Einrichtung und Verwaltung der Livländischen Landschulen evangelisch-Lutherischer Confession. Riga 1857, § 2.

[4] Sealsamas, § 3.

[5] Sealsamas, § 4.

[6] Liivimaa Lutheri usu Maakoolide õpetuse plaanid (Riigas, Jaanuari kuul 1874. Liivimaa Ülem-Maakooli kohus. Viljandis trükitud 1877), § 5.

tsaari poolt 25. aprillil 1875 kinnitatud eeskirjadele[7] ja Eestimaa Ülemmaakoolikomisjoni poolt 1878. aastal välja antud «koolipidamise seadusele».[8] Ulatuselt vastasid siin nõudmised Liivimaal kehtivatele nõudmistele.

Kuigi järgneva veerandsajandi jooksul rahvakoolide õppekavasid korduvalt muudeti, jäid kirikuõpetajad balti aadli toetusel kindlalt nõudmise juurde, et eelnevas nimetatud usuõpetuse õppeplaanid peavad jääma muutumatult püsima. 1899. aasta lõpul ühel nõupidamisel oli nende muutmise küsimus järjekordselt arutusel, kus vastavalt Baltimaade luteriusu vaimulike nõudmistele otsustati, et «vallakoolides usuõpetuse asjas jäävad vanad 1874. ja 1875. a. seadused maksvaks».[9] Ka koduõpetuse osas jäid need kehtima.

Seega toimus laste kodune õpetus pastorite poolt koostatud plaanide järgi ja pastorite nõudmiste kohaselt, samuti nende range järelevalve all. Kuidas see tegelikkuses toimus, sellest on tolleaegseis eesti ajalehtedes korduvalt kirjutatud.

Nagu meie ajalgi, alustas laps ka sellal lugema ja kirjutama õppimist aabitsa abil. Tolleaegsed aabitsad aga erinesid tugevasti nüüdseist aabitsaraamatuist. Nende sisuks oli harilikult «tähestik, mõni lehekülg lugemise harjutusi, mõned pildid, viis [katekismuse] peatükki ja üks-kord-üks».[10] Eesrindlikud kooliõpetajad jt. eesti intelligentsi progressiivsemad esindajad kritiseerisid selliseid äritegemise eesmärgil kirjastatud «ABD-raamatuid» või kuke-aabitsaid, nagu neid sel ajal sageli nimetati. Nad näitasid, et katekismuse peatükkide koht pole mitte aabitsas, kuhu need on sattunud pastorite nõudmisel, vaid katekismuses. Selle asemel soovitati suurendada lugemise ja kirjutamise harjutuste arvu.[11] Viimased aga puudusid suuremas osas aabitsates üldse.

---

[7] Правила о сельских Евангелическо-Лютеранских народных школах и учительских семинариях Эстляндской и Курляндской губерний. Полное Собрание Законов Российской Империи. Собрание второе, т. I, 1875, № 54623, Санктпетербург 1877.

[8] Koolipidamise Seadus Eestimaa Evangeeliumi Luteruse usu maa-koolidele. Tallinnas 1878.

[9] «Olevik» 23. XI 1899, nr. 47, lk. 1077; vt. ka «Postimees» 11. XII 1899, nr. 275.

[10] «Postimees» 24. IX 1905, nr. 212.

[11] Sealsamas.

Pastorid, kes korraldasid nn. kodulaste katsumisi, kontrollisid sel puhul laste lugemisoskust, piiblilugude ja katekismuse teadmist ning kirikulaulu, mille kohta eraldi pandi hinded «hea», «rahuldav» ja «mitterahuldav».[12] Eriti nõudlikult kontrolliti katekismuse peatükkide peast teadmist. Üldiselt levinud ja pastorite poolt propageeritud nähtuseks oli, et laps, kes «kõik viis [katekismuse peatükki] võrinal pääst ära loeb, saab mõne raamatukese ehk pildikese» «preemiaks».[13] Kadrina kihelkonnas teostati 1893. aasta sügisel Virumaa praosti, Haljala, Rakvere ja Kadrina kirikuõpetaja poolt «koolilaste katsumist usuõpetuse tundmise poolest» ja «jagati lastele leerimajas Kadrina [kiriku] õpetaja poolt saia ja «Laste rõemu» lehta».[14]

Kuid kaugeltki mitte kõiki lapsi ei saadud sundida sellisele katekismuse ja piiblilugude pähetuupimisele, mida mõned ajakirjanikud avalikult nimetasid «lapse vaimu tapmiseks».[15] Juhul kui laps «käskusi» kätte ei saanud või muud kirjatarkust ei suutnud omandada, võtsid vanemad, kes pastori nõudmisi arvestasid, appi vitsahirmu ja tuuseldasid lapse läbi.[16] Sellele vaatamata oli lapsi, kes piiblilugudes, katekismuses ja kirikulaulude teadmises said mitterahuldava hinde, küllalt palju. See selgub näiteks 1902. aastal Liivimaal teostatud kodulaste katsumise üldkokkuvõtetest. Põhja-Liivimaal, s. o. Lõuna-Eestis oli 1902. aastal katsel käinud lastest 18 protsendile pandud mitterahuldav hinne.[17] Seejuures oli mitterahuldavaid hindeid piiblilugude ja kirikulaulu eest ligemale kaks korda rohkem kui lugemise eest.[18] See näitab, et piiblilugude ja koraalide pähetuupimine oli lastele ebameeldiv ülesanne, mis küllalt suure hulga laste juures ei andnud tagajärgi

12 Mittheilungen des livländischen Generalsuperintendenten über das Kirchenwesen im Jahre 1902 für die Gemeinden. (Jurjew 1903), lk. 58.

13 Sealsamas, lk. 61; vrd. «Postimees» 24. IX 1905, nr. 212.

14 «Eesti Postimees» 9. X 1893, nr. 35/36; «Laste Rõõm» — religioosse sisuga väljaanne.

15 «Postimees» 24. IX 1905, nr. 212.

16 «Saarlane» 21. III 1903, nr. 11.

17 Mittheilungen des livländischen Generalsuperintendenten über das Kirchenwesen im Jahre 1902 für die Gemeinden. (Jurjew 1903), lk. 59.

18 Sealsamas, lk. 60; mitterahuldavaid lugemises — 13%, piiblilugudes — 24%, kirikulaulmises — 23%. Katekismuses oli see protsent 10, mis tähendab seda, et nõudmised selles osas olid kõige tugevamad.

ei vitsa ega meelituste abilgi. Eesrindlikumad koolitegelased soovitasid piiblilugude asemel «lastele valitud muinasjutte, sest need on lastele ikka kõige rohkem meele järele».[19]

Eraldi väärib tähelepanu poliitika, mida ajasid balti mõisnikud ja pastorid koduõpetuse küsimustes XIX ja XX sajandi vahetusel. Teatavasti kärpis tsaarivalitsus 1880-ndate aastate rahvakooli reformiga küllaltki suurel määral balti mõisnike ja pastorite ühepoolset mõjuvõimu eesti ja läti rahvahariduse üle. Rahvakoolide juhtimine ja kontroll läks nende käest tsaariametnike — rahvakoolide inspektorite ja direktorite — kompetentsi. Samal ajal jäi aga pastorite võim eesti rahvahariduse alal küllaltki tugevaks. Kontroll koduõpetuse üle, samuti nagu usuõpetuse ja kirikulaulmise õpetamise üle rahvakoolides jäi endiselt pastorite kompetentsi. Nendest sõltus muuseas ka aabitsate kirjastamine, mis allus konsistooriumide eeltsensuurile.

Aabitsate kirjastamise osas näeme, et mõisnikud ja pastorid püüdsid XIX sajandi lõpul anda neile raamatutele veelgi religioossemat ilmet. Kui 1880-ndatel aastatel välja antud aabitsates leidus vaid 10 käsku ja üldreeglina puudusid katekismuse viis peatükki,[20] siis XIX sajandi lõpul ja XX algul kirjastatud 10-kopikalistest aabitsatest leiame tingimata katekismuse viis peatükki.[21] Viimastele lisaks võib selleaegseist aabitsaist leida sageli õhtu-, hommiku- ja söögipalveid, mis varem sugugi polnud nii tähelepandavaks nähtuseks. Seevastu ilmalike asjade, nagu loomade, looduse jne. kohta leidub neis vähe teksti või ei leidu üldsegi.

Mis siis vahepeal oli juhtunud? Juba 1811. aastal oli ilmunud K. E. Bergi poolt välja antud aabits,[22] mis oli pastorite poolt XIX ja XX sajandi vahetusel massiliselt ja odavalt raamaturuule paisatavatest aabits-katekismustest isegi tublisti parem. Bergi aabits erines nii varasematest

[19] «Postimees» 24. IX 1905, nr. 212.

[20] Vrd. näit. Johann Hurt, Wastne Wõro keeli ABD raamat. Tartus, 1885; ABD-raamat. Neljat korda trükitud. Tallinnas 1886.

[21] Vt. näit. Täielik piltidega ABD-raamat. Veerimised, lugemised ja viis päätükki; Jurjewis 1898; Uus Kuke ABD-raamat. Piltidega. Jurjevis 1902; Uus ABD- ehk Aabitsa raamat. Kolmas trükk. Jurjewis 1903; J. Umblia, Aabits. Teine trükk. Rakveres 1901.

[22] (K. E. Berg) Uus ABD ja Luggemisse-Ramat, Pärno-linnas 1811.

kui hilisematest aabits-katekismustest oma metoodilise külje poolest. Aabits-katekismustes toimus üleminek tähestikult katekismuse tekstile järsult, sageli ilma mingisugust vahelüli moodustava materjalita. K. E. Bergi aabitsas aga leidub küllalt palju suure leidlikkusega koostatud lugemisharjutusi. Harjutused, mis on algul kergemad, muutuvad aste-astmelt raskemaks ja lähevad üle lugemiku tekstile. Lugemiku osa aga sisaldas primitiivsel kujul looduslugu ja maateadust. Selles leidus maarahvale kasulikke lugemispalasid kartulite ja viljapuude kasvatamisest, mesilaste pidamisest, rõugete panemisest jm.

Ka kõik 1880-ndail aastail ilmunud eesti autorite aabitsad[23] olid tunduvalt paremad pastorite aabits-katekismustest. Seda tüüpi lugemaõppimise abinõu pärines muide kaugest minevikust — XVII sajandist, B. G. Forseliuse aegadest.[24] XX sajandi algul ilmus aga veelgi paremaid ja kaasaegsemaid aabitsaid[25], mis polnud pastorite poolt peale sunnitud ajast ja arust läinud kukeaabitsate ja ABD-raamatutega kuidagi võrreldavad.

Aabits-katekismusi, mille esikaanele oli trükitud kukk, tagakaanele — «Hind 10 kop.» ning kaante vahele tähestik, katekismuse viis peatükki ja ükskordüks, trükiti käsitletaval ajajärgul õige massiliselt. Samal ajal tõkestasid pastorid nimetatud eesti autorite aabitsate levikut ja hoolitsesid selle eest, et just nende poolt kirjastatav lugemaõppimise kirjavara oleks rahva seas kasutusel. Selleks nõudsid nad järjekindlalt katekismuse viie peatüki peast teadmist, panid 6—8-aastasi lapsi testamendist lugema ja laulusalme peast ütlema.[26]

Sisuliselt tähendas taoliste aabits-katekismuste kui lugemaõppimise vahendite pealesurumine õpetuse hoidmist veel XX sajandi algul B. G. Forseliuse-aegsel, s. o. XVII sajandi tasemel. Mis aga balti mõisnike ja kirikuõpetajate — kirikumõisnike sellise hariduspoliitika ees-

---

23 Vt. näit J. Lüdimois, Uus Aabitsa-raamat... 1880; J. Kruus, Aabits, kust lühikese ajaga hõlpsasti lugema ja kirjutama võib õppida, 1883; P. Org, Väike kirja-õpilane, Tartu 1886.

24 Vrd. A. Saareste ja A. R. Cederberg, Valik eesti kirjakeele vanemaid mälestusi II, 1925—1931, lk. 238—252.

25 M. Okas, Eesti keele Aabits ja Lugemise raamat. Kolmas trükk. Riias 1914 (lubatud Riia õppekonna kuraatori poolt 1905. a. tarvitusele võtta õppeabinõuna eesti õppekeelega koolides); M. Kampmann, Koduõpetus. Tallinnas 1905.

26 «Teataja» 17. III 1905, nr. 59.

märgiks oli, sellele osutasid juba kaasaegsed. Näiteks kirjutas Hans Pöögelmann artiklis «Kool ja kodu», et vaimulik seisus kannab selle eest hoolt, et «laste vaim juba noores eas oma erksuse kaotaks ja tuimalt ainult selle järele jookseks, mis talle pühadusena sisse on tuubitud».[27]

Pastorite aabitsate kirjastamise sellist poliitikat aeti balti-saksa vaimulikkonna ja aadli üldise aktiviseerimise olukorras hariduspoliitika alal. Need ringkonnad püüdsid sajandite vahetusel tugevdada religiooni mõju rahva haridusele. Seda märkisid ära ka kaasaegsed. Ajalehes «Rižski Vestnik» kirjutati 1902. aastal, et luteriusu vaimulikkond on viimasel ajal intensiivistanud oma tegevust elanikkonna vaimse elu üle järelevalve teostamisel koolis, eriti aga koduõpetuse osas, mida kontrollitakse erilise täpsusega.[28]

See ajakirjaniku tähelepanek polnud juhuslik. Balti-saksa aadli ja pastorite tähelepanu oli XIX sajandi lõpul tõesti pööratud kodukoolile. 1898. aasta märtsis arutati Liivimaa rüütelkonna maapäeval kodukooli ja leeriõpetuse «edukama korraldamise» küsimusi ning võeti vastu konkreetsed otsused.[29] Nende elluviimisele otsustati kaasa tõmmata kogu luteriusu kiriku organisatsioon (konsistoorium, kirikueestseisjad ja kõik pastorid). Kodukooli ja leeriõpetuse arendamiseks lubati rüütelkonna poolt rahalisi toetusi.

Milline eesmärk oli 1898. aasta märtsis Liivimaa rüütelkonna maapäeval vastuvõetud otsustel ja abinõudel, seda näitavad tähelepanekud 1890-ndate aastate koolikohustuse täitmisest. Riia õppekonna kuraator oli korduvalt (1892., 1893. aastal) haridusministrile teinud ettekandeid selle kohta, et 3-aastasest koolikohustusest ei peeta kinni.[30] Õpilased pandavat kooli mitte 10-aastaselt, vaid enamasti 13-aastaselt. Siis käivad nad koolis kaks talve, saades leeriealiseks. Ja selle asemel, et edasi õppida kolmandas klassis, lahkuvad õpilased koolist, minnes leeri. Leeri järel aga keegi enam vallakooli ei tule.[31] Seega

27 «Teataja» 29. XI 1905, nr. 258.

28 «Рижский Вестник» 20/VII 1902, nr. 159.

29 NSVL RAKA Leningradis, f. 733, nim. 171, s.-ü. 1292, lehed 260—265.

30 Sealsamas, lehed 261—262.

31 Циркуляры по Рижскому учебному округу за 1899, № 3, lk. 165—166. [Из протокола заседания съезда директоров и инспекторов народных училищ Рижского учебного округа 26, 27, 28 и 29 октября 1898 года.]

kolmeaastane kooliharidus reas kohtades tõeliselt ei eksisteerinud.

Selline koolikohustuse täitmise tegelik olukord andis balti-saksa aadlile ja vaimulikkonnale lootust likvideerida üldse vallakooli õpetus, asendada see koduõpetuse ja järgnevalt leeriga. Tegelikult olidki Pärnus, Tartus, Võrus ja Põltsamaal asutatud eri tüüpi kirikukoolid. Need tegutsesid luteriusu vaimulike juhtimisel ja neid nimetati «leerilaste ettevalmistamise koolideks». Siseministrile olid sellised faktid teatavaks saanud 1899. aasta aprillis ning viimane tegi Liivimaa kubernerile korralduse need Liivimaa luteriusu konsistooriumi loal ebaseaduslikult ellu kutsutud koolid viivitamatult sulgeda.[32]

Nn. salakoolid ja mitteseaduslik ringiviisiline õppimine oli XIX—XX sajandi vahetusel veelgi rohkem välja arenenud, kui seda võib järeldada eelnenud faktidest. Riia õpperingkonna võimude käsutuses olevail andmeil oli aastail 1899—1903 tegutsenud Eestis 13 niisugust kooli või õpperingi.[33] Need olid ellu kutsutud ja neid peeti ülal mõisnike ning pastorite poolt. Õpetuse sisu ja ulatuse poolest erinesid sellised koolid ja ringid suuresti üksteisest, kuid neid kõiki iseloomustavaks põhiliseks jooneks oli usuõpetuse tuupimine.

1898. aastal Liivimaa rüütelkonna maapäeval vastu võetud otsused ei jäänud paberile. Rüütelkonna peamehe parun von Fr. Meyendorffi poolt Riia õppekonna kuraatorile 1900. aasta novembris esitatud märgukirjast selgub, et rüütelkond maksis ringiviisiliselt korraldatud koduõpetuse heaks nn. stipendiume, milleks kasutati 1892. aastal suletud kahe gümnaasiumi ülalpidamise summasid.[34] Kõnesolevad summad aga olid võrdlemisi soliidsed (üle 10 000 rbl. aastas).[35] Sellega püüti nii palju kui võimalik hoida eesti ja läti rahva haridust oma ideoloogilise mõju all. Kuna niisugused kitsalt seisuslikest huvidest lähtuvad taotlused polnud vastuvõetavad tsarismi hariduspoliitika üldsuunale, siis püüdsid tsaariametnikud salakoolide ja

32 Циркуляры по Рижскому учебному округу за 1899 г., № 6, lk. 236. [Министерское распоряжение 12 мая 1899 г. за № 11286, О закрытии в г. г. Пернове, Юрьеве и Верро и в М. Оберпалене так называемых «заведений для конфирмандов».]

33 ENSV RAKA, f. 384, nim. 1, s.-ü. 1226, lehed 623—624 (Riia õppekonna kuraatori kiri haridusministrile 6. jaan. 1905, nr. 117).

34 Sealsamas, s.-ü. 1248, l. 463.

35 NSVL RAKA Leningradis, f. 733, nim. 165, s.-ü. 750, leht 18.

õpperingide vastu võidelda. Riia õpperingkonna rahvakoolide direktorite ja inspektorite 1898. aasta nõupidamisel olid koolikohustuse täitmise küsimused ja nn. salakoolid selle mittetäitmise põhjusena eraldi arutusel.[36] Rahvakoolide inspektoritele tehti ülesandeks hoida ära salajaste, mitteseaduslike koolide tekkimine.

Kodu- ja leeriõpetuse «edukama korraldamise» taotlused perspektiiviga vähendada süstemaatilise koolihariduse osa talurahva hulgas on balti aadli ja pastorite tolleaegse hariduspoliitika kõige reaktsioonilisem samm. Sellega seoses ette võetud konkreetsed üritused olid üheks lüliks selles pikas ahelas, mille abil balti-saksa aadel ja luteriusu vaimulikud püüdsid 1880-ndate aastate koolireformi järel uuesti siduda talurahva hariduse juhtimise ainuüksi endast sõltuva tüüri külge.

Koolieelne õpetus oli XIX ja XX sajandi vahetusel tähtsaks ja vajalikuks eelastmeks kooliharidusele. Kuid pastorite kontrolli all kujunes koduõpetus kirjaoskuse õpetamise asemel eeskätt katekismuse viie peatüki, piiblilugude ja koraalide pähetuupimiseks. Selleaegsetes tingimustes, kus rahvakoolide õppeaeg ja kooliaasta olid niigi lühikesed, vajas koduõpetus hädasti ümberkorraldamist. Rahvahulkade tõelise hariduse huvides oli koduõpetusest tarvis kõrvaldada selle religioossed elemendid — katekismus, piiblilood ja kirikulaulud. Vabanev aeg tulnuks kasutada lugemis- ja kirjutusoskuse süvendatud õppimiseks. Sel viisil korraldatud koduõpetus oleks rahvahariduse süsteemis osutunud tõelist haridust andvaks ja koolile ettevalmistavaks astmeks. Selle asemel püüdsid aga mõisnikud ja pastorid koduõpetust veelgi sügavamalt religioosseks muuta ja seda läbinisti religioosse leeriõpetusega ühendatult selliselt välja arendada, et see asendaks kooliõpetuse.

*

Koduõpetusele järgnes õpetus koolis. Nagu koduõpetus nii oli ka kool XIX sajandi lõpul ja XX sajandi algul seotud kirikuga. Koolid teatavasti jaotati usutunnistuse alusel luteriusu valla- ja kihelkonnakoolideks ning õigeusu

[36] Циркуляры по Рижскому учебному округу за 1899, № 3, lk. 167—168, 179. [Из протокола заседания съезда директоров и инспекторов народных училищ Рижского учебного округа 26, 27, 28 и 29 октября 1898 года.]

valla- ja kihelkonnakoolideks. Ühtekokku moodustasid need koolitüübid Baltimaade rahvaste alghariduslike koolide süsteemis valdava enamuse.[37] Näiteks õppis 1890-ndate aastate algul Liivimaal õigeusu ja luteriusu valla- ja kihelkonnakoolides üle 90 protsendi, Eestimaal umbes 90 protsenti algkooli õpilaste üldarvust.[38] 1904. aastaks moodustasid luteriusu valla- ja kihelkonnakoolide ning õigeusu koolide õpilased Liivimaa kubermangus 80 protsenti, Eestimaa kubermangus 74 protsenti kõiki tüüpi algkoolide õpilastest.[39]

Majandusliku olukorra poolest olid need koolid, kus õppis nii suur osa algkoolide õpilastest, viletsal järjel.

Näiteks kirjutas ajalehe «Peterburi Teataja» kaastööline eesti maarahvakoolide kohta järgmist: «On ju meie küla koolimajad nii mitmes ja mitmes kohas haletsust äratavas seisukorras: upakile ja viltu vajunud, pisukeste akendega ja katkiste katustega.»[40] Selliseid koolimaju nimetas ajaleht täiesti õigustatult «koolimajadeks-hurtsikuteks». Seejuures olid koolimajad Põhja-Eestis tunduvalt halvemas seisukorras kui Lõuna-Eestis. «Tuleme Liivimaalt Eestimaale,» kirjutati ajalehes «Tallinna Teataja», «ei leiagi koolimajasid, nimesid on aga küll. Koolimaja on Eestimaal pime, poollagunenud, külm, puhastamata, läpatanud haisuga, katused katkenud, põrandad mädanenud ja auklised.»[41]

Eriti viletsas olukorras olid Saaremaa alghariduslikud koolid. Väga palju kordi kõneldi sellest ajalehtede veergudel. Näiteks kirjutas ajaleht «Olevik» Saaremaa rahvakoolide kohta: «Kooliruumid on halvad, [nende] korraspidamine on raske, õppeabinõud puuduvad, õpetamine on veel raskem! ... soojendamiseks puud puuduvad.»[42]

---

37 Nimetatud algkooli tüübid moodustasid 1891. aastal Eesti- ja Liivimaa kubermangu rahvakoolide hulgas 95% (vt. NSVL RAKA Leningradis, f. 733, nim. 203, s.-ü. 2566, lehed 14 ja 16. Arvestatud Riia õppekonna 1891. aasta rahvakoolide aruande andmeil).

38 Vrd. näit. NSVL RAKA Leningradis, f. 733, nim. 203, s.-ü. 2777, lehed 53—54, 57—58 (arvestatud Riia õppekonna rahvakoolide 1893. aasta aruande andmeil).

39 ENSV RAKA, f. 93, nim. 1, s.-ü. 31, lehed 153—154; NSVL RAKA Leningradis, f. 733, nim. 204, s.-ü. 224, leht 13 (arvestatud Eestimaa rahvakoolide ja Riia õppekonna 1903. aasta aruande andmeil).

40 «Peterburi Teataja» 30. IX 1909, nr. 77.

41 «Tallinna Teataja» 22. I 1914, nr. 17.

42 «Olevik» 20. I 1905, nr. 6.

Kuid koolide armetu seisukorra üle ei kaevanud mitte üksnes eesti ajalehtede kirjasaatjad ja kaastöölised, kes sageli olid eesrindlikud rahvakooliõpetajad ning rahvahariduse eest võitlejad. Ka tsaarivalitsuse koolitšinovnikud olid sunnitud tunnistama, et luteriusu vallakoolide ruumid Liivimaa kubermangu Eesti osas, eriti Saaremaal ja Eestimaa kubermangus, olid suuremalt jaolt mitterahuldavad.[43] Paljudel luteriusu vallakoolidel puudusid magamistoad, mis takistas kaugemalt pärinevate õpilaste kooliskäimist.[44] Vallakoolides oli tunduv puudus ka õppevahenditest.[45]

Õigeusu koolidel puudusid enamasti kooli otstarbeks ehitatud koolihooned. Sellest tingitult töötas näiteks 1893/94. õppeaastal Baltimaadel ligi 60 protsenti ehk ümmarguselt 200 õigeusu kooli üürimajades.[46] Kooli tarvis üüritud maja osutus tavaliselt talumajaks, mis kooli vajadusi kaugeltki ei rahuldanud. Nagu kirjutas oma aastaaruandes Riia õppekonna kuraator, oli sellistes majades kooli jaoks üks klassituba, mis polnud ei küllalt avar ega vajalikult valgusrikas.[47] Talviste külmade ilmade puhul olid kaugemalt kooli käivad õpilased sunnitud ööbima sealsamas klassitoas. See asjaolu halvendas niigi ebanormaalseid tervishoiutingimusi koolides veelgi.

Nii õigeusu kihelkonna- kui ka abikoolid osutusid Baltimaade kõige viletsamateks koolideks. Nad olid luteriusu kihelkonna- ja vallakoolidest nii materiaalselt kui ka õppetöö seisukohalt tunduvalt madalamal tasemel. 1903. aastal kirjutas Riia õppekonna kuraator haridusministrile esitatavas aasta-aruandes, et luteriusu «koolid muutuvad, kuigi

---

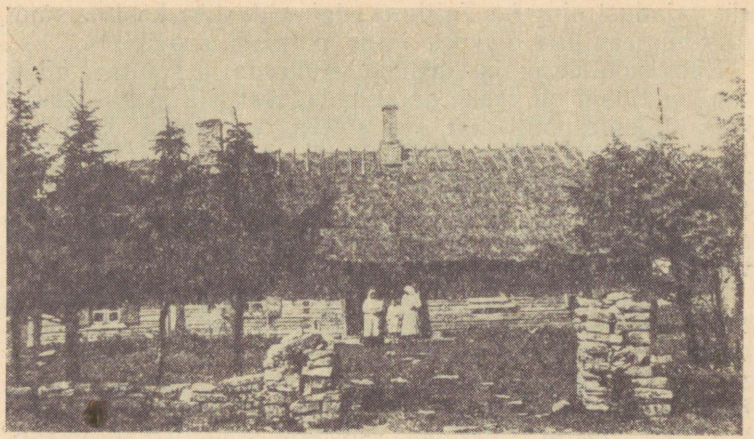
43 Отчет о состоянии начальных училищ Рижского учебного округа за 1903 г. — NSVL RAKA Leningradis, f. 733, nim. 204, s.-ü. 224, leht 8.

44 Отчет о состоянии начальных училищ Дерптского учебного округа за 1891 г. — NSVL RAKA Leningradis, f. 733, nim. 203, s.-ü. 2566, leht 38.

45 Отчет о состоянии начальных училищ Рижского учебного округа за 1903 г. — NSVL RAKA Leningradis, f. 733, nim. 204, s.-ü. 224, leht 8.

46 М. Столяров, Православные школы в Прибалтийском крае. Журнал Министерства народного просвещения 1895, ноябрь, отдел педагогики, lk. 46—47.

47 Отчет о состоянии начальных училищ Рижского учебного округа за 1893 г. — NSVL RAKA Leningradis, f. 733, nim. 203, s.-ü. 2777, leht 6.



Vääna Vähi endine koolimaja. Üheainsa klassitoaga koolimajade tüüp

aeglaselt, paremaks; õigeusu koolid aga kõige paremal juhul vaid ei muutu halvemaks».[48]

Kuna suur osa rahvakoolide hooneid ei vastanud isegi kõige tagasihoidlikumatele sanitaar-hügieenilistele nõuetele, siis levisid XIX—XX sajandi vahetusel koolides laialdaselt nakkushaigused, nagu leetrid, sarlakid, tuulerõuged, sügelised jt. Juba sel ajal oli üldiselt selge, et olukorras, kus õpilased «ühes söövad, joovad, magavad, õpivad ja pesevad», on võimatu nakkushaigusi ära hoida või neile piiri panna.[49] Arstiabi aga oli raskesti kättesaadav, eriti maal.[50] Õpilaste tervishoiu järele mingisugust kontrolli maal ei teostatud. See oli aeg, kus koolitervishoiu küsimused alles tõsteti päevakorda.[51] Tallinnas oli linnaalgkoolides loodud siiski teatud järelevalvesüsteem õpilaste tervise kontrollimiseks, kuid ka see ei rahuldanud praktilise

[48] Отчет о состоянии начальных училищ Рижского учебного округа за 1903 г. — NSVL RAKA Leningradis, f. 733, nim. 204, s.-ü. 224, leht 30.

[49] «Saarlane» 7. XI 1907, nr. 64.

[50] «Uus Aeg» 24. I 1904, nr. 10.

[51] Dr. Masing, Mõnda kooli tervishoiu oludest. «Teataja» 19. VIII 1905, nr. 178; 20. VIII, nr. 179; G. L [uiga?], Koolilaste tervisest. «Virulane» 8. III 1906, nr. 15; [Anonüüm.] Ka meie koolides on tungivalt tarvis arstlist tervishoiu korraldust. «Virulane» 16. VI 1910, nr. 133.

elu vajadusi ning ka Tallinna alghariduslike koolide sanitaar-hügieeniline olukord jättis paljuski soovida.[52]

Rahvakoolide majanduslikku olukorda ja sanitaar-hügieenilisi olusid oli raske parandada, sest riik ja valitsevad klassid, kelle poliitikast see sõltus, kulutasid koolidele äärmiselt vähe. 1904. aastal näiteks ulatusid Baltimaadel kulutused ühe maa-algkooli kohta 461 rublani aastas. Seejuures möönis Riia õppekonna kuraator ise, et «461 rublaga aastas pole kahtlemata võimalik ülal pidada täiesti korralikku kooli».[53]

Rahvakoolide ülalpidamise kulud olid veeretatud töötavale rahvale. Mõisnikud ja teised suurmaaomanikud tasusid XIX sajandi algul rahvakoolidele tehtavatest kulutustest Eestimaa kubermangus vaevalt ühe protsendi, Liivimaa kubermangus 3—4 protsenti.[54] Riigikassast laekus 1902. aastal Liivimaa rahvakoolidele 7,2 protsenti, Eestimaa rahvakoolidele 9,3 protsenti rahvakoolidele tehtavate kulutuste üldsummast.[55]

Rahvakoolide olukorda iseloomustab omakorda ilmekalt rahvakooliõpetajate majanduslik olukord. Möödunud sajandi lõpul peeti tsaariametnike ringkondades väheseks ja ainult noortele seminari lõpetanutele küllaldaseks 120—150-rublast aastapalka.[56] Sajandi algul said Eestimaa kubermangus aastas alla 150 rubla palka üle 50 protsendi, Liivimaa kubermangus üle 40 protsendi rahvakooliõpetajatest.[57] Möödunud sajandi lõpul oli selliseid alla rahul-

---

[52] Tallinna linnaalgkoolide koolilaste ja koolimajade tervishoidlistest ja puhtuseoludest linna kooliarsti aruande järele 1907. a. «Õigus» 2. X 1908, nr. 227.

[53] NSVL RAKA Leningradis, f. 733, nim. 205, s.-ü. 4484, leht 17 (Riia õppekonna rahvakoolide 1904. aasta aruandest).

[54] Eestimaa kubermangus 1902. a. — 0,99%, 1903. a. — 0,87%. Liivimaa kubermangus 1902. a. — 4,02%, 1903. a. — 3,10% (arvestatud Riia õppekonna rahvakoolide 1902. ja 1903. aasta aruannete andmeil. Vt. NSVL RAKA Leningradis, f. 733, nim. 204, s.-ü. 124, lehed 14, 30; s.-ü. 224, lehed 51, 55).

[55] Arvestatud Riia õppekonna rahvakoolide 1903. aasta aruande andmeil. Vrd. NSVL RAKA Leningradis, f. 733, nim. 204, s.-ü. 224, lehed 51, 55.

[56] Циркуляры по Рижскому учебному округу за 1899 г. № 3, lk. 160. [Из протокола заседания съезда директоров и инспекторов народных училищ Рижского учебного округа 26, 27, 28 и 29 октября 1898 года.]

[57] Arvestatud Riia õppekonna rahvakoolide 1902. aasta aruande andmeil. Vrd. NSVL RAKA Leningradis, f. 733, nim. 204, s.-ü. 124, lehed 10, 26.

dava aastapalkasid nii Lõuna- kui Põhja-Eestis veelgi rohkem. Seetõttu oli õigus öelda, et eesti külakooliõpetajad said «ainult sandikopikaid palgaks».[58]

«Suuremas osas Eestimaa kubermangu ja Liivimaa kubermangu Eesti osas,» möönis tahes-tahtmata Riia õppekonna kuraator, «tasutakse kooliõpetaja töö eest äärmiselt vähe: kooliõpetajate ja kooliõpetajannade arv, kes said aastas palka 200 rbl. ja enam, ulatub Eestimaa kubermangus vaid 32 protsendini (228—705-st).»[59] Sellepärast kirjutaski üks kaasaegseid eesti rahvakooli uurijaid H. Palm, et «koolmeistriks hakatakse sagedasti kroonuteenistusest pääsemiseks».[60]

*

Tunduvalt erines koolide ja kooliõpetajate olukorrast aga kiriku ja kirikuõpetajate olukord.

Kõige esmalt kirik. Igaüks teab, et kirikud, eelkõige luteriusu kirikud, on suured kiviehitused. Seega on nende ehitamine olnud mitu korda kallim kui mis tahes puust maa-algkooli hoone ehitamine. Kiriku rikkalik inventar — kroonlühtrid, hõbekarikad, altarimaalid, nikerdatud ja sametiga kaetud altar ning kantsel, orel, kirikukell — polnud hinna poolest võrreldavad kõnesoleva ajajärgu kooli-inventari ja õppevahenditega, milleks olid klassitahvel, koolilauad ja -pingid, paar-kolm seinakaarti, gloobus. Tavaline koolimaja koos oma viletsa sisustusega oli odavam mis tahes kiriku kallihinnalisest inventarist, kõnelemata kirikust ja kirikumõisa hoonetest. Võrdlemiseks tarvitses vaid vaadata mõne kirikumõisa kivist talli või loomalauta ja samal ajal mis tahes külakoolimaja. Kõik need on faktid, mis juba ise enda eest kõnelevad. Kuid laskem siiski kõnelda kirikutest ja nende peremeestest ajaloollikatel.

Kõnesoleval ajajärgul laekusid iga-aastased sissetulekud kirikule ja pastorile nn. regulatiivide järgi. Need olid XVIII sajandil alguse saanud maksumäärad, mis

58 «Peterburi Teataja» 30. IX 1909, nr. 77.

59 NSVL RAKA Leningradis, f. 733, nim. 204, s.-ü. 224, leht 6 (Riia õppekonna rahvakoolide 1903. aasta aruandest).

60 H. Palm, Meie rahvakool. Jurjevis (Tartu) 1902, lk. 30.

püsisid hiljemgi ja kinnitati lõplikult tsaari poolt aastail 1842—1844 regulatiivide nime all iga maakihelkonna kohta eraldi.

Regulatiividega oli pastorile kindlustatud peamiselt neli sissetulekuallikat: 1) sissetulekud kirikumõisa maast, 2) naturaal- ja teokoormised (neid kandsid kõik kihelkonna talupojad), 3) tasu kiriklike talituste, nagu ristimise, leeritamise, armulaua, laulatamise, matmise jm. eest ning 4) vabatahtlikud annetused, mida koguti jõulu-, lihavõtte- ja suvistepühade puhul.[61]

Liivimaa kubermangus oli vene ajakirjanduse andmeil käesoleva sajandi algul 119 pastorit ja neile kuulus 61 350 tiinu maad, s. o. keskmiselt arvestades iga kirikumõisa kohta 515 tiinu.[62] Kehtivate hindade järgi arvestati kogu selle maa väärtust enam kui 600 000 rublale.

Kirikule kuuluvast maast arvestati sissetulekuid selle rendihindade alusel. Ühe pastori sissetulekud kirikumaa rendist Liivimaa mandril ulatusid enam kui 2000 rublani aastas, Saaremaal vähemalt 1800 rublani aastas. Kirikule makstavate naturaalkoormiste hulgas osutus kõige tavalisemaks vili — rukis, oder, kaer, osalt ka regulatiividele vastavalt kanad, metsloomad ja metslinnud, liha, kalad, munad, rasv, heinad, lina, vööd, küünlad, sukad ja kindad, käterätid ja lõuend.[63] Mõnedes kihelkondades tuli tuua pastorile herneid, tatratangu, kruupe, võid, sinki, tibukesi, nuumhärgi, lambaid, soola, õlgi, villa, linnaseid, humalaid, isegi piiritust. Enamikes kihelkondades sai pastor ka puid, kusjuures sel juhul, kui puud anti mõisa poolt, kuulusid puude lõikus ja kohalevedu talupoegade kohustuste hulka.

Naturaalkoormisi nõuti kiriku heaks Torma-Lohusuu kihelkonna talupoegadelt iga aasta järgmistes kogustes: 62 setvertit* rukist ja otra, 10 setvertit kaera, 566 kana, 14 puuda** linu, 1372 puuda heinu, 285 koormat puid, 285 kimpu peerge, 11 200 kala (rääbised) ja 1 ankur piiritust.[64] Nagu regulatiivis oli märgitud, pidid Avinurme

[61] В. Земцев [Ф. Гарайс], Остатки феодального строя в Прибалтийском крае II. Юрьев 1916, lk. 58—59.

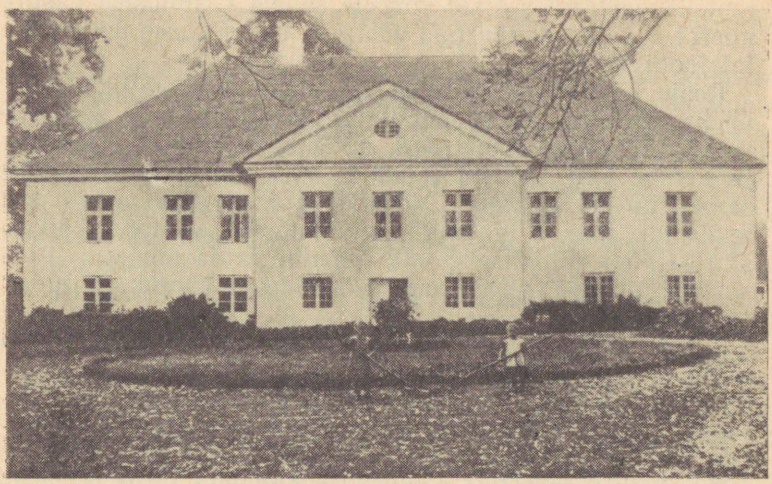
[62] 1 tiin = 1,092 hektarit. «Окраины России» 1911, № 8, lk. 124.

[63] В. Земцев [Ф. Гарайс], main. teos, lk. 59.

* 1 setvert = 209,9 liitrit.

** 1 puud = 16,38 kg.

[64] «Рижский Вестник» 26/VIII 1904, № 93.



Keila kirikumõisa häärber

mõisa talupojad pastorile tooma ankru piiritust. Teokohustusi tuli selles kihelkonnas talupoegadel teha 273 hobusepäeva, 503 rehepeksupäeva ja 584 popsi- (jala-) päeva aastas. Kogu Liivimaa kubermangus regulatiivide alusel makstavaid teo- ja naturaalkoormisi arvestati aastail 1881—1884 tegutsenud eriuurimiskomisjoni hinnangu järgi 133 602 rublale aastas.[65]

Naturaal- ja teokoormisi võis vastava kokkuleppe korral tasuda rahas. Tegelikult jäid teokoormised kuni Suure Sotsialistliku Oktoobrirevolutsioonini kirikumõisates püsima, kuna naturaalkoormised olid osalt muutunud rahalisteks.[66] Tuli ette juhuseid (Kose kihelkond), kus pastorid püüdsid kirikumõisasse teotööle sundida isegi kooliõpetajaid, kes sellest olid vabastatud.[67]

Küllaltki suuri sissetulekuid said pastorid kiriklike talituste eest, mille üldsumma kohta pole uurijatel läinud korda ülevaadet saada.[68] See osutub võimatuks sellepä-

[65] А. А. Нэу, Церковные сборы и повинности в Лифляндской губернии. Валк 1905. lk. 126.

[66] В. Земцев [Ф. Гарайс], main. teos, lk. 60.

[67] «Uudised» 3. VI 1905, nr. 43.

[68] А. А. Нэу, main. teos, lk. 127.

rast, et pastorid hiilisid kõrvale sellele küsimusele vastamisest. Ka ei pidanud nad vastavat asjaajamise dokumentatsiooni korras.

Peale kolme eespool märgitud sissetulekuallika olid üheks tähtsaks sissetulekuallikaks pastoritele ja kirikule ka vabatahtlikud annetused, mida koguti jõulu, lihavõtte ja suviste ajal. Sellest saadud sissetuleku kohta pole samuti peetud arvestust. Viljandi praostkonna kohta on teada niipalju, et iga-aastane annetuste summa kõikus siin sajandi vahetusel 8—12 tuhande rubla piirides. 1914. aastaks oli see varasemaga võrreldes tõusnud, ulatudes 16 298 rublani.[69]

Regulatiividega kindlaks määratud koormistele lisaks lasus talurahva õlgadel ühe kõige raskema kirikukoormisena nn. kirikute ehitamise koormis. Talupoegade töötõuga on Eestis ehitatud mitte ainult kõik luteriusu kirikud, vaid ka kirikumõisate häärberid ja majandushooned. 1880-ndatest aastatest pärinevate andmete järgi oli kirikute ehitamise koormise alla viidud järgmised ehitused: 1) kirikud, 2) surnukambrid, 3) kirikuaia tarad, 4) leerimajad, 5) kihelkonna koolimajad, mis olid ühtlasi köstri elumajaks, 6) köstrimaja tarad, 7) pastorite elumajad, 8) pesuköögid, 9) jääkeldrid, 10) hobusetallid, 11) elumajad kirikhärra teenijaskonnale, 12) aiatarad, 13) kaevud, 14) karjalaudad, 15) heinaküünid, 16) rehehooned, 17) viljaaidad, 18) kirikumõisa tööliste elamud.[70]

Kui suureks kujunesid kirikute ehitamise koormised, selle kohta arvestust ei peetud. Esimene katse selle koormise suuruse kohta andmeid saada tehti ametivõimude poolt 1898. aastal.[71] Kuid pastorid hoidusid kõrvale nõutavate andmete esitamisest ning hiljem, kui andmed esitatigi, ei võimaldanud need kõige muu hulgast eraldada ja kindlaks määrata kirikute ehitamise koormise tegelikku suurust. Seetõttu me ei teagi, kui suureks olid kasvanud kirikute ehitamise koormised sajandite vahetusel. Niipalju on teada, et aastail 1881—1884 tegutsenud eriuurimiskomisjoni hinnangu järgi ulatus kirikute ehitamise koormi-

---

69 1899. a. — 8.734 rbl., 1901. a. — 9.260 rbl., 1903. a. — 10.284 rbl., 1904. a. — 12.565 rbl., 1905. a. — 10.154 rbl., 1914. a. — 16.298 rbl. 36 kop. (Vt. Läti NSV Riiklik Keskarhiiv, f. 233 (Liivimaa luteriusu konsistoorium), nim. 1, s.-ü. 258, lehed 61, 70, 85, 98, 108, 120.)

70 A. A. Heyy, main. teos, lk. 95.

71 Sealsamas, lk. 96.

sest Liivimaa kubermangus iga aasta laekuv summa 93 480 rublani.[72]

XIX sajandi 90-ndate aastate algul tuli ette kirikute ehitamise koormise korras saadava tööjõu kuritarvitamise juhtumeid. Näiteks kasutasid pastorid seda talupoegade tööjõudu oma isiklike sissetulekute suurendamiseks.[73] Nad rakendasid talupoegi pastoraadis melioratsiooni- ja majapidamistöödele, nagu kraavikaevamistele, teede ja sildade korrastustöödele ning isegi oma elamute kaunistamistöödele.

Regulatiivide alusel ja kirikute ehitamise koormise korras pastoritele Liivimaa mandri alalt laekuvaid iga-aastasi sissetulekuid arvestati XIX sajandi 80-ndate aastate algul 220 575 rublale, mis teeb ühe pastoraadi kohta keskmiselt 2141 rubla aastas. [74] Seejuures väärib märkimist, et Lõuna-Eestis olid kirikukoormised kõigis maakondades, peale Pärnu maakonna, tunduvalt suuremad kui Liivimaa vastav keskmine. Viljandimaal oli pastorite keskmine üldine sissetulek aastas kogu Liivimaa kohta kõige suurem ja ulatus keskmiselt 3052 rublani aastas. Ka kõige suuremate rahvakooliõpetajate palkadega võrreldes oli see lausa muinasjutuline summa. XX sajandi alguseks olid kirikukoormised varasematega võrreldes veelgi tõusnud.[75]

Kuidas suhtus talurahvas kirikukoormistesse, seda näitavad veenvalt keeldumised koormiste täitmisest, kohtuprotsessid ja mitmesugune asjaajamine koormiste sunniviisiliseks sissenõudmiseks, ametiasutuste ranged ettekirjutused kirikukoormiste sissenõudmise korra kohta jm. seesugused faktid.

1882. aastal oli valminud Lohusuu kirik, mis oli «ruumikas, nägus kivikirik», nagu seda iseloomustas üks pastoreid.[76] Selleks ajaks oli kirikule muretsetud kroonlühtrid, orel, altarimaal, veinikannud ja kõik muu kiriklik inventar ning sisustus. Sellele vaatamata, et kirik oli valmis saanud ja ka sisustatud, hakkas pastor politsei jt. ametivõimude kaasabil Kasepää, Kükita ja Avinurme talupoegadelt sisse nõudma «tasumata jäetud kirikuehi-

72 В. Земцев [Ф. Гарайс], main. teos, lk. 60.
73 A. A. Нэу, main. teos, lk. 393.
74 Sealsamas, lk. 96.
75 В. Земцев [Ф. Гарайс], main. teos, lk. 60.
76 J. Hiiemets, Torma kihelkonna ajalugu. Magistritöö (1932), lk. 473.

tuse maksusid». Maksude sissenõudmine kestis hulk aastaid. Veel 1895. aastal teatas politsei kiriku eestseisjale, et sel suvel on raske maksusid sisse nõuda, kuna rahvas on nendega liiga rängalt koormatud ning igal pool valitsevat rahapuudus. Eelnevat arvesse võttes palus politsei sissenõudmise tähtaega pikendada.

Eriti raske oli tookordne kirikuehituse koormis Avinurme talupoegadel. Vanema põlve inimesed teavad praegugi rääkida, kuidas Lohusuu kiriku «ehituskulude» katteks olla taludes loomi ja majakraami üles kirjutatud ning vallamaja juures mitu päeva järgemööda oksjonit peetud. Veel 16 aastat pärast kiriku valmimist (1898) püüti 600 rbl. suurust summat Avinurme talupoegadelt politsei kaasabil sisse nõuda. Kuid asjaajamise dokumentatsioon oli politseis sedavõrd sassi läinud, et ei läinud enam korda kindlaks määrata, kellelt puuduvat summat sisse nõuda, mistõttu asi sellega lõppes.

Kui suured olid Lohusuu kiriku varad 1898. aastal, s. o. sel ajal, mil viimast korda püüti «kirikuehituse maksusid» sisse nõuda, ei ole teada. Kuid võrdlemisi lühikese aja pärast, nimelt 1903. aastal, ulatus Lohusuu kiriku varade väärtus ligemale 60 000 rublani.[77] See fakt teeb veelgi selgemini arusaadavaks pastori ahnuse, mis ulatus kuni talupoegade paljaksriisumiseni politsei ja pristavi abil.

Vastumeelsed ja üle jõu käivad olid talurahvale kiriku poolt nõutavad teopäevad. Teokoormised, mis isegi veel XIX ja XX sajandi vahetusel püsisid eriti visalt just kirikumõisates, meenutasid talurahvale vihatud teoorjust, mis ametlikult oli kaotatud umbes pool sajandit tagasi. Kõige rängemalt puudutasid kirikukoormised maata talurahvast. Näiteks keeldusid 1896. aastal Tähkuvere valla popsid Torma kirikumõisale mitme aasta jooksul võlgu jäänud 210 teopäeva tegemisest ja ka selle maksmisest rahasse ümberarvestatult.[78] Sellest üle jõu käivast kirikukoormisest ning ka selle rahas tasumisest pääsesid popsid vaid seetõttu, et hagi nende vastu oli juriidiliselt aegunud.

Niisamuti nagu teokoormiste täitmisest, keeldusid talupojad sageli ka naturaalkoormiste täitmisest. Näiteks tõrkusid 1903. aastal Uue-Vändra valla talupojad pastorile kõigi regulatiividega kindlaks määratud naturaalkoor-

[77] J. Hiiemets, main. teos, lk. 509—510.
[78] Sealsamas, lk. 461.

miste äraandmisest.[79] Pikem protsess, mis kestis 1884.—1894. aastani, oli Kasepää valla talupoegadel, kes keeldusid pikema aja vältel tasumata jäänud rääbiste maksmisest.[80] 1894. aasta märtsis püüdis Torma kiriku eestseisja politsei kaasabil sisse nõuda 35 000 rääbist ehk selle asemel 350 rbl. rahas. Üritus ei läinud aga korda, kuna talupojad ei nõustunud summat tasuma ja tookordsed kubermanguvõimud leidsid nõudmise olevat aegunud. Ka hiljem — 1896. aastal — oli samal pastoril Kasepää talupoegadega rääbiste sissenõudmisel tegemist. Samuti keeldusid Mustvee ja Avinurme talupojad 90-ndate aastate keskpaiku rääbiste andmisest pastorile.

Ka mujalt on teateid kirikukoormiste täitmisest keeldumise kohta. Näiteks tegid seda 1903. aastal Uue-Vändra valla talupojad, kelle käest nõuti kahe eelmise aasta eest tasumata jäänud koormisi.[81] Iga-aastased kirikukoormised olid siin kirikukonvendi poolt määratud järgmises ulatuses: rukist, otra, kaera — 18 vakka, heinu — $27^4/_9$ koormat, puid — $54^4/_9$ koormat, lina — 54 puuda, kanu — 54 tükki, peale selle 54 jalapäeva ja 82 hobusepäeva ehk 351 rubla 76 kopikat rahas. Kõigele eelnevale lisaks nõuti köstri heaks 31 rubla 57 kopikat ehk vastavas koguses naturaalkoormisi. Kuna talupojad kõige selle maksmisest keeldusid, siis ähvardas asi minna kohtusse. Nähtavasti kohtu ja kubermanguvõimude kartusel tasusid talupojad nõutavad koormised.

*

Kõige tihedamini olid rahvakool ja rahvaharidus XIX ja XX sajandi vahetusel kirikuga seotud usuõpetuse kaudu.

Balti-saksa mõisnikud ja pastorid pidasid kohalike rahvaste algehariduslike koolide ülesandeks ettevalmistamist leeriõpetusele. Selline obskurantlik vaade pärines keskajast, leides väljendamist veel XIX sajandi alguse ja hilisemates talurahva seadustes, samuti ka kooli seadusandluses. Sellistele vaadetele vastavalt olid koostatud ka algehariduslike koolide õppekavad, 1874. aastal kehtestatud «Liivimaa Lutheri usu Maakoolide õpetuse plaanides» ja tsaari poolt 25. aprillil 1875 kinnitatud analoogilises Eesti-

[79] «Рижский Вестник» 10/IV 1903, № 8.
[80] J. Hiiemets, main. teos, lk. 362—365.
[81] «Рижский Вестник» 10/IV 1903, № 8.

maa kubermangu kohta käivas nn. koolipidamise seaduses olid õppeainetena esikohal piibliilood, katekismus ja kirikulaul. Liivimaal tuli vallakoolides usuõpetust õpetada 5 tundi nädalas, kirikulaulu 3 tundi nädalas.[82] Vanast testamendist pidid õpilased selgeks õppima 16, uuest testamendist 22 piibliloo pala.[83] Nõuti 40—50 kirikulaulu esimese salmi päheõppimist ja 5—6 laulu tervikuna peast teadmist.

1875. aastal tsaari poolt kinnitatud seaduse alusel anti 1878. aastal välja «Koolipidamise Seadus Eestimaa Evangeeliumi Luteruse usu maa-koolidele». Viimase järgi nõuti vallakoolis, et «lapsel peavad kõik luod, mis Masingi piibli lugude I ja II jaus on, peas olema».[84] See XIX sajandi keskpaigast kuni XX sajandi esimese kümnendini väga laialdaselt kasutatud usuõpetuse õpik oli väga ulatuslik. Raamatu esimene jagu sisaldas 54 vana testamendi lugu (kokku 220 lk.).[85] Teine jagu sisaldas uue testamendi lugusid 66 ja teksti kokku 304 lehekülge.[86] Ühtekokku pidid vallakooli õpilased seega siis selgeks õppima kolme õppeaasta jooksul 100 piibliloo pala. Lisaks piiblilugudele tuli usuõpetuse tundides õppida katekismust ja piiblisalme.

Nagu Liivimaal, nii nõuti Eestimaa vallakoolis peale selle veel 40—50 lauluraamatu lauluviisi oskamist ja nende laulude esimeste salmide peast teadmist.[87] Kehtis kord, et pastor teatas iga kooliaasta algul koolidele 15—20 uut kirikulaulu, mis tuli õpilastel kooliaasta jooksul selgeks õppida. Nendest nõuti 4 koraali laulmist kolme- ja neljahäälselt.

Seega olid nõudmised usuõpetuses ja kirikulaulus mõlema kubermangu vallakoolides väga ulatuslikud. XIX sajandi 80-ndate aastate poliitilise reaktsiooni-aegsete koolireformidega usuõpetuse korraldust ja usuõpetuse pro-

---

82 Liivimaa Lutheri usu Maakoolide õpetuse plaanid. (Riigas. Jaanuari kuul 1874. Liivimaa Ülem-Maakooli kohus. Viljandis trükitud 1877), § 14.

83 Sealsamas, § 15.

84 Koolipidamise Seadus Eestimaa Evangeliumi Luteruse usu maakoolidele. Tallinnas 1878, lk. 8, § 30.

85 (K. J. Masing), Piibli Luggud. Esimene jaggo. Tarto linnas 1842.

86 (K. J. Masing), Piibli Luggude teine jaggo. Tarto linnas 1859.

87 Koolipidamise Seadus Eestimaa Evangeliumi Luteruse usu maakoolidele. Tallinnas 1878, lk. 12—13, § 35.

gramme luteriusu rahvakoolides ei muudetud. Nagu juba märgitud, jäi usuõpetuse ja kirikulaulu õpetamise korraldamine ja järelevalve endiselt pastorite ning kihelkonna koolikonventide jt. balti-saksa kooliasutuste kompetentsi. Reformiga ühenduses 1891. aastal kehtestatud ühtsed õppekavad kõigile Baltimaade luteriusu valla- ja kihelkonnakoolidele ei muutnud ei nädalatundide arvu ega usuõpetuse ja kirikulaulu õpetamise sisu ja ulatust.[88] Samuti ei võetud tarvitusele haridusministri poolt 1895. aastal kinnitatud evangeeliumi luteriusu õpetamise programme.[89]

Sajandite vahetusel oli Baltimaade algkoolide õppekavade muutmise küsimus teravalt päevakorras, sest elu nõuetest lähtudes oli see hädavajalik. Kuid kõige ägedamalt olid muutmise vastu balti mõisnikud ja pastorid. Seetõttu ei hakatudki luteriusu rahvakoolides usuõpetuse osas kasutama Baltimaadel 1899. aasta sügisel kehtestatud nn. näidisprogramme,[90] kus usuõpetuse osa oli tunduvalt kärbitud. 1899. aasta novembris Riias toimunud nõupidamisel saavutasid mõisnikud ja pastorid otsuse, et «vallakoolides usuõpetuse asjas jäävad vanad 1874. ja 1875. a. seadused maksvaks niikauaks, kuni uued seadused antakse».[91] Mingeid «uusi seadusi» usuõpetuse õpetamiseks aga ei antud. Sellest siis tuligi, et usuõpetus oli XX sajandi algul õppeaineks, millele «meie algkoolides kõige rohkem eluõigust antakse».[92] Usuõpetuse tunnid olid peaaegu iga päev. Peale selle algas ja lõppes koolipäev palve ja jumalasõna lauludega. Täpsemalt kirjutas sellest üks kooliõpetajaid: «Ehk meie kooli-aasta küll koguni lühike on — 110 koolipäeva — peab siiski 108 piibliloo-tükki, katekismuse 5 peatükki Luteri seletustega ja piiblisalmidega ja kõige vähemalt 30 kirikulaulu pähe õppima; peale selle tulevad lapsel koolis veel mõned palved ja kiriku jumalateenistuse kord pähe õppida, ja kõige viimaks peab ta piiblilugemisega

[88] Vrd. 1874. ja 1875. aasta seadusi ja Циркуляры по Дерптскому учебному округу за 1891 г., № 10, lk. 425—427.

[89] Программа преподавания закона Божия евангелическо-лютеранского исповедания в учебных заведениях Рижского учебного округа. Циркуляры по Рижскому учебному округу за 1895 г., № 4, lk. 181—182 и приложение к № 4 Циркуляров, lk. 23—27.

[90] Примерные программы предметов, преподаваемых в начальных народных училищах Рижского учебного округа, Рига. 1899.

[91] «Olevik» 23. XI 1899, nr. 47, lk. 1072; vt. ka «Postimees» 20. XI 1899, nr. 259.

[92] «Viljandi Teataja» 14. IV 1911, nr. 28.

toime saama. See on koolivalitsuse poolt ärakinnitatud programm. Ta kurnab teiste õpeasjadega võrreldes enam kui kolmanda osa lapse tööjõust ära.»[93]

Kaasaja eesrindlikud inimesed said väga hästi aru usuõpetuse tuupimise negatiivsetest külgedest. Näiteks kirjutas üks pikemat aega koolipõllul töötanud pedagoog: «Lapsed peavad iga päeva jaoks piibli-loost ehk katekismusest mitu lehekülge pähe õppima, kui mitte laisa nime ehk nuhtlust teenida ei taha.»[94] Sellist pastorite nõudmiste järel teostatavat usuõpetuse tuupimist nimetas ta täie õigusega «vaimliseks inkvisitsiooniks». Meetodid selle läbiviimiseks olid koolis üldjoontes samasugused nagu koduski: seda teostati nii hirmutamise kui ka meelitamisega. Kooli katsumistel jagati kirikuõpetajate poolt õpilastele, kes olid käsud, palved ja piiblilood hästi pähe tuupinud ja need soravalt ette vuristanud, pildikesi ja vaimuliku sisuga raamatuid.[95] Nendes raamatutes leidusid lookesed sellest, kuidas mõni kangesti usklik ja alandlik poiss olla saanud kuulsaks ja rikkaks meheks, kuidas mõni helde härra või proua teinud vaestele jõulukinke jne. Tõeliselt kasvatusliku lastekirjanduse asemel oli seesuguse kirjanduse, nagu usuõpetusegi eesmärgiks kasvatada mõisnikele ja hallparunitele alandlikke tööorje.

Kolmeaastasele koolikursusele järgnes nn. vahekool ehk korduskool, kus lastel tuli kuni leeriajani aeg-ajalt käia kordamas usuõpetuses õpitut. Sellele järgnes leeriõpetus, mis XX sajandi algul kestis 4—6 nädalat.

Leeriõpetuse kohta kirjutab oma mälestustes Lihula rajoonist pärinev vana töömees Tõnis Braks järgmist: «Siin alles noortele inimestele press peale pandi. Ikka oma 4—6 tundi päevas, pastor katekismusega ja köster piibliluguga. Ja kus veel need moraali lugemised! Ikka see vana joru: Sul ei tohi olla silmahimu, lihahimu; ei uhkust, ahnust ega kiimalust. Sa pead alandlik ja aupaklik olema ülemate vastu, sest ülemad on jumalast seatud. Sa pead nurisemata kõik maised hädad ja ristid ära kannatama, sest siis on su palk suur taevas jne.»[96]

---

93 Jaan Iva, Õpetus algkoolis. «Teataja» 20. VIII 1905, nr. 179.
94 «Hüüdja» 6. II 1907, nr. 31.
95 «Viljandi Teataja» 14. IV 1911, nr. 28.
96 T. Braks, Põllutööliste olukorrast enne 1905. a. ülestõusu. (Mälestused.) Tallinnas 1957, lk. 26. (Mälestusi säilitatakse Eesti NSV Teaduste Akadeemia Ajaloo Instituudis.)

Kui arvestada, et koolieelses kasvatuses, algharidus-likes koolides, selle järel aga nn. vahekoolis ehk korduskoolis ja ka leeris toimus kogu aeg ainult usuõpetuse tuupimine, siis tuleb täiesti nõustuda omaaegse arvamusega, et «kuni 18 eluaastani ei kuule noor inimene millestki õppeainest nii palju kui usuõpetusest».[97]

Kuid pastorite ja parunite arvates oli ka selline kasvatus ikka veel liiga vähe religioosne. 1893. aasta novembris Liivimaa rüütelkonna poolt haridusministrile esitatud väga põhjalikus märgukirjas (72 lk.) taotleti Baltimaade rahvakoolide allutamist täielikult luteriusu kirikule ja ühtlasi koolidele kirikliku iseloomu andmist.[98] Ideaalset talurahva koolide korraldust kujutati märgukirjas sellisena, kus koolide juhtimine ja järelevalve nende üle kuuluks pastorite kompetentsi. Pastorid koostaksid vastavalt kiriku vaadetele kõigi õppeainete programmid, määraksid ametisse kooliõpetajad, inspekteeriksid koolitööd. Peamiseks õppeaineks arvati usuõpetus. Peale selle loeti küllaldaseks, kui talurahvakoolides õpetatakse peale usuõpetuse ka lugemist, kirjutamist ja aritmeetikat. Lugemist ja kirjutamist pidi õpetatama religioosse sisuga raamatute järgi. Eelmisest sisuliselt väga vähe erineva taotlusega tuli Eestimaa kindralkonsistoorium välja isegi veel 1907. aastal.[99]

Seesuguse täiesti pärisorjusaegse koolikorralduse kehtestamise taotlus oli äärmiselt reaktsiooniline samm, mille elluviimine oleks Baltimaade rahvakooli viinud senisest tasemestki tuhatuvalt tagasi. Balti-Saksa mõisnike ja pastorite selliste taotlustega ei saanud nõustuda isegi tsaarivalitsus.

Usuõpetuse tuupimise poolest ei erinenud õigeusu koolid luteriusu koolidest kuigi palju. Siin oli küll usuõpetuse programm vastavalt usu omapärale teistsugune, kuid ikkagi ulatuslik. Esimesel õppeaastal tuli lastel selgeks

---

97 «Viljandi Teataja» 14. IV 1911, nr. 28.

98 NSVL RAKA Leningradis, f. 733, nim. 171, s.-ü. 1291, lehed 428—468. (Докладная записка Лифляндского предводителя дворянства 11 ноября 1893 г. Его Сиятельству Господину Министру народного просвещения графу Делянову).

99 ENSV RAKA, f. 1187, nim. 1, s.-ü. 36, leht 20. [Мотивы Эстляндского Генерал-Суперинтендента Д. Лемма и особому его мнению по школьному вопросу].

õppida 18 palvet ja jumala kümme käsku.[100] Teisel õppeaastal õpetati piiblilugusid (kokku 48). Peale selle tuli läbi võtta mõned kirikuajaloo küsimused.[101] Kolmas õppeaasta oli pühendatud katekismuse ja jumalateenistuse õpetamisele.[102]

*

Venemaa ja ühtlasi Eesti ühiskondlik-majanduslik areng sajandi vahetusel oli viinud selleni, et rahvas vajas senisest tunduvalt rohkem teadmisi tehnika ja teaduse alalt. Tsarism ja balti mõisnikud aga, kelle käes olid rahvahariduse juhtimise võimupositsioonid, ei teinud selle vajaduse rahuldamiseks mitte midagi positiivset. Otse vastupidi: tsarism, mõisnikud ja kapitalistid püüdsid oma klassi huvides hoida töörahvast vaimupimeduses, religiooni ja ebausu kammitsais. Selle eesmärgi saavutamisel kasutatigi kiriku mõjuvõimu kooli üle, mida eespool oleme iseloomustanud. Pastorid tulid veel XX sajandi algul välja küünilise väitega, et «nendel [s. o. — lastel — *E. L.*] pole ajalugu ega maateadust tarvis õppida. Küllalt, kui nad piiblilugusid tunnevad.»[103] Neist seisukohtadest lähtudes jõutigi hoida loodusteaduse, maateaduse jt. tõelisi teadmisi andvate õppeainete õpetamist eesti rahvakoolides veel XX sajandi algul päris lapsekingades. Loodusteaduses revolutsiooni sünnitanud darvinismi õpetuse vastu astusid pastorid väga raevukalt välja. Kooliõpetajaid, kes püüdsid õpilastele tutvustada darvinismi algeid, jälitasid pastorid julmalt, kõnelemata darvinistlike teoste ärakorjamisest, Darwini õpetuse hurjutamisest kiriku kantslitest ning rahvakoosolekute kõnetoolilt.[104]

Kuid mõisnike ja tsaarivalitsuse rahvavaenulik haridus-poliitika ei suutnud hoida rahvahulki vaimupimeduse kütkes. Nad ei suutnud rahvahariduse arengut seisma panna

---

100 Примерные программы предметов, преподаваемых в начальных народных училищах Рижского учебного округа. Рига 1899, lk. 5.

101 Sealsamas, lk. 5—8.

102 Sealsamas, lk. 9.

103 «Noorte Hääl» 5. II 1955, nr. 30.

104 E. L a u l, Loodusuurijate-materialistide võitlusest religiooni ja idealismi vastu Eestis (XIX sajandi lõpust 1917. aastani), RAAE I, lk. 169—170.

ega tagasi viia. Võrreldes XIX sajandi 80-ndate aastatega tõusis XX sajandi alguseks tunduvalt rahva kirjaoskus. Kui 1881. aastal kogutud andmeil oli Eestimaa kubermangus kirjaoskajaid 40,4 protsenti, Liivimaa kubermangus veidi rohkem — 44,6 protsenti, siis 1897. aasta ülevenemaalise rahvaloenduse andmeil oli kirjaoskajate protsent Eestis 77,7.

Kuid oskus lugeda ja teatud määral ka kirjutada ei tee veel rahvast harituks. Algharidusliik kool oli sajandite vahetusel jäänud põhiliselt ikkagi ainult kirjaoskuse õpetamise kooliks, kus usuõpetuse tuupimisele osutati, nagu nägime, äärmiselt suurt tähelepanu. Sellepärast on arusaadav, et töörahva hulgad, astudes 1905.—1907. a. revolutsioonis aktiivselt välja revolutsiooniliste nõudmistega, pidasid võitlust ka kooli ja hariduse demokratiseerimise eest.[105] Bolševike poolt juhitud töörahva hulgad nõudsid revolutsiooni käigus emakeelset, tasuta ja ilmlikku kooli.

1905. aasta oktoobri lõpul, novembris ja detsembri esimestel päevadel toimusid paljudes kohtades rahvakoosolekud, kus muuhulgas võeti vastu ka revolutsioonilised otsused rahvahariduse ümberkorraldamiseks. Eestimaa kubermangus toimusid esimesed sellised rahvakoosolekud näiteks 28. oktoobril Avanduse, 1. novembril Riguldi, 5. novembril Väätsa ja Kose-Uuemõisa, 7. novembril Rae vallas. Üldse on andmeid 32 Põhja-Eesti valla kohta, kus võeti vastu revolutsioonilised otsused koolielu ümberkorraldamise kohta.[106]

Rahvakoosolekutel esitatud nõudmised ja vastuvõetud otsused käisid peamiselt õppekeele ja õppekavade kohta. Valdades toimunud koosolekutel nõuti eeskätt emakeelset õpetamist. Seejuures rõhutati, et vene keel peab jääma üheks tähtsamaks õppeaineks. Peamiseks nõudmiseks õppekavade muutmisel oli aga just usuõpetuse kui kohustusliku õppeaine väljajätmine koolist. Nii märgiti Lustivere koolimajas 19. novembril 1905. aastal toimunud rah-

---

[105] Esimesena on seda küsimust käsitlenud A. Liim. Vt. tema artikkel: Võitlus rahvahariduse demokratiseerimise eest Eestis Esimese Vene revolutsiooni perioodil. «Nõukogude Kool» 1955, nr. 12.

[106] ENSV RAKA, f. 93, nim. 1, s.-ü. 348 andmeil. A. Liim märgib oma artiklis «Nõukogude Kool» 1955, nr. 12, lk. 715, et selliseid valdu oli Põhja-Eestis 28, kuid sama allika järgi kokku arvestades tuleb neid 32. Tegelikult, nagu võib ajalehtede sõnumite jt. allikate järgi otsustada, oli selliseid valdu veelgi rohkem.

vakoosoleku otsuses: «Usuõpetus kui sundusline õpeaine tuleb koolist ära jätta; teda tuleb üksnes neile õpetada, kes seda soovivad.»[107] Õige radikaalsed olid otsused, mis ajalehe «Teataja» andmetel vastu võeti Vändra Põllumeeste Seltsi aias toimunud 2500 osavõtjaga rahvakoosoleku poolt. Mitmesuguste riiklike ümberkorralduste kõrval nõuti kiriku maade müümist, patronaadi kaotamist jm. Kooli demokratiseerimisse puutuvate taotluste hulgas seisis tähtsal kohal nõudmine, et usuõpetuse «asemel tuleb politikateadust, tervise- ja karskuseõpetust, ajalugu ja looduse-õpetust võtta».[108] Sangaste valla rahvakoosolek 25. novembril 1905. a. otsustas muuta sealsetes vallakoolides usuõpetuse vabatahtlikuks õppeaineks.[109] Usuõpetuse vabatahtlikuks õppeaineks muutmise küsimused olid päevakorras rahvakoosolekutel Kõpus, Viljandimaal, Häädemeestes Pärnumaal jm.[110] Tudulinnas Virumaal otsustati kirikulaulude tuupimine koolis katkestada ja selle asemel õpetada populaarsemaid kirikulaulude paroodiaidkupleesid.[111]

Üks kõige omapärasemaid väljaastumisi usuõpetuse õpetamise vastu toimus Eesti Aleksandrikoolis. Õpilased esitasid siin 18. novembril 1905. aastal pedagoogikanõukogule märgukirja, mille esimesed punktid käisid südametunnistuse ja sõnavabaduse kohta.[112] Nõuti, et palvustest osavõtmine ja usuõpetuse tunnid ei oleks õpilastele sundduslikud. Ühtlasi jäeti novembri lõpust alates usuõpetuse tunnid koolis ära. Usuõpetuse asemel õpetati loodusteadust.[113]

Detsembris arenes asi veelgi kaugemale. Ühel pimedal õhtul kogunesid Eesti Aleksandrikooli õpilased koolimaja ees oleva Vana-Põltsamaa mõisa väljale, tõid sinna oma piiblilugude-, katekismuse- ja lauluraamatud ning igasugust muud paberiprahti. Ühtekokku sai sellest suur hun-

---

107 «Teataja» 8. XII 1905, nr. 266.
108 «Teataja» 9. XII 1905, nr. 267.
109 A. Liim, main. artikkel, lk. 714.
110 «Teataja» 29. XI 1905, nr. 258. Eesti NSV RAKA, f. 93, nim. 1, s.-ü. 384, leht 125; Läti NSV RKA, f. 233, nim. 3, s.-ü. 3213, lehed 212, 219, 230.
111 ENSV RAKA, f. 93, nim. 1, s.-ü. 348, lk. 54.
112 H. Kruus, Eesti Aleksandrikool. Tartu 1939, lk. 290—291.
113 Liivimaa luteriusu konsistoorium — Riia õppekonna kuraatorile 2. jaan. 1906. Läti NSV RKA, f. 233, nim. 3, s.-ü. 3212, leht 253.

nik, mis pisteti põlema. Kõik see toimus meelihaarava efektiga: petrooleumiga üle valatud kuhelik lõi öises pimeduses lõõmama ja poisid laulsid selle ümber revolutsioonilisi laule, nii et õhk rõkkas.[114]

Rahvahulkade nõudmised ja soovid kooli ja kiriku alal polnud vaid üksikuteks kohtadel üleskerkinud juhuslikeks küsimusteks. Nad olid 1905. aasta rahvarevolutsiooni lahutamatuks osaks ja kajastasid eesti töötava rahva aastakümnete, osalt sajandite pikkust võitlust innustanud lootusi ja unistusi. Kuigi seejuures kooli ja eriti veel kiriku ning usuõpetuse õpetamise küsimuses ei võetud mitte igal pool vastu konkreetseid otsuseid, oli talurahva kõige revolutsioonilisem osa veendunud, et on vaja võidelda kiriku võimu ja religioosse ideoloogia vastu. See aga oli erandita tult kõigi töötavate inimeste huve kajastavaks võitlusloosungiks, mis kõlas täiel häälel ka 1905. aasta 27.—29. novembril toimunud üle-eestimaalisel rahva-asemike koosolekul Tartu ülikooli aulas. Aulakoosolekul vastu võetud otsuses nõuti mitte ainult rahvahariduse demokratiseerimist, vaid ka kiriku eraldamist riigist, usu jätmist igaühe eraasjaks, regulatiivide alusel kirikule makstavate rahaliste ja naturaalkoormiste kaotamist.[115]

Suurem osa rahvakooli õpetajatest oli demokraatlikult meelestatud ja pooldas rahvahariduse demokratiseerimist, sealhulgas ka usuõpetuse õppekavast väljajätmist või selle asendamist teiste õppeainetega. Ühtlasi olid rahvakooliõpetajad paljudes paikades mitte ainult rahvakoosolekute otsuste lihtsateks ellurakendajateks, vaid aitasid ise aktiivselt kaasa nende otsuste väljatöötamisele. Mitmed külakooliõpetajad võtsid osa nn. rahva-asemike koosolekust Tartus, kus nad läksid kaasa koosoleku revolutsioonilise tiivaga ja võtsid osa aulakoosolekust.

On märkimisväärne, et eesti rahvakooliõpetajate hulgas oli küllalt palju neid, kes nõudsid usuõpetuse kui kohustusliku õppeaine kaotamist. Räpina pastor O. Schulze teatas näiteks Liivimaa konsistooriumile, et Kahkva vallakooli õpetaja Jaan Pundberg ja Räpina vallakooli õpetaja

---

[114] H. Kruus, main. teos, lk. 292. Vt. ka J. Roos, Eesti Aleksandrikooli lõpp-päevad 1905. a. revolutsioonis. «Eesti Kirjandus» 1936, nr. 10, lk. 453.

[115] Революция 1905—1907 гг. в Эстонии. Сборник документов и материалов. Таллин 1955, стр. 359—363.

Paul Hering, samuti Räpina ministeeriumikooli õpetaja Johann Kõivsaar ja Meeksi vallakooli õpetaja Hindrik Herig olid koosolekul nõudnud usuõpetuse kaotamist.[116] Teiste hulgas on küllaltki iseloomustavaks näiteks Karaski vallakooli (Võrumaal) õpetaja A. Raigi tegevus, kes usuõpetuse tundides luges katekismuse asemel õpilastele ajalehte «Uudised».[117]

1905. aasta novembris, kui valdades toimusid kõige intensiivsemalt talurahva koosolekud, korraldati ka rida rahvakooliõpetajate maakondlikke nõupidamisi. Andmeid on Tartu-, Viljandi-, Pärnu- ja Järvamaa rahvakooliõpetajate nõupidamistest, mis kõik toimusid novembris. Peale selle toimus 18. detsembril Paides Järvamaa õpetajate nõupidamine. 29. detsembrile määratud Virumaa (Rakvere ja Kadrina kihelkonna) õpetajate nõupidamine jäi tugevneva sõjalise terrori tõttu nähtavasti pidamata.

Õpetajate nõupidamistel arutati paljusid revolutsiooni küsimusi, kuid eriti rahvahariduse küsimusi, mistõttu need küsimused arutati seal tunduvalt üksikasjalikumalt läbi kui talurahva koosolekutel. Nendes kohtades, kus rahvakoolide inspektorid ja kodanlus suutsid oma mõju tugevamalt avaldada, olid otsused suhteliselt tagasihoidlikud.[118] Näiteks Viljandis 13. novembril peetud koosolekul nõuti koolides emakeelse õppetöö kehtestamist, kõneldi õppekavade täiendamisest loodusõpetuse, tervishoiu ning ajalooga, kuid usuõpetuse õpetamise küsimus jäeti lahtiseks. Samal kuupäeval Tartus 70 kooliõpetaja osavõtul toimunud nõupidamisel leiti, et usuõpetuse õpetamine ei tohi olla sunduslik.[119] 19. novembril Viljandis toimunud koosolekul ühinesid «kõik koosolejad Viljandi maakonna kooliõpetajate ühisuseks, milline otsustas astuda ülevenemaalise kooliõpetajate ühisuse liikmeks». Nõudes alghariduse andmist omavalitsuse kätte, rõhutati vastasutatud kooliõpetajate ühisuse koosolekul ka seda, et «kool olgu kiriku ülevaatuse alt täitsa vaba».[120]

---

[116] Läti NSV RKA, f. 233, nim. 3, s.-ü. 3213, leht 219. Vrd. A. Liimi main. artiklit ajakirjas «Nõukogude Kool» 1955, nr. 12, lk. 715. Muuseas Kahkva vallakooli õpetaja nimega on juhtunud eksitus: Pundbergi asemel Pindberg.

[117] A. Liim, main. artikkel, lk. 715.

[118] Sealsamas, lk. 275.

[119] «Uudised» 22. XI 1905, nr. 90.

[120] «Uudised» 9. XII 1905, nr. 95.

Kõige revolutsioonilisemaks kujunes Paides toimunud Järvamaa kooliõpetajate nõupidamine, mis toimus üheaegselt maal areneva relvastatud võitlusega. Embra vallakooli õpetaja Perand ja mitmed teised nõudsid usuõpetuse kõrvaldamist koolide õppekavadest.[121] See ettepanek kiideti koosoleku enamuse poolt heaks. Öötla vallakooli õpetaja Ibrus kutsus üles valitsuse surve tugevnemise puhul õpetajaid relvastatud ülestõusule. Sellesama kooli õpetaja Ibruse kohta üteldi, et tema «salanud ära kiriku ja leidnud võimaliku olevat kasutada kirikuid teatrietendusteks».[122]

Rahvakooliõpetajate osavõtt eesti töörahva relvastatud väljaastumistest 1905. aasta detsembris ja usuõpetuse ning kiriku avalik eitamine näitab ühe osa eesti kooliõpetajate kõrget revolutsioonilist teadlikkust ja võitlusvaimu.

*

Tsaarivalitsus, balti-saksa mõisnikud ja kodanlus pidasid religiooni oma võimu üheks tähtsamaks ideoloogiliseks alustoeks. Kooli ja kiriku abil uimastati töörahva hulki kindla sooviga kinni mätsida klassivastuolusid, kasvatada noorsugu kehtivale riigikorrale ja valitsevatele klassidele truualamlikkuse ning ustavuse vaimus.

Kodus, koolis ja kirikus püüti sisendada inimesele kiriklik-religioosset moraali, mis kõneles sellest, et «kui austad oma ülemaid, teed tööd ja palud jumalat, siis pole sul siin maailmas häda midagi. Aga kui sa ei hooli jumala kümnest käsust ja mässid end patuvõrgu sisse, siis veab vanakuri su põrgu ja seal sulle alles tuld ja tõrva kraevahele kallatakse.»[123]

Tuupimissüsteem ja religioon nüristasid laste ja noorsoo vaimuerksust, takistasid iseseisva mõtlemise arenemist. See asjaolu aga takistas töötavaid inimesi jõudmast arusaamisele kehtivast ühiskondlikust ülekohtust ja ekspluateerimisest. Kuid kõiki inimesi, nagu eelnevast selgub, ei läinud siiski korda usulise müstika ja vaimupimeduse mülkasse vedada. XIX ja XX sajandi vahetusel lei-

---

121 A. Liim, main. artikkel, lk. 275. Vrd. Революция 1905—1907 гг. в Эстонии, lk. 333—334.

122 Sealsamas, lk. 334.

123 T. Braks, main. käsikiri, lk. 16.

dus Eestis juba küllalt ja küllalt inimesi, kes usudogmadesse ei uskunud. Nii märkis üks kooliõpetajaid: «Kahtlus on usuasjades üleüldiseks saanud.»[124]

Sellelt teadlikkuse tasemelt jõudis üks osa töötava rahva esindajaid veelgi kaugemale. 1905. aasta lõpul astusid paljud otseselt ja avalikult välja kiriku ja pastorite vastu, usuõpetuse õpetamise vastu koolis. See oli ohvreid nõudev ja sangarlik võitlus. Ja kuigi me veel suhteliselt vähe tunneme eesti rahva kiriku- ja religioonivastase võitluse üksikasju XIX ja XX sajandi vahetuse ajajärgust, austame me oma isaisade võitlust ja oleme sellele uhked. Nende ajalooline võitlus aitas kaasa südametunnistuse ja usuvabaduse kehtestamisele meie maal. Mida need vabadused tegelikult tähendavad, seda mõistame paremini nüüd, tänapäeval, kõrvutades oma tänaseid õigusi ja vabadusi minevikuga.

---

124 «Postimees» 3. VIII 1905, nr. 167.



Joonis 44. Kool ja kirik. H. Pöögelmanni tõlge ja eessõna

TÕELINE ATEIST

(EDUARD VILDE USU JA KIRIKU VASTU)

A. Nagelmaa

«Ainult see on haritlane, kes kõike oma kogutud tarkust ja teadust, oma andeid ja osavusi enese ja ligimese elukorra tõstmiseks tarvitab ja tarvitada mõistab, kes aru saab, kus ülekohus, kus õigus, kus priius, kus orjus on, mida ilmast vaja on hävitada ja mida alal hoida»[1] — nõnda kirjutas Eduard Vilde 1895. aastal, kui ta oli tutvunud teadusliku sotsialismiga ning teritanud oma kirjanikusulge, et hakata paljastama ebaõiglasest ühiskonnakorrast tulenevaid sotsiaalseid pahesid ja väärnähtusi — sealhulgas ka kirikut kui kurnamiskorra tuge ning ristiusu õpetust kui ekspluateerimist õigustavat ideoloogiat.

Nagu valdav osa meie XIX sajandil tegutsenud või tegevust alustanud kirjanikke ja kultuuritegelasi, nii pärines ka Vilde perekonnast, kus valitses jumalakartlik vaim. Oma vaimse arenemiskäigu visandis (kirjutatud 1913. aastal) seletab Vilde, et ta isa usklikkus oli rohkem «vormilik-traditsiooniline», emal «luulelise kauniduse ja armsusega seotud». Enda kohta aga ütleb ta: «Mina mõistsin ning tundsin seda kaunidust ja armsust ka, kuid vähemal määral, sest et minu hing müstikale kunagi liiga palju ulualust pole annud. Selle tõttu polnud minu religioonitunne ka iialgi iseäranis intensiivne, liiategi kirglik...»[2]

Nii oli see haljamail noorusaastail. Küpsemas koolieas aga, kui ärksavaimulises noorukis oli süttinud kirg kirjanduse ja näitekunsti vastu ning tärganud «poliitikast osavõtmise idu» — esialgu rahvustunde näol, tõusis ühtaegu ta mõttemaailma ka jumala ja usu probleem. Ning selle probleemi kergitajaks ei olnud miski muu kui tolle

[1] Ed. Vilde, Haritlased. Artikleid ja kirju. Tallinn 1957, lk. 101.
[2] Ed. Vilde, Minu vaimlise arenemise käik. Artikleid ja kirju, lk. 446.

aja kool oma formaalse usuõpetusega, mida pakuti otse «koormava liialdusega». Igav tuupimine tõi asja vastu tüdimuse ning leiguse, kaotas respekti jumalusemõiste vastu ning andis julguse hakata mõistusega õpetuse loogika kallal urgitsema. Vilde kirjutab sellest järgmist: «Minu, nagu vist paljude teiste esimene kahtlev eneseküsimine oli: Kuidas? Kui jumal see kõige vägevam olevus on, kes kõik võib, kõik teab, kõik näeb, kelle ees ajal ega ruumil piirisid pole — milleks lõi ta siis inimese, kes tema vägevuse, tarkuse ja headuse otsekohene vastand on?... Inimese «vaba tahtmise» argumendil ei või pidet olla, sest selle tahtmise kurja poole kaldumist pidi e t t e n ä g e v looja ju ka ette nägema! Võrgutava kuradi võim aga ei või jumala omast suurem olla, sest jumal kui k õ i g e vägevam pidi ju ka selle looja ning isand olema.»[3] Sellele kahtlusele lisandusid jumala kolmainuse «ülesarutamata mõistatus», Jeesuse jumalapoegsuse ja Maria neitsiduse küsimus, piiblitõdede vasturääkivused jne. Kahtlemist usudogmades süvendas veelgi loodusteadus, ning seda rohkem, et usuõpetust ja loodusteadust õpetas koolis üks ja seesama õpetaja: «mis ta eelmisel tunnil n õ n d a üles ehitas, selle kiskus ta järgmisel tunnil maha, et seda hoopis t e i s i t i üles ehitada».[4] Kõik see pani noore Vilde pead murdma, sõpradega usu ning loodusteaduse küsimusi arutama ning teaduslikust kirjandusest selgust nõutama. Nii tegigi Vilde juba koolipõlves tutvust Büchneri ateismi ning vulgaarset materialismi propageeriva teosega «Jõud ja aine» («Kraft und Stoff») ning Lessingi usu- ning kirikuvastaste vaidluskirjadega. Pisut hiljem järgnesid Renani «Jeesuse elu», mis eitab Jeesuse jumalikkust, ning Darwini ja Haeckeli loodusteaduslikud tööd. Kõige selle varal jõudis terase taibuga noor Vilde oma tõekspidamistes peagi ateismi ning loodusteadusliku materialismini. Läbitud arengutee kokkuvõttena kirjutab ta hiljem: «Nõnda loobusin — valuta ja ägeduseta, kuigi mitte ilma ajuti uuesti pealetikkuva skeptitsismita — juba nooremate aastate jooksul religioonist, et küpsemas mehe-eas oma saavutatud vabadusele ka teadusliku sotsialismi poolt teatava määrani kinnitust leida.»[5]

[3] E d. V i l d e, Minu vaimlise arenemise käik. Artikleid ja kirju, lk. 446—447.
[4] Sealsamas, lk. 447.
[5] Sealsamas, lk. 448.

Vilde loobumine usust kui mõistusevastasest õpetusest oli kompromissideta, täielik. Vabanenud usulistest eelarvamustest, loobus ta ühtlasi igasugustest usulistest kombetalitustest, nagu armulaualkäimine ja abielu kiriklik sanktsioneerimine.[6]

Vildest sai t õ e l i n e ateist, põhimõtteline usu ja kiriku vastane nii oma isiklikus elus kui kirjanikutegevuses. Ning selleks ta jäi elu lõpuni. Kui 1933. aasta eelviimasel päeval maeti ta põrm Metsakalmistu pühitsemata mulda, siis toimus ka see ilma jumalasõna ning kirikulauluta. Ja nagu räägib tolleaegne ajakirjandus, oli see esimene suurem ilmlik matus.[7]

Astudes läinud sajandi 80-ndate aastate algul eesti kirjanduspõllule, hakkas 18-aastane Vilde juba esimestest ridadest peale puudutama arvustavalt elunähtusi, mis olid vastuolus tema ratsionalistliku elukäsitlusega ning demokraatliku mõtteviisiga (näit. feodalismi igandite kriitika jutustuses «Musta mantliga mees», kirjut. 1883). Sedamööda, kuidas kasvasid kirjaniku elukogemused, kuidas teritus ta pilk sotsiaalse ebavõrdsuse nägemiseks ning kinnitusid ta demokraatlikud vaated, süvenes ka arvustav tendents tema loomingus. 90-ndate aastate algul ilmus Vilde sulest juba terve rida teoseid, milles ta paljastab kapitalistlikus ühiskonnas valitsevat rahavõimu ning selle sünnitatud pahesid («Kippari unerohi», «Karikas kihvti» jt. jutustused).

Nendest aastatest pärineb ka teos, milles Vilde esmakordselt võtab otsese kriitikatule alla pastorite sõnad ja teod — jutustus «J õ u i u m e e s» (1893). Kujutades, kuidas sakslasest hingekarjane Brave sõitleb vaest lesknaist, kes ei suuda maksta mehe matmise eest, näitab Vilde, et see ligimesearmastuse kuulutaja pole rohkem ega vähem kui paadunud silmakirjateener ja mammona-ori. «Mis

---

6 Juba Vilde esimene abielu, sõlmitud sakslanna Antonie Gronauga 1890. aastal Berliinis, oli olnud kodanlik. 1905. aastal abiellus Vilde oma aatekaaslase Linda Jürmanniga. Kuna tsaristlikul Venemaal tsiviilabielusid ei sõlmitud, siis kinnitasid nad oma abieluühenduse loodetava järelpõlve huvides lihtsalt notariaalse lepinguga. Selline abiellumine oli tolle aja tingimustes küllaltki suurt meelekindlust nõudev samm, sest kui purutagurliku seaduse silmis oli see ühendus lihtsalt kehtetu, siis usulistest eelarvamustest läbivettinud ning silmakirjatseva väikekodanliku seltskonna meelest lausa kõlvatus.

7 Esimene suurem ilmlik matusetalitus. «Uudisleht» nr. 217, 30. XII 1933.

mina ei voi, seda mina ei voi,» kordab pastor Brave vaesele hädalisele ning pakub talle inimliku abi asemel üksnes külma ning võltsi pühakirjaõpetust: vaesus on jumala karistus pattude pärast, sest mees ei käinud küllalt tihti armulaual (s. t. pastorile maksmas) ega olnud naine ise nooruses küllalt vooruslik. Oma egoismi ning ükskõiksuse vaese häda vastu aga peidab Brave osavalt jesuiitliku piiblimoraali taha, seletades: «kui jumal kedagi karistab, siis ei pea seda teine inimene püüdma takistada, kõige vähem jumala enda sulane... Minu kohus on sind tröösti tida, see on kõik, mis mina voin.»[8]

Jumalasulase Brave rahaahnust, südametust ja silmakirjalikkust paljastades on Vilde selgesti näidanud oma lepitamatut vaenu pastorite ja nende võltsi usumoraali vastu.

Kuid ühtlasi ilmneb jutustusest, et Vilde ei ole suutnud siin veel täie sügavusega näha ega mõista, millest on tingitud vaesus, millest pastori vaenulikkus, milleks usuvaled ta suus.[9]

Alles tutvumine marksismiga õpetab Vildet sügavamalt nägema elu ning mõistma, et ühiskondlikud vastuolud, sotsiaalne ebavõrdsus ning teised pahed tulenevad ebaõiglasest, ekspluateerimisel rajanevast ühiskonnakorrast. Romaanist «Külmale maale» peale (1896) näemegi, et Vilde mitte ainult ei paljasta elus esinevaid väärnähtusi, vaid püüab seletada ka nende sügavamaid põhjusi — et oma teoste elamusliku kujundikõne kaudu õpetada lugejaidki elu õigesti nägema ja mõistma.

Sajandeid olid valitsevad klassid sisendanud rahvale, et vaesus, viletsus ja hädad on laiskusest ja rumalusest. Seda õpetust olid omakorda «põhjendanud» hingekarjased — vaesus, viletsus ja hädad on jumala karistus inimese enda pattude eest, seda peab alandlikul meelel kandma. Veel möödunud sajandi lõpul oli üsna levinud arvamine, et kuritegevus ja teised sotsiaalsed pahed tulevad jumalakartmatusest, inimeste isiklikust ebamoraalsusest. Seetõttu mõjus uudselt ning julgelt, kui Ed. Vilde romaanis «Külmale maale» näitas ja selgitas külakehvikute raske elusaatuse najal, et kuritegevuse peapõhjuseks on

[8] Ed. Vilde, Jõulumees. Jutustused I. Tallinn 1952, lk. 227.

[9] Vilde lahendab kogu loo lihtsalt sellega, et viib vaese lesknaise kokku rikka ning heasüdamliku mehega ja laseb neil ahnet ning südametut pastorit «karistada» valerahaga.

inimeste raske majanduslik olukord, et vaesus ja viletsus on kehtiva kurnamiskorra sünnitatud.

Vilde näitab, et laiskusest ja jumala karistusest kui vaesuse ja teiste hädade põhjustest räägivad üksnes need, kes ise seisavad elus peremehe- ja isandapositsioonil; räägivad pastor, koolmeister, hallparun, kes on väljas oma vara kasvatamise ja võimu kindlustamise eest ning kes ei mõtlegi aidata rahvast tema hädas ja viletsuses. Samuti osutab Vilde, et kogu nende õpetus ja moraal voolab ühest ja samast allikast — ristiusu õpetusest, ning kõigil neil õpetustel on üks ja seesama eesmärk — õigustada ning kaitsta kehtivat korda. Nõnda seletab pastor Frick kui kehtiva korra truu tugi kunagi, et «meie maal on, tänu riigivalitsusele ja jumalale, tööd ja leiba kõigile, kes aga viitsivad käsi ja jalgu liigutada ega unusta kirikus käimast taevaisa abi ja õnnistust palumas».[10] Pastorile sekundeerib «rahvavalgustaja» Aleksander Toots: «Nälga pole meie isamaal veel keegi surnud. Puudust on ainult neil, kes tööd ei viitsi teha...»[11] Ja tehes pähe «rahvaelu põhjani tundja» näo, loeb ta oma ajalehekirjutustes üles kõikmõeldavad põhjused, «millest kõik majanduslikud ja ühiskondlikud pahed võrsusid, nõnda kui: laiskus, hooletus, jumalakartmatus, liialine riideuhkus, liigsöömine ja liigjoomine, ilmalust ja lõbuhaigus».[12] Et külas kasvab tööpuudus, et vähene ning vilets teenistus suudab kehvikuid vaevalt hinges hoida, seda koolmeister ei näe ega tahagi näha. Tema kui kristlik aatemees on mures üksnes rahva elukommete languse pärast, mis tulevat puha sellest, et «kristlik kartus jumala ja seaduse ees on loiuks ning leigeks jäänud».[13] Veelgi agaram jumalakartuse ja seaduseaustuse õpetaja on hallparunist vallavanem ning palvetunnipidaja Virgu Andres. Täis jumalasõna püha viha ja seadusetähe valjust sõitleb ta põrgutule ja «külmale maale» ähvardustega «ilmalapsi» ja «põrguorje», et neid vaeseid patust pöörata. Kuid hoopiski mitte sellepärast, et Virgu peremees tunneks nii palavat osavõtmist ligimese saatusest, vaid et ta nagu teisedki «ausad inimesed», «kellele taevane isa maapealist vara on jaganud, öösiti enam magada ei saa mure pärast, et pimedusjüngrid neilt

10 Ed. Vilde, Külmale maale/Raudsed käed. Tallinn 1954, lk. 111.
11 Sealsamas, lk. 33.
12 Sealsamas, lk. 106.
13 Sealsamas, lk. 32.

kõik võtavad ning oma lihahimude täiteks enestele viivad».[14]

Ei pastor, papimeelne koolmeister ega kulakust vallavanem ei mõelnudki hakata kaotama külas valitseva viletsuse



Joonis 45. Evald Okka illustratsioon Eduard Vilde romaanile «Külmale maale»

ja pahede peapõhjust — vaesust. See kapitalistliku küla kolmainus luges üksnes võltsi pühakirjamoraali, et õigustada ja kaitsta oma «jumala õnnistust» — eraomandust — ning sundida vaeseid ja hädalisi rahul olema oma saatusega ning usinalt orjama.

[14] Ed. Vilde, Külmale maale / Raudsed käed. Tallinna 1954, lk. 74.

Romaani «Külmale maale» üks peamisi väärtusi ongi selles, et siin paljastatakse eluliste tegelaskujude ja situatsioonide kaudu usumeeste silmakirjalikkust, näidatakse, kui teravalt üksteisele vastukäivad on nende sõnad ja teod, kui võlts on nende poolt kuulutatav ristiusu õpetus ning moraal. Nii näiteks õpetab pastor Frick vaesele saunikule abi ja õnnistuse palumist jumalalt, ise aga võtab vaeselt viimase veeringu ega pole sellegagi veel rahul — sest ta on «raha-asjus väga korda armastav mees». Usuvend Virgu Andres jälle on oma palvesõnades otse vagadus ja pühadus ise, aina valab pisaraid maailma pattude pärast, kuid oma südames on seesama Andres kalk ning õel inimene, täis vaenu vaeste vastu. Nagu kirjanik ütleb: «Ta ei mõistnud mitte ainult palvetada, vaid ka rehkendada.»[15] Ja Virgu Andres rehkendabki: kuidas vaene muidu elanuks saab, kui ei varasta — vaese juurde tuleb minna vargust otsima. Või jälle: mis kasu on pidada saunikuperet, kust pole töökäsi võtta — välja tema saunast. Virgu Andres tahab «inimestele näidata, kui püha mees ta on ja kui kange on ta usk»,[16] ning ta vannub ära oma lihase tütre, kihutab ta välja oma «Jehoovale pühendatud» kojast, kuna see julges armastada vaest, häda sunnil kuritöö teele sattunud saunikut.

Sellise kujukuse, veenvuse ja kirega polnud enne Vildet veel ükski eesti kirjanik paljastanud usumeeste kasuahnust, enesearmastust ning südamekalkust ega ka nii selgelt näidanud, et nende poolt kuulutatav ristiusu õpetus on võlts, on kurnamiskorda õigustav ning kaitsev õpetus. Ja kui Vilde romaani lõpul laseb puhkeda äikesemöllul ning välgulöögist põlema süttida iidsel kivihoonel ja kirikul kui kapitalistliku korra sümbolitel, siis võib sellest välja lugeda vaid üht — ta kuulutab kadu kurnamiskorrale ja ka selle ideoloogiale, ristiusule.

Samal ajal nägi Vilde ka seda, kui sügavale rahva teadvusse oli tunginud siiski usumürk ning millist kahju see tõi inimestele nende igapäevases elus ning kogu ühiskonna arengule. Vaesusse surutud ning vaimupimedusse jäetud inimesed olid haaranud kinni usust kui ainsast päästvast õlekõrrest, sest usk üksnes ei ähvardanud jumala karistuse ja põrguhauaga, vaid tõotas ka jumala abi ja taevast

[15] Ed. Vilde, Külmale maale / Raudsed käed. Tallinn 1954, lk. 37.
[16] Sealsamas, lk. 150.

paradiisi. Et usk taevase isa heldusse ja abisse on tühi enesepete, seda tuli rahvale kannatlikult selgitada ning sellest ideesuunitlusest ongi kantud Vilde järgmine jutustus «Ma tulen taevast ülevalt» (1896). Kujutades harda jõuluõhtu meeleolu tagapõhjal popsipere traagilist hukkumist, osutab Vilde, et maast-madalast inimestesse sisendatud usk Jeesusesse Kristusesse, «kes tahab aita hädalist», on kasutu, ilustatud vale. Ei tule keegi «taevast ülevalt» aitama vaest saunarahvast, päästma nende haiget ema surmast, hoidma ära omapead jäänud lapse hukkumist tules; ei tule sellepärast, et seda taevast abimeest polegi olemas.

Et mõista seda suurt silmiselgitavat ning vaimuvalgustavat tähtsust, mis oli Vilde esimestel kiriku ning üldse religiooni vastu suunatud teostel, tuleb märkida, et kirikuvastased esinemised trükisõnas olid tollal veel võrdlemisi harvadeks progressiivse mõtte avaldusteks. Pealegi piirdusid need esinemised enamasti ainult väärnähtuste arvustamisega kirikumeeste elus ja tegevuses. Vilde aga tungis oma teostes nähtuste olemusse, eitas kirikut ja usku üldse. Alles sajandivahetusel, kui materialistlik maailmakäsitlus hakkas intelligentsi hulgas üha rohkem pinda võitma ning marksistlikud ideed leidma teed edumeelsete haritlaste teadvusse, sagenesid ja süvenesid ka kiriku- ja usuvastased väljaastumised; usumeeste variserliku elu ning vaimupimestava tegevuse kriitika sai kirjanduses kindla koha (E. Särgava, hiljem A. H. Tammsaare). Suure töö materialistliku mõtte levitamisel ning usutõdede kummutamisel tegi ära rühm Tartu progressiivseid haritlasi (eesotsas arstiteaduse üliõpilaste R. Aavakivi ja A. Alveriga), kes andsid välja kirjanduslik-teaduslikku albumit «Lõbu ja Teadus» ning ajakirja «Rahva Lõbu-leht».

Ka Ed. Vilde oli selle ringkonnaga lähedalt seotud. «Lõbu ja Teaduse» esimeses andes (1898) ilmus temalt jutustus «Astla vastu», milles ta astub välja naisõigusluse kaitseks ning piitsutab kodanliku seltskonna, eriti aga pastorite tagurlikku vaimu ning kitsarinnalist ja silmakirjalikku moraali. Jutustuses on toodud lugeja kohtu ette terve pesakond mustakuuemehi — isa, poeg ja lell, ning näidatud, kuidas isiklik heaolu ja seltskondlik positsioon on neile ülem ligimesearmastusest, aususest ja õiglusest. Kõige alatuma ning valelikumana nendest on kuju-

tatud lelle Johannes Langet, kes, õline lahkusenaeratus näol ning rahapung näpus, läheb oma «noorpõlvepattu kahetsema», see tähendab, oma au ning perekonnaõnne püstihoidmiseks sulgema rahapaberitega naise suud, kelle ta aastate eest oli tõuganud häbisse ning alandusse. Sellele jämedatoimselt silmakirjalikule ning valelikule elumõnude nautijale näib esimesel pilgul olevat otse täielikuks vastandiks ta vend Gotthold Lange, kes on valitsejalikult range nii iseenese kui teiste suhtes. Kirjanik osutab, et «ta oli korralik ja ustav igas asjaajamises, kindel sõnapidamises, eeskujulik oma koduse ja välise elu ning oma kommete poolest», et ta kõigele sellele «pani krooni pähe oma heategevusega, mis tema populaarsuse alles laiali laotaski».[17] Gotthold Lange asjad olid alati korras. Keegi ei võinud tema peale näpuga näidata — sest ta o s k a s hoolitseda oma asjade eest. Kuid just selle «hoolitsemise» kaudu paljastabki kirjanik temas kitsarinnalise filistri ning alatu variseri. Kui Gotthold Lange kuuleb, et tema pastorikandidaadist poeg kavatseb abielluda alamast seisusest neiuga, kes pealegi vallaslapsena üles kasvanud, ei taha ta oma «kristliku ning isaliku südame» tõttu hakata loomulikult mitte poega keelama. Ta tahab üksnes poja kavatsust arvustada — «kristlikust ning kombelisest seisukohast». «Unustades», et poja mõrsja on ta oma venna «noorpõlvepatust» sündinud, mõistab ta poja kavatsuse hukka otse jesuiitliku pühakirjamoraaliga: «Sa tahad üht kombeliselt langenud inimest, kelle peale kõige vägevam karistaja häbinuhtluse on pannud, selle karistuse alt päästa, teda ülendada, au ja uhkuse sisse tagasi tõsta. Sa tahad jumala tahtmist lihtsalt nurja ajada.»[18]

Veel teinegi «kristlik» vastuargument on Gotthold Langel. Poja väljavalitu pole ainult madalat ja «patust» päritolu, vaid ta on ka «vastalise» mõtteviisiga; ta on «ateisti ja sotsialisti», arst Vallgreni kasvandik, i s e s e i s v a l t mõtlev ja teotsev naine. Seesugused inimesed on aga usumeeste silmis, liiatigi obskurant Lange silmis vihatud «põrguvürsti teenrid»; seda enam vihatavad, et nende arv üha kasvab, et nad tallavad jalge alla jumalikud seadused ja kristlikud kombed, et nad tunnistavad aastasadu ning aastatuhandeid püsinud pühakirjatõed valeks, kõik

[17] E d. V i l d e, Astla vastu. Jutustused III. Tallinn 1953, lk. 46.
[18] Sealsamas, lk. 59.

pühadused tühisteks. Ja nii kujunebki isa Lange lõpp-argumendiks, et abielu seesuguse neiuga tooks ainult kahju kirikule ja vaimulikule seisusele, sest «kui me oma seisust kahjustame, siis kahjustame ka oma taevaliku peremehe asja, mille maisteks ajajateks ta meid on nimetanud».[19]

Et pojal olid nendele inimvihkamist külvavatele pühakirjaõpetustele vastu seada ligimesearmastust kuulutavad õpetused, et poeg jäi oma esialgse otsuse juurde, siis asub «aus ning õiglane» Gotthold Lange «arvustama» tema kavatsusi tegudega, mis on kõike muud kui kristlikud. Ta kihutab poja vastu üles sugulased ja seltskonna, laseb lendu demagoogilise kuulduse, et ta häbi pärast peab oma kohalt lahkuma — et aga s u n d i d a poega loobuma abielust, mille tegelik «jumalavastasus», nagu kirjanik näitab, seisis lihtsalt selles, et see ähvardas heita varju Gotthold Lange aule ja kuulsusele kitsarinnalise aadelliku ja kodanliku seltskonna silmis, kõigutada ta vürstlikku positsiooni.

Kolmest Langest kõige «kristlikum» on pastorikandidaat Ludvig Lange, kuid ka tema ei leia armu kirjaniku silmis ega sule all. Noor hingekarjane mõistab hukka nii lelle moraalituse kui isa jesuiitlikkuse, ta tahab olla tõeline kristlane, armastada ligimest kui iseennast ning abielluda oma südamehääle järgi. Ent seda «jumalavastast» meelt jätkub noorel Langel üksnes niikauaks, kuni teda hakkab ähvardama seltskonnast väljatõukamine ning soojast pastorikohast ilmajätmine. Nagu kirjanik näitab, ei kõhkle ta kaua, et vahetada oma «sügav» armastus ja «kristlik» õiglustunne seltskonna soosingu ja tulusa ameti vastu.

Silmakirjalikke ning variserlikke inimesi on Vilde hukka mõistnud, pastoreid aga eriti valjult, sest just nende sõnade ja tegude vahel haigutab kõige sügavam kuristik. Seda võisime näha juba pastorite Brave, Fricki ja Langede juures, veelgi drastilisema pildi aga saame jutustusest «N e n d e p o e g» (1904). Sooniste Mihkli pastorist poeg peab kirikus vägeva jutluse laste armastusest vanemate vastu. Iseäranis hurjutab ta neid, kes parema hariduse või jõukama järje juurde jõudes on hakanud näitama vanematele austuse ja tänu asemel uhkust ning halvakspanu. Aga kui veidi hiljem astuvad ta katuse alla ootama-

[19] Ed. V i l d e, Astla vastu. Jutustused III. Tallinn 1953, lk. 87.

tute külalistena tema enda vanemad — lihtsad taluinimesed, siis pole pastorihärral, veel vähem tema siidis kahiseval proual vanematearmastusest enam jälgegi järel. Vanakesed tõugatakse teenijatetuppa, lastakse neil kannatada tühja kõhtu ning saadetakse lõpuks vastu ööd koju tagasi, sest pastorihärral pole nende jaoks aega — pastorihärrale on von Rothid, von Eckbrechtid ja dr. Flemming külla tulnud.

Käesoleva sajandi algusaastad tõid Vilde loomingusse uue ideelis-kunstilise täienemise. Rahva rahulolematusemeeleolude kasvamine 1905. aasta revolutsiooniks sütitas ka kirjanikku, avas ta pilgule uusi ühiskondlik-poliitilisi probleeme ning andis ta sulele uut teravust. Ühes sellega laienes ja teravnes ka tema võitlus kiriku ja religiooni vastu. Senisele pastorite omakasu ja silmakirjalikkuse piitsutamisele ning nende kuulutatud õpetuse ja moraali valelikkuse ning inimvaenulikkuse paljastamisele lisandus pastorite kui balti mõisnike käsilaste, kiriku kui kehtiva riigikorra ja juba ka kodanluse ja kapitalivõimu o t s e s e toetaja paljastamine.

Kiriku reaktsiooniline osa kurnamisele rajatud ühiskonnas on alati tulnud kõige selgemalt esile päevil, millal rahvas on astunud välja oma rõhujate vastu. Nii oli see ka 1858. aasta talurahvarahutuste ajal, millest Vilde ühe dramaatilisema episoodi on jäädvustanud oma ajaloolises romaanis «M a h t r a s õ d a» (1902). Teiste ajalooliste isikute hulgas on selles kujutatud ka Juuru pastorit Bergi ning paljastatud teda kui tüüpilist mõisnike huvide eest seisjat. Vilde näitab, et rahvasõbralikkus pastor Bergi mõnusal Martin Lutheri näol on üksnes silmakirjaks, lihtsameelsete petmiseks. Vesteldes Lääne-Euroopast tulnud demokraatlikult meelestatud Juliette Marchand'iga, püüab ta end näidata küll kõigiti uuendusmeelse mehena, ent samas ülistab ta talurahva paljaksriisumise seadust, et see olevat «üksainus suur ja hiilgav näide Eestimaa rüütelkonna ohvrimeelest».[20] Samuti tahab ta talupoegade silmis olla nende «tõsine sõber» ning «isalik nõuandja». Ja ta annabki nõu: kuulata oma mõisavanemate sõna, orjata vana seaduse järgi edasi, mitte vastu hakata («Teile ei taheta midagi undrehti teha, aga teil on nõu vastu hakata»). Ent sedasorti nõuandeid talupojad juba tundsid.

[20] E d. V i l d e, Mahtra sõda. Tallinn 1955, lk. 139.



Joonis 46. Ajakiri «Kaak», 1906, nr. 3

Nad nägid, et pastor Berg oli «saks nagu iga teinegi ja mõisnik nagu iga teinegi... Õiguse asemel andis see mees neile odavaid noomitusi, kergenduste asemel kuulutas ta neile orjuse edasikestmist.»[21] Oma pärispalge aga paljastab pastor Berg lõplikult Mahtra väljal. Õnnistades sisse rahva kallal toimepandavat veretööd, kuulutab ta kõige ehtsamat rõhujate kaitsmise ning nende kuritööde õigustamise õpetust: «kes ülematele vastu hakkab, hakkab jumalale vastu, aga jumal ei lase enesele mitte vastu hakata — ta nuhtleb!»[22] See nuhtlus olevatki nüüd süüdlastel käes.

Ka Anija meestele Tallinnas Vene turul korraldatud veresaunas oli mustakuuemees agaralt ametis, jagades peksupausidel nuheldavatele «jumala-armu», et juhatada neile teed teise, paremasse ilma.[23]

Eriti selgesti ning laialdaselt paljastus kiriku häbiväärne osa kehtiva korra kaitsmisel 1905. aasta revolutsiooni ajal, millal mitmed hingekarjased esinesid aktiivsete kaasaaitajatena karistussalkade tegevusele. Vilde, kes neil aastail võitles tõelise kirjaniku-revolutsionäärina rahva huvide eest, ei säästnud oma vahedasõnalist satiirirooska, et nuhelda ja häbimärgistada neid, kes olid rahvale ülekohut ja vägivalda toonud ning kurja kaitsnud. Oma poliitilise pilkeajakirja «K a a k» (1906) programm-

21 E d. V i l d e, Mahtra sõda. Tallinn 1955, lk. 273.
22 Sealsamas, lk. 416.
23 E d. V i l d e, Kui Anija mehed Tallinnas käisid. Tallinn 1955, lk. 125.

luuletuses seab ta balti parunite ja teiste mustasajaliste kõrvale kurjategijate häbiposti ka

«...musta mantli mehed,
Kapitali kuulsad kaitsjad,
Kodanluse kiidukõrid
Kantslikoja kõrguselta.
Need, kes «tõde» kuulutades
Valevälja väetavad,
Need, kes «armu» õpetades
Hirmusõnu sülitavad.
Need, kes kehvust kiiteledes
Ise küllal kükitavad,
Need, kes orja paradiisi
Pilvepiirte pimedikku
Suutumaks on ära peitnud,
Aga enda õndsust juba
Maa peal maialt maitselevad...»[24]

Nendes värsiridades on Vilde selgesõnaliselt paljastanud pastorite, kiriku ja religiooni osa kurnamisel rajanevas ühiskonnas.

Konkreetsetest elufaktidest lähtudes on Vilde saatnud mitmeid satiiripomme pastorite pihta. Üks tuntumaid on «Hoolas hingekarjane» («Kaak» nr. 2) Rapla pastorist Girgensohnist, kes oma koguduse tallekeste teise ilma saatmiseks valinud ise koha oma akna alla. Seesuguse vaga viha ja julmuse häbimärgistamiseks laseb irooniline Vilde pastoril endal seletada: «Kui hingekarjane pean ma ometi järele valvama, et nende äraneetute hinged ihust lahkudes põrgusse läheksid. Muidu võiks juhtuda, et mõni neist taevasse tikub, sest ega mässajaid või uskuda!»[25] Tabavalt annab pastoritele pihta ka satiir «Vaga Masingi «Õpetuse Sanad»», milles Rakvere pastori manitsusjutlust parodeerides on piitsutatud mõisnike ülekohut ning pastorite ahnust. Näiteks: «Kui mõisnik su nahka nülib, siis kaapa ta kintsu ja täna teda vaevanägemise eest!» Või jälle: «Sa ära ihalda mitte mõisa- ega kirikumaad, vaid anna o m a maa, kui sul seda on, saksale ja pastorile, ja kui sul seda pole, siis orja neid truuduse pärast palgata!» Ning lõpuks: «Kui sinu hinge-

[24] Ed. Vilde, Kaak. Jutustused II, Tallinn 1952, lk. 427.
[25] Ed. Vilde, Hoolas hingekarjane. Jutustused II, lk. 497.

karjane sind pahandab, siis ära mõtle mitte koti peale,[26] või kui sa koti peale mõtled, siis mõtle r a h a koti peale ja määra selle sisu sellele, kes su patuse hinge pärast nii rasket tööd teeb!»[27]

Suure kunstilise mõjuvuse ning vihkamiskirega on Vilde paljastanud pastorite nurjatut tegevust 1905. aasta revolutsiooni mahasurumisel jutustuses «S e a d u s e m e e s» (kirjut. 1906, ilm. 1910), mis oma dramaatilise arenduse ning revolutsioonilieeki õhutava ideesuunitlusega on saanud üldtuntuks. Rahva kallal toimepandava verise arveteõiendamise korraldajate hulgas on siin näidatud hingekarjast, kelle kivist südant ei liiguta ei silmaga nähtav ülekohus ega süütute inimeste palved. Kui surmamõistetute omaksed on asjatult palunud õigust ja halastust ilmlikelt valitsejatelt — parunilt ja tsaariohvitserilt, ning pöörduvad viimases lootuses oma hingekarjase poole, kuulutab «see püha maakler», nagu Vilde teda nimetab: «Mitte teie ihude jaoks pole ma siin, vaid teie hingede jaoks! Teie patuste ihude üle otsustab ilmlik õigus, minu ülesandeks on muretseda teie vaeste eksinud hingekeste eest.»[28] See jäist inimvaenulikkust õhkuv õpetus ei vaja kommentaare. Võib vaid lisada, et seda jesuiitlikku pühakirjafraasi on «armu ja armastuse apostlid» kasutanud ikka, kui on vaja oma käsi verest ning ülekohtust puhtaks pesta.

Pastorite rahvavastase tegevuse elavnemine 1905. a. revolutsiooni järgseil aastail oli üldine. Kasutades kehtestatud surveolukorda, ruttasid nad koos mõisnike ja kodanluse ninameestega kindlustama oma poliitilisi ja majanduslikke positsioone. Ühtaegu hakkasid nad tugevdama võitlust progressiivsete ideede, loodusteaduse ja üldse ilmliku hariduse kui «kurja mässumeele» allika vastu.

Kirikumeeste obskurantlikku sõdimist tõelise vaimuvalguse vastu on Vilde pilganud satiiris «R e a a l p o l i i t i l i n e e p i s t e l» (1909). Lähtudes jälle elust võetud faktidest, hurjutab ta parodeerivas nõmedusjutluse vormis üht Saaremaa pastorit, kes lasknud teda kritiseerivad ajalehed kirikumõisasse tulnud postikotist ära võtta, järgmiselt:

---

[26] On mõeldud vihatud pastorite kottiajamist 1905. a. revolutsiooni ajal.

[27] E d. V i l d e, Vaga Masingi «Õpetuse Sanad». Jutustused II, lk. 491—492.

[28] E d. V i l d e, Seadusemees. Jutustused III, lk. 339.

«Kogudusel ei ole midagi kritiseerida, tal on ainult neelata, mis talle jagatakse ja peale pannakse.»[29] Kriitika-õigus, ka kirjanduse ja teaduse üle, on üksnes vaimulikul mehel kui koguduse ainsal «tõsisel haritlasel ja õpetlasel». Järgnevalt pilkabki ta Vändra pastorit, kuidas see kooliõpetajate ees oli L. Tolstoi loomingut kõigiti maha teinud. «Ma kahetsen ainult,» ironiseerib Vilde, «et pastorihärra Tolstoi kõrval mitte veel hulgakaupa teisi kirjanduslikke idioote ei nimetanud, kes usu- ja mõtteteaduslikkudes küsimustes veel palju jämedamaid rumalusi ilmasse on saatnud...»[30] Samas nöökab Vilde ka Võru pastorit, kes noominud koolmeistreid, «miks nad lastele katekismusest liig vähe teadust õpetavad, seda enam aga ebausuraamatutest, mis liiki... ilmalikud kooliraamatud langevad, kõiksugu tühja-tähja ning kurja mässumeelt».[31] Halliste kirikhärra jälle saab sarjata, et ta oma uueaasta jutluses põhjanud loodusteadlasi, «kes mõtelda tahavad ilma Maarjamaa pastorite käest pead laenamata, kes... asju mõistusega püüavad ära seletada, milledest ainult ilma mõistuseta aru võib saada».[32]

Kuidas kirikumeestest «õpetlased» teadust teevad, nimelt «ajalooteadust», seda pilkab Vilde oma klassikaliselt vaimukas satiiris «Dunkelmannide suguvõsa» (1910). Saades ainet pastorite M. Lipu ja V. Reimani algatatud eesti kuulsate meeste elulugude uurimise aktsioonist, naeruvääristab Vilde seda kui püüdu tõsta «ajalootaevasse» kõiki, «kes on pääsenud jumala abiga omast jõust ligimeste õlul paksema punga juurde».[33] Samas esitab ta omaltki poolt ühe ajaloouurimuse — «Dunkelmannide suguvõsa», milles paljastab üldse reaktsioonilist kodanlust, kes on võrsunud mõisa käsilastest ning kogunud oma vara rahva petmise ning kurnamisega. Ühtlasi osutab Vilde, et kõigi oma nurjatuste juures on Dunkelmannid «jumalakartuse ja vagaduse poolest olnud ikka eeskujulikud. Iga pühapäev käivad kirikus, mitu korda aastas armulaual...»[34] Dunkelmannide vaimupõlluväetamise tööst märgitakse satiiris, et üks hingekarjane kirju-

29 Ed. Vilde, Reaalpoliitiline epistel. Jutustused II, lk. 395.
30 Sealsamas.
31 Sealsamas, lk. 396.
32 Sealsamas.
33 Ed. Vilde, Dunkelmannide suguvõsa. Jutustused II, lk. 414
34 Sealsamas, lk. 417.

tanud sügavamõttelise raamatu sellest, «kuidas talupoj kes ei maksa korralikult kirikumakse, paratamatult põrgu lähevad», paar köstriisandat jälle sepitsenud hingekosutavaid palveraamatuid.

Krooni Dunkelmannide pähe paneb Vilde nende vapiga, mille kujutusse on teravmeelselt kokku võetud kogu eesti reaktsioonilise kodanluse olemus: «süsimustal väljal näeme lahtilöödud Piiblit, sellel suurt kuldset kukrut, mille ümber, ristamisi püsti, on seatud kepid, vitsad ja nuudid; üleval läigib raudne rüütlikübar, millest välja löövad usu ja isamaa-armastuse leegid». Vapi äärel aga on juhtsõnad, nagu «Armasta ennast ise, siis armastab sind Jumal».[35]

Kõige ulatuslikumalt ning põhjalikumalt on Vilde käsitlenud religiooni küsimusi romaanis «Prohvet Maltsvet» (1908), mille ajalooliseks põhjaks on möödunud sajandi 50.—60. aastail Põhja-Eestis arenenud maltsveti usuliikumine ning sellega kaasnenud väljarändamine. Lähtudes ühiskondliku elu nähtuste materialistlikust mõistmisest, analüüsib Vilde oma romaanis üsna üksikasjalikult maltsvetluse tekkimist ja olemust ning näitab, et igasuguse usuliikumise juured peituvad inimeste materiaalse elu mullas, saavad oma alguse rahva väljapääsmatult raskest sotsiaal-majanduslikust olukorrast ekspluataatorlikus ühiskonnas, kusjuures rahva vaimupimedus, samuti kehtiva korra sünnitatud, on selle arengule kõigiti soodsaks atmosfääriks. Kõiki neid asjaolusid ja tingimusi on Vilde käsitlenud romaani kolmandas peatükis tugeva loogika ning kujuka sõnaga publitsistina, et hiljem esitada seda ilukirjanduslikus arenduses ajalooliste ja mõttekujutuslike tegelaste ning sündmuste kaudu haarava ning veenva kunstitõena. Vilde näitab, kuidas rahvas vaevles möödunud sajandi keskel ränga teo-orjuse ikke all. «Ta pidi viimase kui ihujõu kokku võtma, et mõisa nõudeid täita, ja see, mis talle enesele järele jäi, oli aganane leib ning hall mure.»[36] Sest niipea, kui mõisnik märkas, et talupoeg hakkab varaliselt kosuma, pani ta temale kohe uued koormised peale. Talupoeg «võis teha, mida mõistis ja suutis — edasi ta ei saanud, haljamale oksale ta ei jõudnud». Sellises väljapääsmatus olukorras on ro-

---

[35] Ed. Vilde, Dunkelmannide suguvõsa. Jutustused II, lk. 422.
[36] Ed. Vilde, Prohvet Maltsvet. Tallinn 1954, lk. 38—39.

maanis näidatud rendiperemeest Kiisa Mihklit, samuti Lõhmuse Taavetit, veelgi suuremas hädas verivaest Altsauna Tõnist, rääkimata taluteenijatest. Et üha kasvavas majanduslikus kitsikuses oli võimatu kauem edasi elada, hakkas talupoeg meeleheitlikult abi ning väljapääsu otsima. Ent kus oli väljapääs? Ajalugu ja elukogemused olid näidanud, et mõisnikult abi otsida polnud mõtet, samuti valitsuselt mitte, sest «mõisnik oli valitsus, kohus, politsei, tööandja». «Mõisniku ja riigivalitsuse poolt,» nagu Vilde seda väga kujukalt ütleb, «haigutas talupojale vastu troostitu öö.»[37]

Nii tuligi siis, et talupoeg tõstis silmad taeva poole, «selle nägematu võimkonna poole, mis talle üksi veel järele oli jäänud ja millest talle öeldi, et see kõigist valitsustest üle käib, isegi mõisniku valitsusest...»[38] Kogu oma maises viletsuses ja ihuhädas lootis talupoeg taevaselt isalt abi, ning võimalikult varsti. Ent need, kes olid end seadnud jumala ja inimeste vahemeesteks, ei rääkinud midagi ihulikust abist maises hädas. Alles taevas pidi talupoeg parema põlve peale saama — selleks pidi ta maa peal ülemate vastu alandlik ja sõnakuulelik olema, maha jätma ilmliku vara püüdmised, usinalt tööd tegema ja jumalat paluma, nurisemata oma saatust kandma, sest see on jumalast. Kuid talupoeg nägi, et see paradiis, mida talle taevas tõotati, oli paljudel juba maa peal käes, kõigepealt mõisnikul ja pastoril. Veelgi enam: «Talupoeg ei leidnud mõisniku ja kirikuõpetaja vahel muud vahet, kui et esimene nuhtles teda vitsadega, teine sõnadega.»[39] Muidu olid mõlemad mõisnikud. Ja nagu mõisnik, nii jäi ka pastor talupojale kaugeks ja võõraks. Ta läks abi ja pääsmist otsima vennastekoguduse palvemajast, sest sealsed teejuhatajad olid lihtsamad, rahva enese rüpest pärit. Kuid «ka seal kõneldi ainult hingehädast, ihuhädast mindi kas vaikides mööda või korrutati õpetaja noomimist südamerahust, leplikust meelest ning sõnakuulelikust alistumisest ja käsutäitmisest edasi».[40] Seal nuteti maailma pattude pärast. Nutjateks aga olid kupjad, kiltrid, aidamehed, kõrtsmikud, mõldrid, mõisarentnikud ja teised varakamad «äravalitud» mehed. Ja kui talupoeg ära nägi,

[37] Ed. Vilde, Prohvet Maltsvet. Tallinn 1954, lk. 39.
[38] Sealsamas.
[39] Sealsamas, lk. 42.
[40] Sealsamas, lk. 40.

et «nad töötasid enese, mitte rahva heaks»,[41] et nende sõnade ja tegude vahel laius kuristik, siis kaotas ta peagi usalduse seesuguste abimeeste ja trööstijate vastu. Endiselt igatses ta abimeeste järele, «kes *inimesele* abi juhataksid, mitte ainult *hingele*...»[42]

Siis ilmuski mees, kelles rahvas arvas oma õige teejuhi leidnud olevat — prohvet Maltsvet, kodanikunimega Juhan Leinberg. Ta alustas oma tegevust kirikhärrade ja vennastekoguduslaste kõrkuse, varaahnuse ja silmakirjalikkuse paljastamisega. Ta ei tõotanud ainult taevast paradiisi, vaid andis talupojale ka lootusi, et see oma põlve juba maa peal võib parandada. Ning see haaraski paljusid talupoegi. Nende ainelised abi-ihked ühinesid usulise härdusega suureks *kireks* — usumäratsuseks, mis viis mõttetutele kombetäitmistele (keeldumine liha- ja veritoitudest, kirjudest riietest jne.), imede uskumisele ning meeletule valge laeva ootamisele. Veelgi enam — Vilde näitab, kuidas ususõgedus sõi inimsüdametest inimlikkuse, tegi nad tigedateks, vägivaldseteks. Seal on näiteks Kiisa Mihkel oma Liisuga: mõisaorjusest ning õnnetustest tulnud vaesuse vastu püüavad nad võidelda valivalju usuvagadusega ega märkagi, kuidas vagadus muutub nende südames kurjuseks ja vägivallaks, mis mürgitab laste elu, sunnib neid silmakirjatsema, tõukab hukatuse teele (poeg ruineerub, tütar heidab end mõisasaksa kätte). Seal on vaesusest ja vigase lapse ilmaletoomisest meeleheitele aetud Lõhmuse Anu, kes oma usuhulluses ehitab müüri enda ja oma «patulapsest» mehe vahele; Tõnu-Peetri Madis, kelle «vagadus» viib teda teise mehe naise himustamisele, ning palju teisi meeletuid.

Kõike seda on Vilde kujutanud sügava psühholoogilise sisseelamisega tegelastesse ning esitanud kord vapustava tragismiga (näit. Kiisa Mihkli laste saatus, «valge laeva» ootamine), kord lõikava satiiriga (Kiisa Mihkli ususõgedus, Tõnu-Peetri Madise «vagadus»), kord lõbusa huumoriga (Altsauna Tõnise heitlus piibuhimu-patuga).

Maltsvetluse kui sektantliku usuliikumise tekkimise ja olemuse analüüsimise kõrval on romaanis antud rohkesti ruumi usu- ja piiblidogmade mõistusevastasuse paljastamisele. Kirjaniku usu- ja kirikuvastaste väitluste peamise

---

[41] Ed. Vilde, Prohvet Maltsvet. Tallinn 1954, lk. 42—43.
[42] Sealsamas, lk. 46.

esitajana on kujutatud Lõhmuse Taavetit, kelles võib peale tema vaesusest ja talitsemata temperamendist tuleneva pahelisuse leida hea annuse talupoja tervet elumõistmist, arukust ning julget eneseteadvust. Otse klassikalised on tema vaidlused kõrtsirahvaga ja Maltsvetiga usuküsimuste üle. Lõhmuse Taaveti silmis pole olulist vahet ei kiriku, vennastekoguduse ega maltsvetiusu vahel, sest kõik nad kaitsevad rikaste huve ning õigustavad ülekohut. Ta seletab kõrtsirahvale: «Üks kärgib iga pühapäe kirikus, palvemajas on terve kari haukujaid, ja nüüd hulgub veel keegi külast külasse ja perest peresse ning paugub kas või lubja laest maha. Kõigil on midagi keelata, ühelgi pole midagi lubada. Muudkui tee tööd ja palu jumalat!»[43] Ja kui Taavetile püütakse seletada, et pühakiri k ä s i b nii, vastab ta tabavalt ning teravmeelselt: «Aga imelik on, et mina pean tööd tegema ja paluma, aga need, kes mulle seda õpetavad, ei tee mitte tööd, vaid paluvad ja — söövad.»[44] Et kirik ja ususektid on üksteisega vaenujalal ning igaüks neist peab oma usku kõige õigemaks, et piibel on täis vasturääkivusi, siis laseb Vilde Lõhmuse Taavetil teha sellest lihtsa ning loogilise järelduse, mis võtab piiblilt tema pühadusesära: «Pühakirja põhjal võib igaüks uue usu teha . . .»[45] «Kui mul rohkem aega oleks, ma teeks teile paar tosinat uusi uskusid valmis, üks niisama «õige» kui teine!»[46]

Raskem on Taavetil heitlus Maltsveti endaga, ent ega ta sellegi kirjatundja ees suu peale kuku. Kui Maltsvet kõigi usumeeste kombel väidab, et vaesus kipub sellepärast majja, et seal jumalat ei ole, vastab Taavet, et jumala orjus just aitabki vaesusel tulla, sest «ega ristis käed tööd tee». «Ja jumal pole veel kellegi põllul käind rukist leikamas.»[47] Kui Maltsvet hakkab teda hurjutama mammonaorjuse pärast, lõikab ta vastu: «Kas sa, kallis mees, siis aganast leivapalukest, mis inimesel hinge vaevalt sees hoiab, koa mammonaks loed? Noh, siis on see, mis sant kiriku-ukse ees kogub, koa aiva patune mammon!»[48] Lõpuks ei jää Maltsvetil muud, kui võtta appi

---

43 Ed. Vilde, Prohvet Maltsvet. Tallinn 1954, lk. 27.
44 Sealsamas, lk. 28.
45 Sealsamas, lk. 32.
46 Sealsamas, lk. 35.
47 Sealsamas, lk. 168.
48 Sealsamas.

usumeeste trafaretne kõikeseletav seletus: jumala teed on imelikud ja tema tarkus ilmuurimata, üht ta katsub rikkusega, teist vaesusega.

Selliselt siis, kord publitsisti teravuse ja loogikaga, kord kunstniku kujukuse ning emotsionaalsusega, on Vilde avanud oma «Prohvet Maltsvetis» usundite tekkimise põhjused ja olemuse ning paljastanud nende mõttetust ning kahjulikkust; ta on teinud seda sügavamalt ning veenvamalt kui ükski teine meie sõnameistritest.

Inimeste religioossuse ja selle põhjuste selgitamise seisukohalt on tähelepanuväärne ka Vilde järgmine teos, Taani tööliselu käsitlev romaan «Lunastus» (1910), milles sügava psühholoogilise veenvusega ja sisseelamisega on kujutatud rohinoore töölislapse Jens Nielseni sattumist usklike kilda. Vilde osutab kõigepealt, et taani lastele tuubiti koolis valitsejate austamist ja jumalasõna niisama vägivaldselt ja vaimunüristavalt kui eesti lastelegi. «Kui sul õndsa Lutheri viis peatükki, tarvilik jagu piiblisalme ja kirikulaule, suured ja väikesed prohvetid ning palju, palju muud tarbe korral värtna pealt haspli peale ei olnud ajada, siis ei tundnud ta [rektorihärra Vadsby] süda andeksandmist ja su haledad pisarad langesid nagu hülge selga.»[49]

See muutis õpilased tuimaks ning õpetuse neile vastumeelseks. Ka väikesele Jensile. Mis aga Jensi erksat lapsemeelt köitis, need olid pühakirja «imedest luhtavad luulelood, need hommikumaalise fantaasia värvikuumad, säraröömsad õilmed».[50] Need armas-härda magususega luulelood haarasid teda seda enam, et ta koduse vaesuse, ema moraalse laostumise ning omaenda vallaslapsepõlatuse pärast sügavalt kannatas. Sellest alamustundest sündinud hingekitsikus tõukaski nooruki otsima lohutust usust ning käima kirikus, mis oma piduliku pühalikkusega pakkus ta haigele hingele «õnnist puhkamist». Seega — ka «hingehädast» sündinud usklikkuse juured viivad lõpuks ikkagi välja inimeste materiaalse elu tingimusteni, viivad ebaõiglase ühiskonnakorra ning selle ebamoraali juurde.

Jensi vabanemine sellest haiglasest, surmamõtteid sigitavast usulummusest algas sellest, kui tal sobis sõprus

---

49 Ed. Vilde, Lunastus. Jutustused IV, lk. 103.
50 Sealsamas, lk. 104.

elurõõmsa Holgeriga, kui tärkas meeliülendav armastus Kareni vastu. Edasi tulid töökaaslased ja tööliskküsimused, tulid loodus- ja ühiskonnateaduslikud raamatud ning juba ilmusidki ta seinale koolist päritud autoriteetide, jumala ja kuninga asemel «uued isad» — Charles Darwin ja Karl Marx.

Oma hilisemas loomingus pole Vilde kiriku ja religiooni küsimuste juures enam pikemalt peatunud; teda huvitasid teised eluprobleemid — peamiselt kodanliku intelligentsi ja kapitalistliku ärielu küsimused. Märkimist vääriks aga siiski novellett «Kolmkümmend aastat armastust» (1927), kus on heidetud humoristlik-satiirilist valgust «jumala teenimisele» uutes sotsiaalsetes tingimustes — äritegemise ning elamuste otsimise ajastul. Vilde näitab, et jumalasõnal ei ole nüüd enam vana vägevust ega hingekarjasel endist võimu inimeste üle. Kuulajatele pole enam tähtis õpetuse tuum, vaid koor.[51] Ja kuna hingekarjane, «see usuline viinavesistaja», nagu Vilde teda nimetab, seda teab, siis on ta treeninud end kõnekunsti meistriks, et sellega menu saavutada. Ja nii ta siis heietabki hallparuni naise haual kõikvõimalikes variatsioonides kolmekümne-aastast armastust, samal ajal kui «leinava» lese mõtted käivad kõige maisemate asjade teed.

Ristiusu kiriku pankrotti jäämisele ning mõningate eesti kodanlike ringkondade püüdmisele uue, huvitavama «koorega» vaimse uimastusvahendi järele on Vilde osutanud ka läti keeles ilmunud satiiris «Taara, avita!» (1930). Siin naerab ta välja abielupaar Utustete ja teiste kodanlike šarlatanide koketeerimise jumalaga, nende uue «rahvusliku» usu — taara usu — loomise ürituse.[52]

*

Tehes kokkuvõtet meie kirjanduse suurmeistri Eduard Vilde võitlusest kiriku ja religiooni vastu, tuleb veel kord toonitada, et ta oli meie esimesi täielikke ning lõpuni järjekindlaid ateiste. Vilde oli ateist selle sõna täielikus tähenduses. Vabanenud ise materialistliku õpetuse ja

[51] Ed. Vilde, Kolmkümmend aastat armastust. Jutustused IV, lk. 221—225.

[52] Ed. Vilde, Taara, avita! Artikleid ja kirju, lk. 221—225.

teadusliku sotsialismi najal usulistest eelarvamustest ja kombetäitmistest, kasutas ta oma eesrindlikke teadmisi ja veendumusi, oma võimekat kirjanikutalenti selleks, et aidata ka teistel vabaneda usu- ja kirikukütkeist. Oma loomingu võitlevamates teostes on ta paljastanud ristiusu kirikut ja ususekte kui kurnamiskorra õigustajaid ja kaitsjaid, piitsutanud pastoreid ja teisi usumehi kui vaimupimeduse külvajaid, silmakirjateenreid ning ahnitsejaid, selgitanud usundite tekkimist ja nende reaktsioonilist olemust ning näidanud usu kahjulikkust inimeste isiklikus elus. Seda kõike on Vilde teinud sellise ideelise selguse ja kunstilise veenvusega, et tema teosed suudavad veel tänapäevalgi olla silmaselgitajaks ja teejuhatajaks nendele, kes ekslevad usuradadel või on selle väliste kombetalituste kammitsais.

LUTERIUSU KIRIKU KRIISIST FAŠISMI PERIOODIL KODANLIKUS EESTIS

E. Rannik

Oktoobrirevolutsiooni võitude mõjul oli eesti kodanlus sunnitud oma riigi loomisel deklareerima laialdast demokraatiat. Nagu igasugune demokraatia kodanlikus ühiskonnas, nii olid ka eesti kodanluse poolt deklareeritud demokraatlikud loosungid demokraatiaks üksnes kodanluse klassile, kelle huvisid see demokraatia teenis. Töölisklassi suhtes kasutas kodanlus demokraatiat aga ideoloogilise võitlusrelvana tema revolutsioonilise võitluse mahasurumiseks ja töölisklassi allutamiseks oma mõjule. Mitte asjata ei kirjutanud Viktor Kingissepp, et eesti kodanluse võimuletulekut ei võimaldanud üksnes saksa püssitääkide ja inglise-ameerika imperialistide abi ja toetus, vaid kodanliku demokraatia Trooja puuhobune saatis selle korda.[1]

Pärast oma võimuletulekut deklareeris eesti kodanlus südametunnistuse vabadust ning kiriku lahutamist riigist. Selleks kehtestati kodanliku diktatuuri algperioodil rida seadusi kiriku riigist lahutamise kohta. Kodanliku Eesti riigi 1920. aasta põhiseaduses on öeldud: «Eestis on usu ja südametunnistuse vabadus. Keegi ei ole kohustatud korda saatma usutunnistuslikke tegusid, olema usutunnistusliku ühingu liige ega kandma selle kasuks avalikke kohustusi.»[2] Ehkki see ametlik seisukoht püsis kogu kodanliku diktatuuri perioodil, jäi nende seaduste rakendamine tegelikult täiesti formaalseks, sest riiki ja kirikut sidus lahutamatult huvide ühtsus. See huvide ühtsus

[1] V. Kingissepp, Kellele iseseisvus, kellele ike. Tallinn 1946, lk. 66.

[2] Eesti Vabariigi põhiseadus. «Riigi Teataja» 1920, 113/114, 243.

avaldus eriti eredalt fašistliku diktatuuri ajal, 1930-ndatel aastatel.

Alljärgnevalt peatuksimegi mõningatel momentidel riigi ja kiriku vahekordades kodanlikus Eesti riigis fašismi perioodil.[3] Säilinud arhiivimaterjalide vähesuse tõttu ei saa kõikidele küsimustele ammendavalt vastata. Uued materjalid võimaldavad siiski käsitletavat probleemi täiendavalt valgustada.

Kodanliku diktatuuri algperioodil oli kodanlus sunnitud tegema rahvahulkadele järeleandmisi ka kooli kirikust lahutamise küsimuses. 1919. aastal jäeti usuõpetus koolide õppekavadest välja. Kuid juba 1923. aastal läks kodanlusel korda usuõpetust koolide õppekavadesse uuesti sisse viia vabatahtliku õppeainena. Sellest ajast alates algas usu mõju intensiivne pealetung koolides. Kuid vaatamata riigiorganite jõupingutustele arenes asi visalt. Usuline kasvatustöö koolides jäi enamikul juhtudel formaalseks.

Seoses ülemaailmse majanduskriisi algusega 1929. aastal ning eesti suurkodanluse ettevalmistustega fašismile üleminekuks asuti kõigepealt veelgi energilisemalt suurendama usu mõju koolides. Fašistliku vapside liikumise tegelased rõhutasid kõikjal, et usuline töö on riigi nurgakivi ja tõotasid pärast võimuletulekut tõsta kirik «uuesti ausse». Sama seisukohta pooldasid teisedki kodanluse rühmad, kes olid hirmul majanduskriisi poliitiliste tagajärgede pärast.

1929. aastal viidi haridus- ja sotsiaalministeeriumi poolt läbi vabariiklik koolinõunike päev, kus juhtivad koolitegelased koos kiriku esindajatega arutasid võimalusi usu mõju tugevdamiseks koolis. Selle nõupidamise tulemusena moodustati haridus- ja sotsiaalministeeriumi juurde kooli- ja kirikutegelastest koosnev komisjon, kelle ülesandeks oli kaasa aidata usulise kasvatustöö süvendamisele koolides.

Komisjoni koosolekutel arutati usulise kasvatustöö olukorda koolides.[4] Komisjoni liikmed seletasid, et õpetajad suhtuvad loiult usulisse kasvatustöösse ning ka õpilaste

---

[3] Kiriku ja riigi vahekorra kohta kodanlikus Eestis vt. lähemalt artiklit «Kiriku ja riigi vahekord kodanlikus Eestis». Religiooni ja ateismi ajaloost Eestis I, Tallinn 1956, lk. 227 jj.

[4] Vt. komisjoni koosolekute protokollid: ORKA, fond 1108, nim. 3, s.-ü. 137.

vanemad ei tunne huvi usuküsimuste vastu. Usulist kirjandust ei osteta. Komisjoni liige professor J. Kõpp tõi näite, et ühes koolis, mida ta külastas, loeti usuõpetuse tundides järjekindlalt saksakeelset romaani. Märgiti, et enamikus koolides peetakse hommikupalvusi ainult formaalselt, sisuliselt jätvat need aga palju soovida. Lõppkokkuvõttes leiti, et üldiselt on vähe neid koole, kus töötatakse huvi ja andumusega usuõpetuse õpetamisel.

Olukorra «parandamiseks» peeti vajalikuks, et kirik lülituks intensiivsemalt usulisse kasvatustöösse ja tunneks võrdselt kooliga vastutust selle töö eest. Lepiti kokku, et usuõpetuse tunde annavad edaspidi senisest enam kirikuõpetajad ise, kirikutegelasi otsustati sagedamini saata haridus- ja sotsiaalministeeriumi ülesandel revideerima koole usulise kasvatustöö alal.

Suurt tähelepanu pöörati selliste õpetajate valikule, kes oleksid võimelised õpilasi usulises vaimus kasvatama. Lepiti kokku, et edaspidi tuleb suhtuda rangemalt õpetajatesse, kes ei taha aidata kaasa õpilaste usulisele kasvatusele. Õpetajate seminaridesse ja teistesse õpetajaid ettevalmistavatesse asutustesse otsustati vastu võtta vaid neid õpilasi, kes annavad lubaduse õppida usuõpetust; niisugune õpilane aga, kes hiljem siiski usuõpetuse õppimisest loobub, tulevat õpilaste nimekirjast kustutada.

Palju vaidlusi tekitas komisjoni koosolekutel loodusnähtuste usulise seletamise küsimus. Usuõpetuse programmides nähti ette nende seletamine piibli abil. Mõned komisjoniliikmed ütlesid selle kohta, et loodusteaduse seisukohtade seletamine piibli abil tuleks välja jätta, sest see võib tekitada koolides asjatut võitlust. Edasise vaidluse käigus öeldi ettepaneku esitajate poolt isegi otseselt välja, et loodusteaduse saavutusi on võimatu kooskõlastada usulise maailmavaatega. Vaatamata ettepanekute põhjendatusele arvustas neid ägedalt komisjoni enamus. Sõnavõttudes rõhutati, et käesoleval ajal, mil materialistlik maailmavaade tungib igalt poolt kooli, olevat tähtsam kui kunagi varem aidata õpilastel kooskõla leida teaduse, eriti aga loodusteaduse saavutuste ja piibli vahel. Teaduse ja usu seisukohtade kooskõlastamine olevatki usulise kasvatustöö peamine ülesanne, mis peab õpilastele selgitama, et tõde ei ole materialistlikus maailmavaates, vaid usus. Ainult niisuguse kasvatustöö abil olevat võimalik õpilaste maailmavaateline kujundamine.

Seega näeme, et riigivõimu poolt tõhustati 20-ndate aastate lõpul usulise maailmavaate kasvatamist koolides ning püüti lämmatada õpetajaskonna progressiivse osa vaateid. Kasvatustöös pandi pearõhk usuliste vaadete omandamisele, mis viis äärmiste reaktsiooniliste seisukohtade domineerimisele kogu õppetöös. 30-ndatel aastatel kasvas usu ja kiriku osatähtsus õppetöös veelgi. See moodustas lahutamatu osa fašistlikust kasvatussüsteemist.

Kooli ja kiriku läbipõimumine ei avaldunud mitte üksnes kiriku osavõtus usulisest kasvatustööst koolis. Kool oli otseselt huvitatud õpilaste usulisest kasvatusest ka kodudes. Ka selles osas loodi tihe kontakt ning koostöö kiriku ja riiklike haridusorganite vahel.

Nii näiteks kirjutas haridus- ja sotsiaalminister oma kirjas 12. maist 1930 luteri kiriku piiskopile ja apostliku õigeusu kiriku metropoliidile, et ta jälgivat mure ja ärevusega meie noorsoo usulist-kõlbelist arenemiskäiku, mis olevat ikka veel mõjutatud sõja vapustustest ja revolutsiooni möllust. Materialistlik maailmavaade, kurtis minister, on leidnud vastukaja ja poolehoidu mitmesugustes rahvakihtides. Perekond oma enamuses ei suuda enam kasvatada lapsi koguduse ja kiriku teguvõimsateks liikmeteks, nagu see olevat toimunud veel üks-kaks põlve tagasi.[5]

Samas kirjas tegi haridus-sotsiaalminister kirikule rea ettepanekuid usu levitamiseks ja «kristliku elu» süvendamiseks perekondades. Selleks oli tema arvates vaja: 1) pidada lastejumalateenistusi ja usuõpetuse tunde pühapäeviti, 2) korraldada konfessionaalset usuõpetust kiriku kulul, kus see teisiti on võimatu, 3) anda juhatust leerikoolis ja leeritatud noorte koosolekutel koduse jumalateenistuse pidamiseks, 4) õpetada palvekoosolekutel noortele emadele ja isadele laste usulist kasvatamist, 5) soetada ja levitada kirjandust, mis oleks palve- ja saatetalituste käsiraamatuks ning 6) õpetada kristliku armastusetöö organiseerimist.

Ühiste ülesannete täitmine kodanliku diktatuuri süsteemis tingis kiriku ja riigi koostöö süvenemise mitte üksnes õppe- ja kasvatustöö alal, vaid ka muudes küsimustes.

Pöördudes 1936. aastal siseministeeriumi poole kirjaga, teatas haridusministeerium, et Vene mõju paralüseerimi-

[5] ORKA, fond 1108, nim. 3, s.-ü. 137, l. 44.

seks Narva-tagustes valdades on endised venekeelsed koolid Kalliveres ja Väikülas muudetud eesti-soomekeelseiks. Kuid samas kurdeti, et apostliku-õigeusu kirikutes Ingerimaal toimuvad jumalateenistused peamiselt ikka veel slaavi-vene keeles, mis olevat suureks toetuseks Vene mõjudele. Kirjas paluti, et siseminister astuks samme Ingerimaa jumalateenistuste muutmiseks eestikeelseiks ning kiriku rakendamiseks võitlusesse Vene mõjude vastu. Ühtlasi palus haridusministeerium, et siseminister leiaks võimalusi apostliku-õigeusu kirikule materiaalse toetuse andmiseks, kui metropoliit esitab vastava avalduse. Kirjal olevast resolutsioonist selgub, et siseminister asuski tehtud ettepanekut praktiliselt realiseerima.[6]

Käsikäes riigiga arendas kirik teravat võitlust kommunistliku töölisliikumise vastu, milles ta nägi oma verivaenlast. Ajakiri «Ühine Kirik» kuulutas oma vaenu kommunistide vastu sõnadega: «Nii kaua kui mitte selgelt ei eemalduta materialistliku maailmavaate aluselt, ei saa leppimist olla ristiusuga.»[7] Kuid erinevalt ilmlikust propagandast ei tunginud kirik enamikul juhtudel otseselt kommunismile kallale, vaid püüdis seda teha varjatumalt.

Kirikutegelased seletasid, et teoreetiliselt olevat võimalik ette kujutada puhast kommunismi, mis on mures vaeste klasside saatuse pärast ja tahab korraldada maiste varade õiglasemat jaotamist. See polevat vastuolus kiriku õpetusega. Kuid kommunism petvat inimesi, tekitades neis illusioone, nagu võiks parem sotsiaalne kord jagu saada vaesusest. Kirikutegelased väitsid, et nad ei arvustavat kommuniste mitte kommunismi enese pärast, vaid selle pärast, et need polevat mõelnud inimese juhtimisele jumalale väärilisele ja vajalisele sõnakuulmisele. Üksnes selle kaudu olevat võimalik heaks teha ühiskondlikku kurjust.[8] Nad seletasid, et ristiusk olevat opositsioonis kommunismiga ainult kommunismi kaaslaste — materialismi ja jumalaeitamise pärast. Ilma nende kaaslasteta võiks temast aru saada. Kommunism ei olevat olemuseliselt antireligioosne, kuna ta esinevat puhtal kujul teostatuna usulistes ordudes.[9] Sellisel kujul aga, nagu kommunism esineb marksistlikus õpetuses, on ta kiriku vaenlane. Ta

[6] ORKA, fond 14, nim. 2, s.-ü. 295, l. 34.
[7] «Ühine Kirik» 1937, nr. 2, lk. 30.
[8] «Ühine Kirik» 1938, nr. 2.
[9] Sealsamas, lk. 27.

olevat kõigi vaimsete jõudude hävitaja, mida kirik peab oma kutsumusele vastavalt kaitsma, kõige selle hävitaja, mis moodustab kiriku olemuse ja tema väärtuse.[10]

Niisugust demagoogiat arendades tungis kirik kõige ägedamalt kallale marksismi ideoloogilistele alustele, püüdes materialistlikku maailmavaadet asendada idealistliku maailmavaatega ning suunata töölisklassi revolutsioonilise võitluse teelt kokkuleppele kodanlusega. «Kirik peab olema koht, kus rõhutud, väljatõugatud ja põlatud tunnevad endid kodu olevat, koht, kus poliitilised ja majanduslikud vastased uuesti üheks saavad ustavuses samale jumalale, koht, kus tõsise osaduse alusel seletatakse oma arvamuste erinevused ja õpitakse üksteist vastamisi mõistma. Moodsas ühiskonnas, kus on nii palju lahkuviivat ja lõhestavat elementi, on kiriku ülesandeks luua keskusi, kus inimesed õpivad leidma osaduse õnnistust ja teostavad juhtmõtet: Kandke üksteise koormat,» kirjutasid kirikumehed.[11] Seega siis — klassivõitluse asemel töörahva orjalik alistumine kapitalistidele ning tema lõputu ekspluateerimine maksva ühiskondlik-poliitilise korra raames. Ja seda kõike ligimesearmastuse ning jumala nimel!

Kiriku poolt arendatav ideoloogiline võitlus marksismi ja materialistliku maailmavaate vastu, mis fašismi perioodil ägenes, täiendas kodanluse üldist võitlust töörahva vastu. Nii nagu kodanlik ajakirjandus kubisesid ka kirikuajakirjad laimust ja võltsinguist, mille eesmärgiks oli kujutada vääras valguses elu Nõukogude Liidus ning kommunistlikku liikumist. Kirikuajakirjades ilmusid artiklid, nagu «Söödavad pommid Hispaania kodusõjas», milles mõisteti hukka demokraatlike riikide toetust Hispaania vabariiklastele ning õigustati kindral Franco koostööd fašistlike riikidega,[12] «Usu saatus Venemaal»[13] jt. Kõigis neis õigustati fašistliku kodanluse samme töölisklassi mahasurumiseks ning tehti maha kõike progressiivset ja edasiviivat.

Oma tegevuse eest said kirikuõpetajad kõrget tasu, mis tavaliselt ületas tunduvalt riigiaparaadi töötajate töö-

[10] «Ühine Kirik» 1938, nr. 2, lk. 27.

[11] J. Kõpp. Kiriku ülesandeid praegusel ajal. «Usuteaduslik Ajakiri» 1940, nr. 1/2, lk. 3.

[12] «Ühine Kirik» 1939, nr. 2, lk. 26.

[13] «Ühine Kirik» 1937, nr. 4, lk. 55.

tasu. See kindlustas neile mugava äraelamise ja majanduslikult kindla positsiooni. Kuid kirikutegelased ei rahuldunud saavutatuga, nende tahtmised üha kasvasid.

Palju pahameelt tekitasid kiriku lihtliikmete hulgas kõrged kirikumaksud ja kiriku kasuahnus.

Kirikumaksude ülemmäärad olid kodanliku valitsuse poolt kinnitamata. Selle tõttu oli maksude suurus üksikutes praostkondades erinev; 1934. aastal näiteks ulatusid need keskmiselt ühest kroonist kuni kaheksa krooni 50 sendini liikme kohta.[14] Mõnedes kogudustes tuli liikmemaksu tasuda keskaegse kombe kohaselt talude suuruse järgi viljas, küttepuudes, heintes ja rahas. Nii oli kirikumaksude tasumine tõsiseks koormaks vaesematele koguduseliikmetele, eriti kui arvesse võtta seda, et kiriklikud talitused (ristimine, leer, laulatus jne.) kuulusid eri maksu alla.

Tavaliste, keskmiste maksumäärade raames esines mõnedes kogudustes aga kaugelt kõrgemaid maksumäärasid, peamiselt seoses ehituste või muude suuremate erakorraliste kuludega. Niisugused kõrgendatud maksunormid kujunesid kiriku liikmetele sõna otseses mõttes üle jõu käivateks ning kutsusid esile teravaid konflikte kiriku ja koguduseliikmete vahel. Kuivõrd kirikumaksude sissenõudmine toimus kodanliku diktatuuri viimasel perioodil sundtäite korras politsei kaudu, siis pöördusid kodanikud taolistel kordadel sageli riigi poole abi saamiseks kiriku vastu. Kodanikud saatsid siseministeeriumile avalduse, milles nad palusid abi kiriku liikmeksolekust vabanemiseks. Nad seletasid, et kirik ei vabasta neid kirikusse kuulumisest enne, kui nad ei ole tasunud ära kirikuvõlgasid. Selleks aga puudub neil majanduslik võimalus. Kiriku liikmeks olles kasvab aga võlg edasi, mistõttu nad satuvad järjest raskemasse olukorda.[15]

1935. aastal nõudis näiteks Palamuse kirik oma liikmetelt maksu: maapidajailt 35 senti puhaskasu rubla pealt, teistelt kodanikelt 5 kuni 25 krooni. See tegi välja keskmiselt talult umbes 60—70 krooni, suuremalt talult 100—150 krooni.[16] Nagu seletas Palamuse koguduse kirikuõpetaja oma kirjas konsistooriumile, said äripidajad, töösturid ja põllupidajad selle liikmemaksu eest kaks liikmekaarti.

---

[14] ORKA, fond 14, nim. 2, s.-ü. 221, l. 112.
[15] Sealsamas, s.-ü. 144, l. 18, 19, 22 jt.
[16] Sealsamas, s.-ü. 221, l. 106.

Suurt liikmemaksu nõuti kiriku võlgade katteks, mis olid tekkinud ebamajanduslikkuse ja lohaka arvepidamise tulemusena.[17] Koguduseliikmete kollektiivse protesti peale vaatamata ei kaotanud siseministeerium ja konsistoorium, kellele protest esitati, siiski maksu, vaid kohustasid kirikut jaotama selle sissenõudmise pikema aja peale.[18]

Mugava äraelamise ja isikliku kasusaamise meeleolud kirikutegelaste seas lõid heledalt lõkkele siis, kui 1934. aastal võeti vastu kirikutelt ja kogudustelt maareformiga võõrandatud maade eest tasumaksmise seadus.[19] Selle seaduse rakendamiseks nõudis kodanlik valitsus 1936. aastal konsistooriumilt ettepanekut kirikule väljamaksmisele tulevate summade jaotamise kohta.

Konsistoorium tegi ettepaneku kirikutelt ja kogudustelt võõrandatud maade eest kirikule tasutavad summad ära kasutada kiriku ametiisikute palkade tõstmiseks ning nende leskede ja vaeslaste toetamiseks. Summade jaotus oli ette nähtud järgmiselt: 1) 50% kogudustele, kellelt maa oli võõrandatud, proportsionaalselt võõrandatud maade eest saadavale tasusummale, 2) 10% laenukapitali moodustamiseks konsistooriumi juurde, mille protsente kasutatakse erakorralisteks toetusteks kirikuvalitsuse äranägemisel, 3) 40% kirikuvalitsuse käsutusse ametiisikute ja nende perekondade toetamiseks. See ettepanek võeti vastu kirikukogu koosolekul 27. veebruaril 1936. aastal.[20]

Kodanlik valitsus lükkas konsistooriumi ettepaneku tagasi põhjendusega, et see ei vastavat eesmärkidele, mida valitsus pidas silmas seaduse kehtestamisel. Kodanliku valitsuse vastuses konsistooriumile öeldakse, et kirikutelt ja kogudustelt võõrandatud maade eest tasumaksmise seaduse kehtestamisel peeti silmas nende summade kasutamist kirikuelu intensiivistamiseks. Sellepärast peaks kirik temale tasumisele kuuluvate summade arvel kõigepealt moodustama erikapitale oma mitmesuguste vajaduste rahuldamiseks. Kirikul oleks tarvis uusi ehitusi püstitada, et rahvale lähemale minna. Samuti ei pea kirikute kultuuriline ja kunstiline külg sammu iseseisva rahva kirikuelu nõuetega. Kogu summa kasutamine palgaolude paranda-

---

17 ORKA, fond 14, nim. 2, s.-ü. 221, l. 110 ja 102.
18 Sealsamas, l. 110.
19 «Riigi Teataja» 1934, nr. 74.
20 ORKA, fond 14, nim. 2, s.-ü. 221, l. 173.

miseks ja perekondade abistamiseks ei vastaks, arvati valitsuse vastuses, kiriku huvidele ja oleks kirikupoliitiliselt ebaõige.[21]

Seega tundis riik rohkem muret kiriku pärast kui kirik ise. Riik püüdis kirikut tugevdada, et see suudaks edukamalt levitada religiooni. Kirikutegelased ise aga olid rohkem huvitatud oma tulude suurendamisest kui oma ülesannete täitmisest. Need faktid kõnelevad kodanliku Eesti kiriku seesmisest mandumisest.

Kodanliku valitsuse nõudel siseministri poolt esitatud uue ettepaneku alusel otsustas kodanlik valitsus jaotada kirikule makstavad tasusummad ära järgmiselt: 1) 50% kirikuvalitsuse käsutusse luteriusu kirikuelu arendamiseks, 2) 40% kogudustele proportsionaalselt võõrandatud maade eest saadavale tasusummale palgaolude parandamiseks ja 3) 10% laenukapitali moodustamiseks, millest laenu antakse kiriku ametiisikutele ja nende perekonnaliikmetele, kusjuures laenu protsent arvatakse laenukapitali juurde kapitali suurendamiseks.[22]

Kiriku sisemine roiskumine soodustas Eestis uute lahkusuliste kirikute tekkimist, kes kiriku tegevust kritiseerides, kirikudogmasid «parandades» ning «soodsaid» momente kodanike isiklikus elus osavalt kasutades endile püüdsid poolehoidu võita. Lahkusulised häirisid luteriusu ja apostliku õigeusu kiriku tegevust, kellel olid ajalooliselt välja kujunenud tihedad koostöösidemed riigiga. Selle tõttu suhtus riik sektantidesse rõhutatud tagasihoidlikkusega, võimaluse korral uute lahkuskude tekkimist takistada püüdes.

Lahkuskude tekkimise vastu olid suunatud mõned kirikute kohta kehtestatud seaduste sätted. Nii näiteks öeldi usuühingute ja nende liitude seaduse seletuskirjas, et seaduse koostamisel on lähtutud sellest, et ei ole soovitav, kui iga uus väikesearvuline usuline ühing saab juriidilise isiku õiguse, sest see soodustaks uute usulahkude tekkimist. Seaduses nähti ette juriidilise isiku õiguse saamiseks suurem arv ühingu liikmeid (1000).[23] Samadest ajenditest lähtus riigivõim ka nn. talaarikaitse seaduse ja mõnede teiste seaduste kehtestamisel.

---

[21] ORKA, fond 14, nim. 2, s.-ü. 292, l. 27.
[22] Sealsamas, l. 30.
[23] Sealsamas, nim. 1, toim. 722, l. 75.

Uute usuühingute tekkimise vastu oli suunatud ka riiklik järelevalve kirikute majandusliku tegevuse üle. Kirikud ja usuühingud võisid osta, müüa, võõrandada ja vahetada kinnisvarasid ning neid laenudega koormata ainult riigivõimu loal. Riigivõimu järelevalve takistas kirikuvarade jaotamist uute usuühingute või koguduste vahel, ühtlasi taheti aga sel teel võidelda väärnähtuste ja ebamajanduslikkuse vastu ning suunata kirikuvarade kasutamist riigi poliitika seisukohalt õigele teele.

Eriline koht väikekirikute hulgas oli vene vanausulistel Peipsi-äärsetes valdades. Nende, peamiselt vene rahvusesse kuuluvate vanausulistega suhtlemisel lähtus riigivõim šovinistlikelt positsioonidelt, mis tekitas palju pahameelt.

1935. aastal keelati vanausulistele jumalateenistuste pidamine pühadel oma kalendri järgi. Kohalikud politseivõimud koostasid vanausuliste kirikuõpetajate ja kirikunõukogu liikmete kohta protokolle ja kohus hakkas süüdlasi karistama rahatrahvide ja arestiga. Vanausulised olid sunnitud loobuma oma pühade pidamisest vana kalendri järgi, millest nad seni olid rangelt kinni pidanud. Nende usutalituste reeglid, ütlesid nad ise, olevat kirja pandud pooleteise tuhande aasta eest. Ei aidanud ka vanausuliste protestid riigivõimule: nad kaebasid, et nende arvates ei ole see usuvabadus, kui ühel kirikul või usuühingul keelatakse pidada oma kirikus jumalateenistusi päevadel, mida see usuühing ise pühaks peab, sest need usulised talitused ei kahjusta avalikku korda ega kõlblust. Kõigile niisugustele protestidele ja palvekirjadele kirjutas siseminister resolutsiooni: «Jään oma selles küsimuses varem antud resolutsiooni juurde.»[24]

Vaatamata lahkuskude tekkimise vastu suunatud abinõudele kasvas kodanlikus Eestis lahkuskude arv ikkagi. Riik oli sunnitud ka neid arvestama ja nendega koostööd arendama samadest seisukohtadest lähtudes nagu kahe suurema kirikugagi. Ka lahkusud rakendati üldise usulise propaganda vankri ette, kuigi nende suhted riigiga ei kujunenud kunagi nii südamlikeks nagu evangeeliumi luteriusu ning apostliku õigeusu kirikutel.

Oma võimu viimastel aastatel hakkas fašistlik kodanlus laiendama ka oma sidemeid Vatikaniga, kes kavatses

[24] ORKA, fond 14, nim. 2, toim. 645, l. 1.

oma tegevust Baltimaadel intensiivistada. Eesti kodanlusel ei olnud ilmselt midagi selle vastu. Luteri kiriku võimetus rahva usulise mõjutamise ülesannete täitmisel sundis riigivõimu otsima uusi teid usu mõju tõstmiseks. Sidemete laiendamine Vatikaniga andis eesti kodanlusele lootust kasutada ka edaspidi sellise võimsa organisatsiooni rahvusvahelist toetust. 1938. aastal sõlmiti Eesti ja Vatikani Püha Tooli vahel kokkulepe, mille kohaselt kodanlik valitsus lubas anda viieteistkümnele katoliku vaimulikule kümneks aastaks peatusloa Eestis usulise töö tegemiseks.[25]

Luteri kiriku võimetusega oma ülesandeid täita oli otseselt seotud ka nn. taarausuliste liikumise tekkimine. Selle liikumise eesotsas seisid ultranatsionalistlikud sõjaväelised ringkonnad.

Taarausulised väitsid, et ühiskonna areng on üle kasvanud ristiusu dogmadest. Sellepärast ei suuda ristiusk enam olla ideoloogiliselt juhtivaks jõuks. Ta ei suuda enam ühtlustada ühiskonnas esinevate mitmekesiste tõekspidamiste rägastikku ega viia eesti rahvast igatsetud üksmeelele. Seepärast ongi vaja luua uus usk, mis oleks selleks võimeline. See usk peab olema rahvuslik, sest usu ülesandeks on rahvusliku tahte organiseerimine.[26] Nõnda oli taarausu tekkimine otseselt seotud fašistlike ringkondade poolt arendatava ägeda natsionalistliku propagandaga. Fašistliku kodanluse arvates oli natsionalism selleks kitiks, mis ühendab eesti rahva kodanluse ümber ning lämmatab töötajate klassiteadvuse.

Kodanliku Eesti kiriku seesmisest laostumisest kõneleb ka vahekordade teravnemine üksikute kirikutegelaste ning kirikutegelaste gruppide vahel, mis järjest laienesid ja teravnesid. Tekkisid üksteisega võitlevad rühmitused, kes vastastikku üksteist süüdistasid kiriku mõju langemises ning oskamatuses usudogmasid rakendada. Kirikutülid ähvardasid viia isegi üksikute koguduste või nende rühmade lahkumisele üldkirikust.

Tülid kirikus võtsid mitmel korral äärmiselt skandaalse ilme. Üldtuntuks said kirikutülid Tudulinnas. Võitlustuhinas mindi isegi kuni füüsilise vägivalla kasutamiseni vastaspoole suhtes. Ettekandes kodanlikule valitsusele teatas näiteks siseminister, et 1939. aastal on kirikutülide taga-

25 ORKA, fond 14, nim. 2, s.-ü. 376, l. 17 ja 19.
26 «Hiis», 4. vihk, E. V. 16. a. (1933), lk. 85.

järjel tekkinud korduvaid korrarikkumisi, mille kohta politseivõimud on aasta jooksul teostanud kokku 13 juurdlust.[27]

Raskemakujuline kriis Eesti evangeeliumi-luteriusu kirikus algas 1937. aastal, millal seoses Tallinnas asutatud ja tegutsenud «Kristlaste Oma-abi» nimelise ühingu sulgemisega sai üldiselt teatavaks, missuguste kuritegelike ja kõlblusevastase eluviisidega isikud on kirikus vaimuliku ametis, kusjuures kirikuorganid ei ole astunud mingeid samme nende isikute töölt kõrvaldamiseks. Veel laiaulatuslikumaks muutusid lahkhelid, kui sai avalikult teatavaks kiriku kõrgeima vaimuliku juhi piiskop H. Rahamäe abielulahutuse kavatsus. Algasid vaidlused selle küsimuse ümber kirikuringkondades, ajakirjanduses ja üldse avalikkuses, kandudes ka õppe- ja kasvatusasutustesse noorsoo keskele. Kujunesid mitmed leerid kirikuringkondades.

Ühe osa praostide nõuandel võttis piiskop abielulahutuse sooviavalduse kohtust tagasi, kuid see ei likvideerinud sügavalt juurdunud lahkhelisid. Hiljem lubas piiskop kiriku rahu pärast ametikohalt lahkuda, kuid ei teinud seda. Kõigest sellest tingituna esitasid 8 praosti piiskopile avalduse, milles nad teatasid, et piiskop on kaotanud kiriku juhi positsiooni, et tal ei ole enam usaldust ja nõudsid ta ametist lahkumist, nii nagu ta seda oli lubanud. Samasuguse kirja esitasid samad praostid kodanlikule valitsusele ja siseministrile.

Lõhe kirikus suurenes veelgi, kui piiskop vastukaaluks temale avaldatud survele kutsus kokku kirikukogu erakorralise koosoleku, kus ta süüdistas praoste kirikudistsipliini rikkumises ja kiriku lõhestamises. Küsimuse kohta toimunud hääletamisel võeti vastu kaks resolutsiooni, milles praostide tegevus tunnistati ebaõigeks — esimesel korral 30 poolt- ja 23 vastuhäälega, teisel korral 27 poolt- ja 23 vastuhäälega.

Hääletuse tagajärgede selgumisel esitati 21 kirikukogu liikme poolt kirikukogu juhatusele teadaanne, et nad kirikukogu poolt vastuvõetud otsustega ei pea kriisi lahendatuks ega piiskopi usaldust uuesti jalule seatuks. Hiljem kutsuti samade ringkondade poolt Tallinnas kokku laiaulatuslikum kirikuõpetajate koosolek. Siin võeti vastu

[27] ORKA, fond 14, nim. 2, s.-ü. 1231, l. 68.

deklaratsioon 58 kirikuõpetaja allkirjaga; allakirjutanud deklareerisid, et nad ei saa praeguse piiskopi ja kirikuvalitsuse otsuseid enese kohta enam siduvaks pidada. Samal ajal peeti üle kogu maa kirikutes koguduste koosolekuid, kus võeti vastu otsuseid kas piiskopi poolt või vastu. Kõik see näitab kriisi sügavust ja ulatust evangeeliumi-luteriusu kirikus.

Riigivõim oli nüüd ilmselt suures kitsikuses. Kuivõrd kirik oli jagunenud kaheks teineteisega võitlevaks peaaegu võrdseks pooleks, siis oli raske küsimust kummagi poole kasuks otsustada. See oleks võinud kirikut veelgi enam lõhestada ja kaasa tuua tema täieliku kokkuvarisemise.

Pärast siseministri mitmeid katseid tüli kokkuleppeteel summutada oli kodanlik valitsus avalikkuses alanud kära tõttu sunnitud küsimuse lahendamisega kiirustama. Valitsuse poolt tehti siseministrile ülesandeks alustada juurdlust piiskopi vastu esitatud süüdistuste selgitamiseks. Juurdluse läbiviimine pandi siseministri abile, kes rakendas selleks poliitilist politseid ja politseiaparaati.

Juurdluse käigus kogunes ulatuslik materjal kirikuringkondades valitsevate kõlvatute eluviiside kohta. Äärmist pahameelt tekitas suurte omastamiste ja pettuste selgumine organisatsioonis «Kristlaste Oma-abi» ja piiskopi abikaasa lähedased suhted ühe selle organisatsiooni vaimuliku tegelasega ning piiskopi soosing viimasele. Veelgi piinlikumat laadi olid aga piiskopi abikaasa suhted endise piiskopi Kukega, kellega ta tahtis abielluda. Kõigi nende materjalide täielik avalikkuse ette toomine ähvardas kirikule veelgi enam varju heita.

Arvestades selgunud asjaolusid ning kirikuringkondade endi ilmset võimetust kriisi lahendada, tegi siseminister valitsusele ettepaneku panna seisma Eesti evangeeliumiluteriusu piiskopi, konsistooriumi ja kirikukogu tegevus ning määrata kirikule hooldaja.[28] Esitatud ettepanek võeti valitsuse poolt vastu, kes määras 14. septembrist 1939. aastast arvates nimetatud kiriku hooldajaks praost Jaak Variku.[29]

Kiriku kõrgemate organite tegevuse seismapanemine näitas laiale üldsusele, et kirik ei elanud üle mitte üksnes

[28] ORKA, fond 14, nim. 2, s.-ü. 1231, l. 68—72.
[29] Sealsamas, l. 73.

sügavat ideoloogilist kriisi, vaid oli ka organisatsioonili-selt täielikult laostunud. Ta oli sisemiselt niivõrd mäda, et ei suutnud ise end enam valitseda.

Kiriku hooldaja määramisega võttis riigivõim kiriku juhtimise täielikult enda peale. Hooldaja ülesandeks oli riigivõimu kõvakäelise esindajana kirikus kord majja luua, päästa kiriku autoriteeti ja mõjuvõimu nii palju kui võimalik.

Kirikus päevavalgele tulnud väärnähtused ja kiriku sisemine moraalne laostumine kutsus esile laiade rahvahulkade põlastuse ja hukkamõistu kiriku suhtes.

Valitsuse otsust kõrgemate kirikuorganite laialisaatmise kohta põhjendades iseloomustas peaminister K. Eenpalu ühes oma kõnes kirikus valitsenud olukorda kui «rasputiaanlust». See ärritas piiskop Rahamäge niivõrd, et ta esitas oma akadeemilisele seltsikaaslasele K. Eenpalule vana buršikombe kohaselt väljakutse duelliks (Eesti Üliõpilaste Seltsi põhikirja § 3 alusel) solvamise pärast. Piiskop Rahamäe vahemeheks ja sekundandiks oli pastor T. Tallmeister. Duelli siiski ei toimunud, sest Eenpalu ei võtnud väljakutset vastu. Ta kirjutas väljakutset sisaldanud kirjale resolutsiooni, et «peaministri toimetamised ei allu omavahelisele aukohtule» ning tegi siseministrile ülesandeks resolutsioon piiskopile teatavaks teha.[30]

Kõik see iseloomustab üldist olukorda, millesse kodanlus oli sattunud. Ühiskondlikud vastuolud olid niivõrd teravad, et nende lahendamiseks või leevendamiseks kodanliku korra raames puudusid väljavaated. Need vastuolud avaldusid ka kirikus.

Kiriku positsioon kõikus igati. Enamikul juhtudel tähistas kiriku liikmeksolek vaid vastava isiku vormilist kuulumist kirikusse, mille aluseks oli vana komme, juurdunud traditsioon, mitte aga vastava isiku sisuline osavõtmine kiriku tööst. Seda tunnistasid ka kirikutegelased ise. «Usuteaduslik Ajakiri» näiteks kirjutas 1939. aastal olukorra kohta luteriusu kirikus: «Ei maksa silmi sulgeda nähtuse ees, et paljudele kristlase nime kandjaile see, mida kõneldakse kantslist, on jäänud võõraks, sest traditsioonilised kristlikud tõed ja mõtted on kaotanud neile tähenduse ning on saanud tõelise elu tarvis väärtuse-

[30] ORKA, fond 14, nim. 2, s.-ü. 1231, l. 46.

tuiks. Vaadakem teadlasi, haritlasi, juhtivaid tegelasi riigi ja kultuuri elus, majanduslikus elus, isegi avaliku hoolekande alal — kui palju neist on teadlikke kristlasi? Või jälgigem töölisi, olgu tööstuses või põllutöös — ka neid, kes käivad korralikult kirikuski — kui paljudele on päritud kristliku usu avaldused tõesti elavaks, teadlikuks sisemiseks jõuks? Kiriku ajalooliselt kujunenud positsioon, minevikust sõltuva kombe võim ei ole veel tõenduseks, et ristiusk on jõud, mis tegelikult määrab inimeste mõtete, kavatsuste ja teotsemise suuna. Ja selle nähtuse põhjus? Lühidalt — inimliku mõtteviisi ilmlikustumine. Materiaalsed elemendid on saavutanud ülevõimu vaimsete üle, astunud koguni nende asemele inimese mentaliteedis. Taevast otsitakse maapeal, uskudes, et suudetakse seda luua omast jõust.»[31]

Selle kirikutegelaste endi poolt antud hinnanguga olukorra kohta luteriusu kirikus võib täiel määral nõustuda. Kiriku mõju, mis osalt ikkagi veel säilis, oli ometi järsult vähenemas. Idealistlik maailmavaade asendus järjest enam materialistlikuga. Kuidas ka riik kirikut ei abistanud või isegi otseselt ei hooldanud, ei suutnud kirik enam olla niisuguseks jõuks, kes oleks tõhusalt kaitsnud kodanlikku ideoloogiat.

Tehes kokkuvõtet kõigest eeltoodust, võime teha järgmised järeldused.

Eesti kodanluse poolt väljakuulutatud kiriku riigist lahutamine ei leidnud kodanlikus Eestis kunagi sisuliselt teostamist. Riik kasutas kirikut ideoloogilise võitlusrelvana töörahva allutamiseks kodanlikule korrale, kirik omakorda aga vajas riiki oma tegevuseks vajalike tingimuste loomiseks. Riigi ja kiriku ülesannete ühtsus tingis nende kõige tihedama koostöö ja teineteise vastastikuse toetamise.

Riik kindlustas kirikule riigivõimu abil valitseva seisundi ühiskonnas ideoloogilisel alal. Selle tulemusena lähenes kiriku seisund riigikiriku seisundile. Niisugustes tingimustes ei saanud juttugi olla eesti kodanluse poolt deklareeritud südametunnistuse vabaduse tegelikust teostamisest.

Hoolimata riigi toetusest ja abist langes kiriku mõju pidevalt. Kirik ei suutnud ületada kogu kodanliku dikta-

[31] «Usuteaduslik Ajakiri» 1939, nr. 3/4, lk. 79.

tuuri perioodil kriisi, millesse ta oli sattunud Oktoobrirevolutsiooni mõjul. Eriti teravaks muutus kiriku kriis kodanliku Eesti lõppaastail. See tõi kaasa usulise maailmavaate mõju tunduva nõrgenemise ja materialismi mõju kasvu. Kriis kirikus oli üheks näitajaks, et Eestis on valmimas tingimused sotsialistliku revolutsiooni võiduks, mis saigi teoks 1940. aastal.

SISUKORD

Saateks 3
Jooni kiviaja uskumustest — *L. Jaanits* 5
Muistsed matmiskombed eestlaste usundi ja ristiusu-vastase võitluse kajastajana — *J. Selirand* 71
Vägivaldse ristiusustamise osast eesti rahva ajaloos — *H. Palli* 94
Mida kõnelevad isikunimed eestlaste usust XIII—XVI sajandil — *H. Palli* 108
Eesti talurahva ekspluateerimisest katoliku kiriku poolt XV ja XVI sajandil — *A. Vahemetsa* 128
Eestlaste võitlusest ristiusu vastu XIII—XVI sajandil — *A. Vahemetsa* 150
Balti luteriusu kirik XVIII—XIX sajandi vahetusel — *J. Kahk* . 173
Kirik ja ristiusu õpetus eesti rahvaloomingu peegelduses — *L. Raudsep* 190
Kuidas kirik «Sakalat» taga kiusas — *E. Jansen* 225
Kirik ja kool XIX ja XX sajandi vahetusel Eestis — *E. Laul* . . 254
Tõeline ateist (Eduard Vilde usu ja kiriku vastu) — *A. Nagelmaa* 286
Luteriusu kiriku kriisist fašismi perioodil kodanlikus Eestis — *E. Rannik* 308

ИЗ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ И АТЕИЗМА
В ЭСТОНИИ, II
На эстонском языке
Оформление Л. Круусмаа
Эстонское Государственное Издательство
Таллин, Пярнуское шоссе, 10

*

Toimetaja *S. Härma*. Kunstiline toimetaja *I. Torn*.
Tehniline toimetaja *O. Kasemets*. Korrektorid *V. Leibak* ja *A. Nurmoja*.
Ladumisele antud 27. II 1961. Trükkimisele antud 10. V 1961. Paber 54×84, 1/16. Trükipoognaid 20,25. Formaadile 60×92 kohaldatud trükipoognaid 16,61. Arvutuspoognaid 18,96. Trükiarv 8000. MB-01129. Tellimise nr. 1626.
Trükikoda „Kommunist", Tallinn, Pikk tn. 2

Hind 59 kop.

1—9

59 kop.

A 2.
21222
1026873

TARTU ÜLIKOOLI RAAMATUKOGU
1 0300 00102687 3