



Naiste rollist külakomide kaasaegses usuelus¹

Piret Koosa

Naised on või tunduvad olevat religioossemad kui mehed. Erinevate autorite seisukohad selle tendentsi põhjustest võib jagada kaheks: ühed põhjendavad meeste ja naiste religioosse käitumise erinevust „olemusega“ (*nature*), teised eelistavad seletusi, mis põhinevad „kasvatusel“ (*nurture*). Küsimus on seega selles, kas naised on religioossemad seepärast, kes nad on või seepärast, mida nad teevad (Davie 2007: 233).

Teaduslikus kirjanduses on suhteliselt vähe vaadeldud põhjusi, miks omavad naised (küla)kristluses nõnda kesket rolli. Sagedamini võetakse see asjaolu lihtsalt teadmiseks, nenditakse näiteks naiste suuremat traditsioonilisust võrreldes meestega, ega püüta avada naiste usulise aktiivsuse tagamaid.

Mõistmaks paremini naiste pühendumist usule ja nende poolset religioosete traditsioonide säilitamist Nõukogude Liidu usuaenulikus kontekstis, tuleks uurida naiste usulisi suhtumisi ja tegevusi nende endi seisukohast. Stereotüüpset arusaama naistest kui tagurlikest ja irratsionaalsetest usukonservatiividest on rõhutanud eeskätt kommunistlikud autorid. Taoline kuvand ei ole aga vastavuses usklike naiste enesemääratlusega. Naised pole mitte lihtsalt traditsiooni passiivsed objektid, vaid ka aktiivsed subjektid, kes kohandavad ja kasutavad usulist traditsiooni omaenda eesmärgi silmas pidades (Keinänen 1999: 155).

Järgnevas artiklis püüan Ust-Kulomi rajooni näitel kirjeldada naiste rolli komide kaasaegses usuelus ning viise, kuidas naised ise näevad ja mõtestavad oma suhet religiooniga. Ka vaatlen, miks ja kuidas on vanad usklikud naised kogukonna jaoks olulised. Välitööde² ainesele tuginedes analüüsin põgusalt ka meeste osa komi küla

[1] Artikkel põhineb 2009. aasta veebruaris Tartu Ülikoolis kaitstud magistritöö „Õigeusk ja soorollid kaasaegses komi külas“ (juhendaja Art Leete) ühel peatükil. Artikli valmimist on toetanud Eesti Vabariigi Hõimurahvaste Programm, Eesti Teadusfondi projekt nr 8335 ja Euroopa Liidu Regionaalarengu Programm (Kultuuriteooria tippkeskus).

[2] Käesoleva uurimuse põhiallikaks on kolme Komimaale toimunud etnograafilise ekspeditsiooni käigus kogutud materjal. 2006. aasta suvel toimunud välitöödel osalesid Art Leete, Jaanika Jaanits, Kristi Tinkus ja artikli autor. 2007. aasta kevadel ning 2008. aasta sügisel

Foto 1. Perenaine on võidupüha puhul äia mälestamiseks tema pildi ette asetnud tee ja küpsised. Ust-Kulomi alev.

Foto: Art Leete 2007

usuelus. Teen katset tuua välja võimalikke põhjusi, miks on meeste roll avalikus religioosnes sfääris äärmiselt tagasihoidlik.

Tänapäeval on loomulik, isegi enesestmõistetav, et uurija reflekteerib enda ning uuritava suhete üle (vt nt Utriainen 1998: 292–293). Johannes Fabiani järgi võib autori biograafia kriitiliselt mõistetuna olla etnograafilise objektiivsuse tingimuseks (Fabian 2001: 12). Ja ehkki on leitud, et kohati kiputakse eneserefleksiooniga isegi liiale minema (Utriainen 1998: 293), arvan, et lühike arutlus minu enda positsiooni üle välitöödel Komimaal oleks siin kohane. Seejuures pean oluliseks kaht aspekti – soolist kuuluvust ning usulist (mitte)kuuluvust.

Komimaa külades on suhtumine soorollidesse kahtlemata oluliselt traditsioonilisem kui näiteks Tartu linnas. Nii on mõistetav, et noore naisterahva ringirändamine kodust tuhandete kilomeetrite kaugusel ei pruugi inimeste jaoks päriselt arusaadav olla. Siinkohal oli minu „plussiks“ kindlasti asjaolu, et olin seal koos Art Leetega, kes on Komimaal käinud juba palju aastaid. Teisalt jällegi tajusin ma sageli, et samadel põhjustel – noor tüdruk ja kodust kaugel – suhtusid eriti naised minusse kaitsvuse või teatava emalikkusega. Minu noorus ning ka konarlik vene keele oskus võimaldasid inimestel küsimustele vastates ehk ka kergemini n-ö teadja ja õpetaja positsiooni võtta. Arvatavasti mõjutas minu sugu mõnel määral ka intervjuude sisu. Ehkki ka juhul, kui küsisin mina, oli Art Leete sealsamas, on siiski usutav, et mingeid teemasid käsitledes tundsid naised end vabamalt, kuna otsene kuulaja oli samuti naisterahvas. Samas jällegi võib oletada, et mehed olid kohati vähem avameelsed, kuna küsijaks või kuulajaks olin mina.

Peaegu kõik inimesed, kellega välitööde käigus rääkisime, tundsid huvi meie endi usulise kuuluvuse vastu. Et meie küsimused puudutasid peamiselt religiooni-ga seotud temaatikat, on see igati loomulik. Enese määratlemine mitteusklikena ei toonud üldiselt kaasa otseselt hukkamõistvat suhtumist. Küll aga võis mõnel puhul tunda, et inimene polnud päris kindel, kas me ikka oleme siis kõige sobilikumad usuteemat uurima – ise mitte uskudes me lihtsalt ei suuda mingitest asjadest aru saada. Teiselt poolt leiti ka seda, et olemegi selle teemaga tegelema hakanud just oma võib-olla mitteteadlike hingeliste otsingute tulemusena.

Küsimus refleksiivsusest seisneb paljus ka uurija kirjutatud teksti ja uuritava reaalsuse vahelise ambivalentse suhte teadvustamises. Antropoloogide uurimistöö ei vii lõpliku ja ainuvõimaliku tõe teadasaamiseni, antropoloogilised representatsioonid on ka ise kultuurilised, sotsiaalselt konstrueeritud. Sellest ei järeldu, et kõik representatsioonid oleks samaväärsed, pigem see, et nende positsioneeritust peaks teadvustama (Clifford 1986; Biolsi, Zimmerman 1997: 10). „Keele, võimu ja tõlgitavause küsimuste vältimine jätab autori hääle autoriteetsuse lihtsalt implitsiitseks ja sellele väljakutse esitamata. Välitöölise autoriteet esitada küsimusi ja toimetada vastuseid on osa antropoloogilise produktsiooni protsessist“ (Bowie 2006: 10).

Artiklis olen püüdnud kasutada võimalikult palju väljavõtteid intervjuudest just eesmärgil andmaks inimestele, kellest ma kirjutan, mingil määral ka „oma hääle“, et

toimunud ekspeditsioonidel kogusime materjali Art Leetega kahekesi. Välitööd toimusid ülem-ežva (e ülem-võtšegda) komide (*võlõsežvasajas* komi k) juures Sõktõvkarist paarsada kilomeetrit itta jääva Ust-Kulomi (Kulõmdin komi k) rajooni keskuses, Parma, Doni, Mõjoldino (Mõs komi k.), Pomozdino (Pomõsdin komi k.), Uljanovo ja Suur-Kužba külas.

mitte lihtsalt nende räägitut ümber jutustada või tõlgendada. Samas olen teadlik oma võimupositsioonist, otsustades, milliseid tekstinäiteid millises kontekstis kasutada ning ei välista, et sedasama materjali, mida siinses töös olen analüüsinud, on võimalik tõlgendada ka kuidagi teisiti (vt ka Clifford 1986). Nagu kirjutab Bowie (2006: 10): „...ka „kogemuselahedase“ teksti puhul, mis sisaldab transkribeeritud vestlusi, filmi, fotosid, uurija refleksiivseid päevikuid, kujundavad lõpptulemuse ikkagi antropoloogi huvid, oskused ja esteetilised hinnangud mitte seoses välitöö subjektidega, vaid kujuteldava ja oodatava publikuga. See pole iseenesest „halb“, kuid tuleks teha eksplitsiitseks. Antropoloog on kultuuri tõlkija ning tõlget ei tohiks segi ajada originaaliga.“

Memmed³ kui religioossed eeskujud ja eksperdid

Hoolimata tõigast, et kõik Komimaal intervjueeritud inimesed on sündinud ja üles kasvanud nõukogude võimu tingimustes, on nad ometi – kes suuremal, kes vähemal määral – enkultureeritud (rahvalikku) õigeusku. Selle asjaolu taga on peaaesjalikult emad ja vanaemad, aga ka muud kogukonnas kõrget positsiooni omavad ning usuküsimustes autoriteetsena tunnustatud vanad naised.

Naiste religioosse tegevuse kese asub enamasti väljaspool ametliku kiriku institutsioone ning võimalus omandada kesksed rollid rituaalsete ja religioosete tegelestena on neil just rahvausu kontekstis (Keinänen 1999: 159). Rahvaliku õigeusu puhul tuleb seeläbi põneva teemana esile religioosse kompetentsi probleem, ehk siis küsimus sellest, kes seda omab. Nõukogude aja vältel omandasid erilise rolli vanad naised, memmed, kes viisid preestrite puudumisel läbi erinevaid religioosseid kombetalitusi (vt Šarapov 2001; Chuvyurov, Smirnova 2003: 170; Vlassova 2003; Mitrohhin 2006: 45–46).

„Kuna NSV Liidu võimud hävitasid riigi elanikkonna põhilise osa ning esmajärjekorras ühiskonna haritud kihtide religioosse kultuuri, ei olnud 1950.–1980. aastatel alternatiivi *memmede* teadmistele õigeusu traditsiooni kohase kombestiku osas. Mida *memmede* grupp, andes edasi sakraalset teadmist endi sekka inkorporeeritavatele grupiliikmetele, pidas „õigeusuks“, tunnistati ka ümbritsevate poolt taolisena, olgugi, et see erines mõnikord oluliselt Kiriku õpetuse (kaanoni) põhiseisukohtadest. [--] End traditsiooni hoidjatena näinud *memmede* aktiivse hoiakuga on paljuski seletatav ristitud inimeste kõrge protsent Nõukogude Liidus“ (Mitrohhin 2006: 45).

Selliste üldiselt tunnustatud, läbi nõukogude aja religioossete teadmisi kandnud ja rituaalsete toimingute eest vastutanud naiste olemasolu annab erilise „aura“ ka ülejäänud kogukonnale, teeb ka teiste inimeste usu „tõelisemaks“, sest tajutakse järjepidevust. Et nüüd on Ust-Kulomi rajoonis mõnes külas preestrid taas olemas,

[3] *Memmede* (*babuški* vene k) mõiste on Venemaa usuelu kirjeldamise kontekstis küllalt levinud – vt nt Mitrohhin 2006. Inglise keeles on vastavalt kasutatud määratlust *granny* (vt Keinänen 2000). Kasutan seda kategooriat siin üsna avaralt, pidades silmas eakamaid naisi, keda võib usklikuks pidada ja keda kogukonnas suuremal või vähemal määral tunnustatakse usulise traditsiooni kandjatena.

ei tõuse „rahvalikud usujuhid“ enam nii selgelt esile (ehkki nad on kahtlemata ka praegu olemas). Samas ei ole väljastpoolt kogukonda pärinev noor preester enamasti tuttav näiteks kohalike pühakohtade ja nende legendidega. Nii tajutaksegi veel allesolevate, nõukogude ajal kogukonna jaoks vajalikku usulist kompetentsi omanud memmede kaotust kohati mingite oluliste teadmiste lõpliku kaotsimineku.

*Mõjoldinos on tõeline, vana usk, sest vanad memmed on seal alles. Aga siin, Ust-Kulomis on kõik noored.*⁴ N, s ~1955, Leete välitööpäevik 2008.

Te saabusite siia liiga hilja, siin oli 100-aastane vanamemm, täiesti mõistuse ja aru juures nagu räägitakse, pea tal töötas. Ta oli 100-aastane, suri eelmisel aastal. Tema teadis selle kohta, millised ristid kus seisavad, miks seisavad, kõike ta teadis. N, s 1935, VM 2008, Mõjoldino.

Seejuures ei ole memmed inimeste juttudes lihtsalt passiivsed teadjad, kelle poole vajadusel pöörduda, vaid ka tõeliselt aktiivsed usu eest võitlejad ja isegi märterlikud usu või kiriku nimel kannatajad.

*Aga seejärel meie memmed, vanad memmed, korraldasid mässu. Rääkisid, et kuidas saab kirikusse teha spordisaali. Räägivad, et kirik tuleb taastada. Eelarve koostati spordisaali jaoks, aga pärast seda, kui memmed mässama hakkasid... ja nimetati juba ümber kirikuks.*⁵ N, s ~ 1952, VM 2008, Mõjoldino.

*[---] aga see vanamemm [kes kiriku taastamiseks raha kogus] tapeti pärast ära. Tungiti tema majja, joodikud, ja hakkasid raha küsima ja kiriku võtit. Tema ei andnud ja ta tapeti ära. Agafja oli ta nimi.*⁶ N, s 1939, VM 2006, Ust-Kulom.

Kogukondlikus usuelus omandavad keskse rolli mõned üksikud naised. Siin analüüsitava materjali põhjal võib väita, et perekondlikul tasandil on see roll mõnevõrra tagasihoidlikumal kujul peaaegu alati emal või vanaemal (enamasti naised, kes olid nõukogude aja esimesel poolel juba täiskasvanud). Pole haruldane, et seejuures nenditakse, et nende teadmisi hakati hindama alles tagantjärele.

[4] Artiklis kasutatud tsitaadid välitöömaterjalidest (VM) on viidatud järgmiselt: ära on toodud kõneleja sugu (M või N), (umbkaudne) sünniaasta, välitöömaterjali kogumise aasta ning -koht. Konkreetselt olen lisaks preestri kõnelejana identifitseerinud ka tema abikaasa, kuna tema positsioon on kahtlemata relevantne ning tema väljendatud seisukohad seostuvad tugevalt preestri omadega.

Topograafilist arhiivi viidates olen esmalt ära toonud TAp numbri ning lehekülje ning seejärel autori ning kirjutamise aasta. Sarnaselt on viidatud ka etnograafilise arhiivi materjalid – esimesel kohal on EA number ning lehekülj, seejärel kirjutaja nimi ning kirjapanemise aasta.

Tsitaadid välitöömaterjalidest, EA-materjalidest ja päevikutest on esitatud kursiivkirjas. Kui intervjuukatked on ära toodud koos uurijapoolsete küsimustega, on viimased püstkirjas.

[5] Mõjoldino külas otsustasid võimud 1980ndate lõpul kirikuhoone spordisaalina taastada. Kohalike memmede kollektiivse vastuseisu tõttu renoveeriti hoone kirikuna.

[6] Chuvyurov ja Smirnova (2003: 181) on oma artiklis maininud seda naist, Agafja Kipru evat, kellel oli oluline roll Ust-Kulomi kiriku taastamises ja koguduse elustamises kui „kohaliku kristlikku kangelast“. Ka arapov on talle oma artiklis (2001: 163–164) viidanud.



Foto 2. Vanaemad on perekonnas põhilised igapäevaelus vajalike usuliste teadmiste edasiandjad. Domna Petrovna Lipina oma lapselapse Mihhail Lipiniga.

Foto Art Leete 2008

Aga millist inimest võib pidada usklikuks?

Minu vanaema. (naerab) Mina sõdisin temaga pidevalt, mina olin ju pioneer. Õpetati ilma usuta. Lisaks temale minu arust meil Kužbas kedagi ei ole. Isegi Kužbas ei ole. Ma ei oska öelda, kes siin veel usklik on. M, s 1960, VM 2007, Suur-Kužba.

Siis [nõukogude ajal] ei usutud mitte millessegi. Mitte kuskil kirikus ei käidud. [---] Aga meil ema uskus, öösiti palvetas ja palvetas. Aina palvetab ja palvetab ja sõidab linna kirikusse⁷. Aga meie sel ajal ei uskunud. Ma siis isegi ütlesin emale, et mis sa sinna kirikusse lähed. N, s ~1937, VM 2008, Ust-Kulom.

Nii tavainimeste⁸ kui vaimulikuga⁹ vesteldes selgub, et kohalikel preestritel ei ole kirikuskäijate silmis alati sama suurt autoriteeti kui nende vanaemadel. Selle taga võib näha erinevaid põhjuseid – ühelt poolt ilmselt vaimulike noorus ja see, et tegu on kohalikele algselt võõraste, mujalt sissesõitnud inimestega. Teisalt aga pole vähetahtis traditsiooni jõud – kui vanaema on inimesele lapsest saati mõnd asja õpetanud, ei pruugi piisav olla preestri e *batjuška* argument, et nõnda pole see kus-

[7] 1941. aastaks olid suletud kõik Komimaa kirikud. 1940ndate teisest poolest avati taas kolm pühakoda. (Rogat ev 2001: 80) Tsitaadis on mõeldud Sõktõvkari lähedal Õb'is tegutsenud kirikut.

[8] „Tavaliste komide“ kontseptsiooni kohta vt Koosa ja Leete 2007.

[9] Aleksander Antonov (s ~1973) on Ust-Kulomi Peetri ja Pauli kirikus preestrina teeninud alates 2006. a septembrist.

kil kirjas. Meie poolt küsitletud preester reageerib säärastele mitte-tunnustamise ilmingutele mõistagi valuliselt.

Ja need memmed hakkavad peale – mina käin siin juba 10 aastat, ma tean kõike, saabus siia mingi noor, tema ei tea mitte midagi. Kuigi [just] tema teab, kuidas kõike õigesti teha (kibestunult). UK preester, VM 2007.

Püsivalt kohapeal tegutseva vaimuliku olemasolu on teatava märgilise tähendusega ja leitakse, et just vaimuliku pidev kohalolu teeb kirikust „tõelise“. Kuid isegi kiriku taasavamine on tavainimeste teadvuses seotud eelkõige nendesamade memmede pingutustega – vaimulik on seejuures küll vajalik, ent täiesti passiivne element:

Meil ju see kirik ei töötanud aga üks naine algatas taastamise [---]. Ta käis igas hoovis, ta seadis endale eesmärgi mitu maja läbi käia ja kogus 10 rubla kaupa igalt ühelt. [---] Raha, mis nad saavad, nad ostavad värvi ja laudu, et põrand ära vahetada ja riuleid värvida, panevad klaasid akende ette, seda ja teist, nad hakkasid selliseid väikseid töid tegema. Ja pärast ilmus juba papp. N, s 1939, VM 2007, Ust-Kulom.

Igal juhul võib väita, et memmesid tunnustatakse päris üksmeelselt religioosete spetsialistide ning eeskujudena. Oluline aspekt on seejuures just argiste usuteadmiste edasiandmine, privaatsetl (perekondlikul tasandil) läbiviidavate rituaalide tundmine.

Seda peaksite emalt küsima [missuguseid pühasid kodus tähistatakse]... tema teab paremini neid asju. Näiteks mingi päev [ema] tuleb ja ütleb, et täna on kiriklik püha ja tööd ei tohi teha. Mina ise neid nimepidi ei tea. M, s 1966, VM 2006, Ust-Kulom.

Samas võib näha, et see autoriteet perekonnas ei piirdu kitsalt religioosete küsimustega. Vanaema õpetussõnad võidakse eeskujuks võtta ka maailma asjade üldisemal tõlgendamisel ning ka kohaliku elu korraldamise õigete viiside üle arutlemisel.

Vanaema õpetas meid, meie Domna. Ta rääkis, et kõigi... See tähendab, et justkui maailm, see, mis on sinu ümber, kõigi meele järgi ei saa olla. Alati leiduvad rahulolematud. Aga järgi anda ei tohi. Tee, mida pead vajalikuks ja jää iseendaks. M, s 1965, VM 2006, Ust-Kulom.

Tema [minu ema] oli meil väga tark inimene. [---] Kolja rääkis meil kogu aeg, et tuleks külanõukogusse panna meie vanaema. Et ta seal ainult käsklusi jagaks. Aga et noored neid ainult täidaksid. Vot siis saab asja. (naerab) N, s 1940, VM 2007, Ust-Kulom.

Kohati on memmed ka ise väga teadlikud sellest, et nemad on olnud traditsiooni hoidjateks ning omavad usuasjades teatavat kompetentsi, mis nooremal generatsioonil tihti puudub. Nii kirjutab Mitrohhin (2006: 47), et „...memmede ja ülejäänud naiste vahel eksisteerib pidev põlvkondadevaheline konflikt. Tihti suhtuvad memmed koguduse noorematesse naisliikmetesse küllaltki agressiivselt, sundides neile peale oma kirikuskäitumise mudelit...“ Et Mitrohhin räägib siin just nooremate ja vanemate naiste vahelistest lahkkelidest, on peaaesjalikult seotud asjaoluga, et suurem jagu kirikuskäijatest on naised ning mehed on seal väikeses vähemuses. Põlvkondadevaheline konflikt kajastub (küll marginaalselt) ka välitöödel kogutud Komi materjalides.



Foto 3. Peetri ja Pauli kirik Ust-Kulomi alevis.

Foto Art Leete 2008

Ükskord ma läksin sinna kirikusse, saabusin heade kavatsustega, noh kuidas, panin juba küünla põlema, tilgutasin sinna [vaha küünla otsast], no tulin sinna, hakkasin tilgutama... Kohe hakkasid memmed susistama – šššššššššš! (naerab) Vot sulle head kavatsused... M, s 1960, VM 2007, Suur-Kužba.

Üks olulisemaid toiminguid, mida memmed nõukogude korra ajal preestrite puudumise tõttu religioossete spetsialistidena läbi viisid, oli laste ristimine.

Aga meil külas, Malaja Kužbas, elas naine, tema oli meil justkui papp. Usk keelati ära ja kes hiljem sündisid, neid ristas tema. N, s 1940, VM 2007, Ust-Kulom.

[---] siin meid ristas naine, ta oli nagu nunn ilmalikus elu. Ja sel ajal veel oli, noh, seitsmekümnendate alguses, ta uskus jumalat, aga sealjuures justkui avalikult uskus jumalat. Ja paljud kutsusid teda lapsi ristima. [---] No ta järgis sellist eluviisi, no võib öelda niimoodi, et ta pühendas ennast justkui jumala teenimisele. [---] Ta ise oli ristitud ja pärast, ma mõtlen, ma eriti enam ei mäleta muidugi, aga ma tean, et teda kutsuti vot itkema ja lapsi ristima. N, s 1970, VM 2007, Ust-Kulom.

Tundub, et just see konkreetne tegevusvaldkond on pärast nõukogude aega olnud üheks enim küsimusi ja arusaamatusi tekitanud punktiks taasilmunud vaimulike ja koguduseliikmete vahel. Nõukogude perioodil sündinud inimesed, kes enamasti on ristitud just kogukonnas asjatundlikuks peetud naiste poolt, ei tea, kuidas sellesse uuttes oludes suhtuda – kas kirik tunnistab neid ristimisi või peaks laskma end ametlikult kirikus uuesti ristida. Näib, et segadust ja arusaamatust suurendavad ka vaimulikud ise.

1966 oli selline aeg, mil preestrid ei olnud. Ühed vanad eidekesed ristisid... need kes olid väga usklikud. Mind ristiti ka siis ühe sellise poolt. Hiljem ütles mulle aga papp, et minu ristimine ei lähe nagu arvesse. Tuleks uuesti ristida. M, s 1966, VM 2006, Ust-Kulom.

Aga teisel juhul kirjeldas sama inimene oma ristituks olemise arutelu preestriga mõnevõrra teisiti:

Läksin papi juurde, räägin: kas ma olen ristitud, kui mu vanaema ristis mind? Papp: Oled ja ei ole. Kui vanaema ristis, siis järelikult oled ristitud. Aga et su vanaemal polnud õigust ristida, siis sa pole ristitud. [Mina]: Mis ma siis teen? Kas pean 40-aastaselt uuesti ristima? Papp: See on juba sinu äránágemise järgi, mis sa teed. M, s 1966, TA 941: 6, Leete 2005.

Lábi toodud náidete tuleb hásti esile see, kuidas ühe inimese jutustus samast asjast võib sõltuvalt jutustamissituatsioonist olla erinev ka tähenduslikes detailides – ühel juhul on tsiteeritud mees lugu ráákinud umbes samaealisele sookaaslasele igapäevases vestluses, teisel juhul aga endast oluliselt noorematele naisterahvastele intervjuu käigus. Nendest kirjeldustest ei selgu küll „objektiivne tõde“ sündmusest, ent ilmnevad erinevad variandid sellest, millist suhtumist preestrile omistatakse.

Ust-Kulomi preester on küll põhimõtteliselt valmis memmede ristimisi tunnustama, kuid seda teatavate tingimuste korral. Olgu siinkohal ára toodud ka tema kommentaar sellele probleemile:

Üldiselt suhtub kirik sellisesse praktikasse [et memmed ristisid], kuidas seda nüüd öelda, ei eita. Sellepärast, et üldiselt võtame arvesse, et üldse nüüelda õigeusu usutunnistuse järgi võib ristida iga õigeusklik inimene, kui vaimulikku pole, kui vormel oli õigesti välja öeldud. [---] Aga kuna me teame, et ristimise puhul toimub veel salvimise sakrament, mille võib lábi viia ainult vaimulik. Meil siin muidugi komide seas ristisid memmed. Vot. Ja juhtub, kui see vormel oli õigesti öeldud, siis me ainult salvime, täiendame ristimise sakramenti salvimisega. UK preester, VM 2007.

Võib arvata, et inimestel on reaalselt küllaltki keeruline, tõenäoliselt võimatu teada, kui õigesti see vormel ristimisel välja öeldi. Samas järgib Vene Õigeusu Kirik (VÕK) põhimõtet, et ristimise sakramenti peaks saama ainult kord elus. Siiski tundub, et vaimulike mõneti vastukäivatest avaldustest selles küsimuses ei lasta end suuremat háirida ning üldiselt leitakse, et kui mõni asjatundjana tunnustatud memm on inimest omal ajal ristunud, siis see kehtib.

Preester ei sea kahtluse alla naiste rolli usu hoidjate ja edasikandjatena ning on valmis seda põhimõtteliselt tunnustama.

No kuidas on [usk] säilinud. Nagu tavaliselt kogu Venemaal, memmede kaudu põhiliselt. Memmed, vot. UK preester, VM 2007.

Samas on preestri jaoks tuntavaks probleemiks asjaolu, et memmed kipuvad (vaimuliku seisukohast) oma kompetentsipiire ületama ega ole tingimata nõus tema autoriteeti tunnustama, mille eest preester ja ta naine neid ka teravalt kritiseerivad.

Meil on mõnikord selline juhtum, et memmed viivad lábi matusetalitust. See on juba justkui mitte õigeusklik arusaam, sest et matusetalitusi peab lábi viima vaimulik, kui on vaja palvetada, seda psaltrit lugeda lahkunutele ja matusetalitust lábi viia. [---] Vaimulikule on



Mõned pühapäevakooli kogunemisel osalenud naised.

Foto Piret Koosa 2007

antud selline võim. [---] Aga see, et, vot mingisugused memmed, vot, ei oma sellist võimu.¹⁰ UK preester, VM 2007.

Usutakse midagi materiaalset, maist, aga midagi teispoolest mõeldakse endale ise välja. Pole teada, kust see tekkis. Isekeskis nad ei arutle. Meie vanaemad tegid, nii teemegi. Vot. Kust see alguse sai, kui isegi õigeusklik vaimulik räägib, et nii ei ole vaja teha. Nemad ütlevad, et ei, see vaimulik ei räägi õigesti. Meie vanaemad rääkisid meile nii, tähendab, et meie teeme ka nii. UK preestri naine, s ~1973, VM 2007.

[Mõjoldinos] Olga Mihhailovna viimasel ajal enam kirikus ei käi. Ta olla vihastanud batjuška peale pärast seda, kui ta kirikus väga kõva häälega laulis ja batjuška keelas, et see on ikkagi kirik, nii kõva häälega laulda ei tohi. Pärast seda ei käinud Olga Mihhailovna kirikus mitu aastat, kuigi on väga tugevalt usklik. Sara Petrovna aga parandab batju kat, kui see tema arust midagi valesi teeb kirikus. Iseenesest peaks batjuška ka olema õppinud ja teadma, kuidas midagi teha, aga Sara Petrovna ikkagi õpetab. N, s ~1955, Leete välitööpäevik 2008.

Ma mõnikord... Isa Aleksander ju ütles, unenägusid ei ole vaja uskuda. Aga mina vahel unes lendan. Kirikus, mina üksinda justkui lendan. Lendan vot niimoodi (näitab) inimeste kohal.

[10] 2008. aasta sügisel arutas Ust-Kulomi preester pühapäevakoolis, et oleks vaja moodustada usklike tuumikust memmede "brigaad", kes aitaksid preestril matusetalitusi õigesti läbi viia ja propageeriks ümbruskonnas Kiriku seisukohalt korrektsete matuste korraldamist.

Ja ma räägin, et vaadake, vaadake, näete, vot, kuidas ma lendan! Kerkin, hakkn kõrgemale tõusma ja siis langen allapoole. Õigeusk... N, s ~1937, VM 2008, Ust-Kulom.

Kommunistliku režiimi tingimustes toimus pädevuspiiride muutumine, inimesed julgusid tegeleda ka nende rituaalsete toimingutega, mis jäid varem nende kompetentsist välja. Sellega on seotud ka naiste rolli tähtsustumine usuelus. On ju naised traditsiooniliselt meestest enam seotud koduse igapäevaelu ja -askeldustega (Dragadze 1993: 151–152; Keinänen 1999: 155). Naised on tänapäeval üsnagi iseteadlikud ning võtavad endale õiguse – kes päris avalikult, kes eravestlustes – ise otsustada, kuidas uskuda, vaidlustades ajuti üsna teravalt preestri positsiooni usku puudutavate küsimuste spetsialistina. Kuid see, et need kompetentsipiirid, mille ületamise pärast preester naisi kritiseerib, polegi eriti selged, näitab ka viimaste endi mõnevõrra ambivalentne arusaam oma suhetest preestriga. Seda iseloomustab kasvõi viimatitoodud näide, kus jutustaja väljendab mõningast muret selle pärast, et ta ei kavatse preestri nõudmist järgida – seega ta põhimõtteliselt tunnustab preestri autoriteeti, teisalt aga ei kavatse sellele alluda, kui ta ise muud (kas siis oma isiklikku või traditsioonilist) lähenemist paremaks peab.

Naiste jutud uskumise põhjustest

Marja-Liisa Keinänen on uurinud karjala naisi religioosete traditsioonide hoidjana. Ta toob esile mitmeid momente, mis võiksid põhjendada naiste püsivat religioosust. See võib olla seotud asjaoluga, et usk toimib vaimset ja sotsiaalset jõudu andva vahendina ning annab naistele võimaluse väljendada oma vajadust tähenduse ja kuuluvuse järele. Kui ametlik religioon kaldub tähtsaid rolle ja positsioone naistele mitte lubama, siis mitteametlik religioon, rahvausk, pakub neile võimalust juhtimiseks ja võimuks, ehkki piiratud. Varem andis religioon naistele võimalusi tegelikkuse alternatiivseteks määratlusteks ülimalt monoliitses ja patriarhaalses ühiskonnas, nagu seda oli Nõukogude Liit (Keinänen 1999: 156).

Ühe naiste ilmse ülekaalu põhjusena (aktiivsete) usklike seas on nimetatud ka (vanade) meeste ja naiste ebaproportsionaalsust rahvastikus, eriti maal (Salve 1997; Heikkinen 2000: 152).¹¹ Kindlasti on religiooni oluline aspekt see, et usk võib olla suureks abiks igapäevamurede talumisel. Naised võivad sageli olla või tunda end haavatavamana kui mehed – kas siis majanduslikult, sotsiaalselt või psüühiliselt, kirjutab Grace Davie (2007: 233). Nii tuleb ka komi naiste juttudes esile see, et end tajutakse meestega võrreldes nõrgemas ja sõltuvamas positsioonis olevat.

[11] Selle põhjendusega on seotud tõdemus, et kirikus käivad eelkõige vanemad inimesed. Ka Mitrohhin (2006: 293) kirjutab, et „VÕK on eakate kirik“. Tundub, et tihti kaldutakse seejuures arvama, et noorte vähesem usklikkus on puhtalt tänapäevane nähtus. Kuid näiteks Pitirim Sorokin (1999 [1911]: 102) märgib juba ligi 100 aasta eest tehtud komide usuelu kirjelduses, et noored on vähem usklikud, kuna on mõjutatud 1905. aasta revolutsioonist, raamatute lugemisest ja kooliskäimisest. Osa komi noori olevat tollal aga hakanud Jumalat salgama tänu kuuldustele (*po naslõ ke*). Mitrohhin (2006) osutab samuti, et kirikuliste memmede grupp on end ajas pidevalt taastotev. *Kirikulised* on Mitrohhini käsitluses regulaarselt teenistustel osalevad ja ka sotsiaalselt kirikuga tihedalt seotud koguduseliikmed.

Mehed, nad on meie toitjad, nemad juba..., neil on see laad justkui natuke teistmoodi. N, s ~ 1967, VM 2007, Ust-Kulom.

Tööd pole üldsegi kerge leida, eriti naistel. Mehed võivad veel midagi leida – traktori- või buldooseri juhina. Meil on palju raskem. N, s 1969, VM 2006, Ust-Kulom.

Kuna taoline enese tajumine jõu positsioonilt kõrvalejääjana on tihti omane just naistele, järeltab Davie, et „...religioon on kompensaaator, vastus probleemile, mis vähemasti mingis mõttes on naistele spetsiifiline. Samas, kaasaegsetes ühiskondades on naiste positsioon muutunud ning nad on töajoonena üha enam meestega võrdväärsed, asjaolu, mis mitte ainult ei vähenda nende majanduslikku sõltuvust, vaid jätab nad vabaks ka kodustest kohustustest – sh esmasest rollist olla laste sünnitajateks ja nende eest hoolitsejateks. Just viimased ülesanded on kõige lähemalt seotud suurema usulise aktiivsusega. Nad on haavatavad ka palju füüsilisemas mõttes – seoses sünnitamisega, millega seotud ohud on vähenenud alles üsna hiljuti“ (2007: 233). Davie'ga võib üldiselt nõustuda, ent teatud täiendustega. Külaühiskonna puhul, mida ma siinses artiklis vaatlen, on naised siiski tihedamini seotud oma traditsiooniliste rollidega sünnitada lapsi ning vastutada majapidamise ja sellega seonduva eest. Pere kooshoidmine, kui see ka tähendab näiteks vägivaldse mehe talumist, on sageli nii sugulaste kui naabrite silmis ikkagi naise esmaülesandeks.

Raseduse ja lastekasvatamise peale kulub varasemast muidugi suhteliselt vähem aastaid, mis jätab rohkem aega tööle, seejuures on pikenenud ka eluiga. Kuid just eluea märgatav kasv toob naistele taas uusi kohustusi, kuna jäädakse vanainimeste põhilisteks hooldajateks, kas siis kodus või hooldeasutuses. Seega on oluline vaadelda töötavate naiste hulga suurenemise kõrval ka seda, mis ametites naised on. Üks ilmekas näide ilmneb selles, et ebaoproportsionaalselt suur hulk naisi on suhteliselt madalalt tasustatud teenindussektoris, milles on iseloomulikuks jooneks hoolitsemine väga noorte ja vanade eest (Davie 2007: 234–235).

Niisiis oletab Davie, et meeste ja naiste religioossuse ebaoproportsionaalsus võib suuresti peituda asjaolus, et naised on püha sfääriga nii füüsiliselt kui psüühiliselt lähemalt seotud kui mehed. Sest ka „...hilismodernses maailmas ilmneb püha elutsükli kõige kriitilisemates momentides, milleks on sünd ja surm. Pühadus on jätkuvalt nähtaval kohal seoses raskete otsustega, mis seonduvad elu alguse ja lõpuga. [...] Moderniseerumisprotsessi käigus on nii sünd kui surm meditsiinistunud, kuid ikkagi on need, kes surija kõrval istuvad tõenäolisemalt naised kui mehed – seda ka juhul, kui neile selle eest makstakse“ (Davie 2007: 235).

Seega võib näha kontinuiteeti naise religioossete ja sotsiaalsete rollide (ema, vanaema, perenaine) vahel. Naistele, kelle elu keskmis on hoolitsemine laste ja pere eest, on omane perekeskne religioon. Kodune religioon on ala, kus mure elu, kannatuse ja surma pärast personaliseeritakse, sellega on seotud konkreetsete, enamasti armastatud inimeste elud, kannatused, surmad. (Serena 1992, ref. Keinänen 1999: 159)

Perekesksus, lähedaste käekäigu pärast muretsemine ning selle eest vastutuse tajumine iseloomustab hästi ka komi naiste usku ja religioosset praktikat. Naiste juttudest ilmneb, et nad tunnetavad usku meediumina, mis võimaldab neil oma-



Kaitseks halva eest on perenaine toauksele kriidiga ristimärgi joonistanud.

Foto Art Leete 2007

da suuremat kontrolli pereliikmetega toimuva üle, neid kaitsta ning tagada nende heaolu.

Naine on ju ikkagi kodukolde hoidja. Ja ma arvan, et seetõttu, et ta on hoidja, ta justkui palub alati tihedamini Jumala abi, et Jumal aitaks. Oletame, peret hoida, kaitsta lapsukesi haiguste eest, et seal mehega oleks kõik hästi, ikkagi naine tunneb endal sellist, noh, vastutust ja pöördub alati justkui abi saamiseks Jumala poole. Ja võib-olla sellepärast naised käivadki tihedamini kirikus. N, s ~ 1967, VM 2007, Ust-Kulom.

Ilmselt midagi taolist [mingi kõrgem jõud] on tõepoolest olemas, aga igal juhul ristitud lapsed, sa tunned, et nad on enam-vähem kaitstud sellisest halbade inimeste poolse mõju eest. N, s 1970, VM 2007, Ust-Kulom.

Ma ei tea, naistele ilmselt rohkem... tahavad, et muutuks paremaks perekonnas või midagi selles laadis. Mis meestele tarvis on – võtsid viina ja kõik. N, s ~ 1952, VM 2008, Mõjoldino.

Vot ükskord, teinekord tulin ja enam ma ei suutnud, seesamune, et ma pühapäeval ei läheks. Seejärel ütlesin ma mehele, ma räägin, et teie jooge, jooge mida tahate. Ma räägin, et 6 päeva teie jaoks, üks päev minu jaoks. Ja seesamune mees ei olnud vastu. Vot. Ja pärast vaatan – mees jättis joomise maha ja kõik ja justkui, ja justkui selline (kõkutab naerda). N, s ~ 1955, VM 2007, Ust-Kulom.

Isa lebas haiglas. Tulen ja vaatan - nagu poleks mingeid kirikupühi. Aga laual seisab tass teega ja šangid¹² on taldrikul. Mina sisenen, mõtlen – miks? Mul isa lebas haiglas peaaegu surnuna. Alles siis, kui me kodust ära sõitsime, tuli mulle meelde. Küsin emalt - miks teil need laual seisavad? Mõtlesin, et äkki on mingi kirikupüha tulemas. Siis tuli meelde, et isa on haiglas.

EMA PANI?

Jah. Ta on meil peres, kes enam vähem teab. Sõitsin teel ja tuli meelde, et varem oli ka niimoodi, et vanaema pani, kui keegi sugulastest või keegi muu oli haige. M, s 1965, Leete VM 1998, Ust-Kulom.

Kirikuskäimine kujutab naiste jaoks ka võimalust sotsiaalseks suhtluseks ning arvatavasti võib seda aspekti kirikuskäimise põhjusena küllaltki oluliseks pidada. Kormina (2004: 37) on osutanud, et „kirik annab võimaluse sotsiaalsest elust aktiivselt osa võtta, mis on eriti oluline nõrga sotsiaalse positsiooniga inimestele“. Pühapäevakooli¹³ kogunemistel osalemine võib olla meeldivaks vahelduseks kodustele askeeldustele, kui puuduvad muud väljundid seltskondlikuks tegevuseks (ja külaelus ei pruugi neid kuigi palju olla). Nii võib nendel kogunemistel näha, kuidas enne preestri tulekut jagavad naised omavahel innukalt küla uudiseid ning ka vaimuliku juhitud koosistumise jooksul tuleb naiste eestvõttel aeg-ajalt kõne alla mõni kohaliku elu huvipakkuvam seik.

Alguses Serjoža mul pahandas ja pahandas, et iga päev jooksed sa ringi siin ja seal, siin ja seal. No kuule, kallikene, räägin mina, ma annan teile 6 päeva, perekonnale, aga andke mulle üks päev. [---] Aga nüüd juba jätan ma ühe päeva koju (naerab). Peaaegu iga päev tulen siia kirikusse. N, s ~1955, VM 2007, Ust-Kulom.

Siin võib ka juttu ajada, siin saadakse nii sinust aru kui ka sina mõistad teisi. N, s ~1955, VM 2007.

Kui kuulata, kuidas naised usust ja uskumisest räägivad, on selge, et see pakub mitmetele neist märkimisväärseid emotsionaalseid ja isegi füüsilisi elamusi. Usku elatakse läbi, seda aistitakse kogu kehaga. Usust rääkimist saadab vahel elav žestikuleerimine, mis läbi püütakse edasi anda usust saadavat ülevat, tavapärasest hoopis teiselaadset kogemust.

Nopin kartuleid ja olen jälle haige. Vererõhk langeb, süda, on vaja juua kangemat kohvi, on vaja juua kangemat teed ja pärast seda justkui elustun. Justkui hakkab südamel kergem. Aga ainult tsipakene. Aga kui ma lähen kirikusse, hakkab mul palju parem. Kirik justkui elustab. See on tõsi. N, s ~1937, VM 2008, Ust-Kulom.

Aga mina armastan ju kirikut. Ma armastan seda jõudu. Väga armastan. Mulle meeldib see vaimne jõud. Ilma vaimujõuta ei ole mingit kasu, mitte midagi ei ole. Südamega... kui mul on öösel halb, panen ikoonid siia peale (näitab rinnale), vot, asetan ikoonid niimoodi... N, s ~1937, VM 2008, Ust-Kulom.

[12] Šangid – kokurgid, traditsioonilised ahjus valmistatavad täidisega või täidiseta nisujahust küpsed (valmistamist vt näiteks Ariste 2006: 188–189; Tšudova 2008: 114–115; 2009: 25–27).

[13] Pühapäeviti pärast liturgiat toimub Ust-Kulomis pühapäevakool nii lastele kui ka täiskasvanutele.

Sa jõuad ise usuni Jumalasse südame abil, keegi meid ei juhtinud, ei vedanud meid kirikusse, meie jalakesed ise läksid. Ise läksid. Mind viisid jalakesed, kui ma puutusin kokku selliste asjadega, mida ei saa.... et mitte kaotada mõistust. Mu jalakesed ise läksid. Ja ise ma tahtsin nii väga kirikus laulda, ma tahtsin nii väga kirikus laulda. Mul oli selline vajadus, et kui ma kirikus ei laula, siis ma ilmselt lähen hulluks. N, s ~1967, VM 2007, Ust-Kulom.

Ehkki teatavad kodused rituaalid ja religioosse taustaga teadmised on külakomide jaoks osa sellest, mida Geertz (2003) nimetab argitarkuseks, pole formaalne usklikkus, st kirikuskäimine jmt neile kuigi oluline. Nii võiks Ust-Kulomi puhul isegi väita, et praeguses sotsiaalses reaalsuses polegi preester tegelikult väga oluline – inimesed on harjunud ilma temata hakkama saama ning pigem on preestri olemasolu uus situatsioon, millega kohaneda.

Et praegune preester on Ust-Kulomi kirikus tegutsenud alles lühikest aega, on tema jaoks üks olulisemaid ülesandeid koguduse suurendamine. Selleks, et inimesed üldse kirikusse tuleksid, on ta valmis ka mõningaid mööndusi tegema. VÕKi sotsiaalse strateegia osaks on preestri ja koguduse heade suhete soosimine. Teatavate kohaliku koguduse traditsioonide järgimine või vähemasti nende sallimine võib olla väga oluliseks staatuse ja võimu säilitamise vahendiks, samas kui tõsine konflikt kogudusega võib viia isegi vaimuliku mahavõtmiseni piiskopi poolt (Stark 2002: 28–29; Mitrohhin 2006: 65–66). Sellest on tingitud kriitikast hoolimata suhteliselt vähene surve koguduse (nais)liikmete mittekanoonilistele arusaamadele õigeusust. Et sellele lisandub ka ajaloolistest asjaoludest tulenev positsioon, tunnevadki naised end üsna vabalt otsustamaks, mis neile paremini sobib – kas lähtumine traditsioonilistest teadmistest või preestri õpetusest.

Tulles tagasi artikli alguses viidatud küsimuse juurde – kas naised on religioossemad seepärast, kes nad on või seepärast, mida nad teevad –, võib öelda, et komi naised ise tajuvad oma religioossuse põhjusena just nimelt oma olemust. Naisi üldiselt ja iseennast naisena peetakse meestega võrreldes nii füüsiliselt kui psüühiliselt nõrgemaks ja kaitsetumaks ning sellest tuleneb suurem vajadus usu järele. Teisalt tundub minule uurijana, et vähemtähtsad pole siiski ka tegevused, mille eest naised vastutavad ja millega nad traditsiooniliselt seotud on – neist olulisim on hoolitsemine perekonna heaolu eest. Need kaks aspekti on niisiis tihedasti põimunud ning küsimus, kas seejuures on tähtsam olemus või kasvatus, on tegelikult liialt lihtsustatud ja tarbetult dihotomiseeriv, millele osutab ka Davie (2007: 234).

Tähelepanekuid meeste usklikkusest

Lõpuks vaatlen lühidalt komi meeste suhet religiooniga ning seda, kuidas seletatakse Ust-Kulomi rajooni inimeste poolt meeste vähest religioossust võrreldes naistega. Võib öelda, et nii mehed kui naised tõlgendavad viimast asjaolu sarnaselt ja suuremate variatsioonideta. Üldiselt jääb välitöömaterjalide põhjal mulje, et eksplitsiitset usklikkust ning kirikuskäimist ei peeta „mehelikuks“. Seda tajutakse teatava nõrkuse või abituse tunnustamisena ning seega naiselikuna.

Nüüd on lubatud, nad [mehed] ei karda [kirikus käia]. Varem oli keelatud ja juhtus, et lähivad. M, s 1938, VM 2008, Mõjoldino.

Ja vot, oletame, ükskord ma rääkisin sellise inimesega, et miks sa kirikusse ei või minna ja ilmnes, et tal oli selline arvamus, meestel on selline arvamus, et kirikusse minnakse alles viimases staadiumis, kui sa enam ise midagi ei suuda. [---] Vot, ta räägib – kirikus käivad nõrgukesed. UK preestri naine, s ~1973, VM 2007.

Noh ja veel ilmselt mehed on tugevad isiksused, tugev isiksus tahab ise kõike saavutada. Tal ei ole kedagi vaja, Jumal ei ole talle vajalik. Tema ise. Vot. N, s 1966, VM 2008, Ust-Kulom.

Uljanovos käib vähe rahvast. Käiakse, aga rohkem huvi pärast. Ja peamiselt, ma arvan, et needsamad naised tassivad mehi. Sellepärast, et mehed on roolis ja veavad neid sinna ja tagasi. Aga ise valvavad autot. (naerab) M, s 1960, VM 2007.

Kuid seda, et mehed harva kirikus käivad, ei mõisteta tingimata nii, et nad ei usu. Pigem leitakse, et nende uskumise laad lihtsalt erineb naiste omast, jäädes varjatumaks. Võimalik, et see on seotud ka asjaoluga, et ateistliku riigikorra ajal oli meestel, kes puutusid võimuesindajatega tihedamalt kokku, tugevam surve usust loobuda või seda vähemasti salajas hoida. Naistes nägid kommunistid väiksemat ohtu valitsevale ideoloogiale ning ignoreerisid tõenäolisemalt nende „rahvakombeid“ kui meeste puhul (Dragadze 1993: 151–152; Keinänen 1999: 155).

Kuidas erinevad mehe ja naise rollid usu säilimisel?

No te peate silmas, et naised ilmselt jäid nagu rohkem ustavaks kristlusele, vanaemad ja..., aga meeste seas ilmselt... Aga igal juhul ma ei arva, et sõdurid Suures Isamaasõjas viskasid ära need palved, mis naised või emad neile peale panid, noh, kui saatsid neid rindele. Vot. Mõnikord ema mul veel hiljuti meenutas, et vanaisa, minu vanaisa käis kogu sõja läbi ja praktiliselt kordagi haavata saamata. Haavata saamata. Ja ema ütles nii, et jätkus neid vanemate palveid, sest tema ema ja isa olid väga usklikud inimesed. Vot. Võib-olla mehed ei afi eerinud seda, aga ma ei tea. N, s 1970, VM 2007, Ust-Kulom.

Välitöömaterjalid annavad tunnistust sellest, et mehed lähtuvad oma igapäevaelus mingitest religioosetest arusaamadest samavõrd kui naisedki. Kuid erinevalt naisedest ei tule meeste puhul välja usu roll lähedaste heaolu tagamisel. Pigem on mingite religioosete teadmiste kasutamine seotud isikliku edu kindlustamisega.

Pärast Klavdia Jegorjevna lahkumist avaldasid Volodja ja Ženja nõrdimust selle üle, et too memm üldse siin ringi siiberdas. Et pole hea, kui võõrad [jahi]saaki näevad, kas siis kurja silma pärast või üleüldse, lihtsalt seetõttu, et nii pole ette nähtud.¹⁴ Leete välitööpäevik 2008.

M1 (s 1965): *Kui mina jahile läksin, siis vanaema ütles, et kui ma kohale jõuan, siis enne jahi algust ütleksin, et minu vanaisa ühineks minuga ja näitaks mulle. Et ta tooks mulle teele linnu või looma.*

M2 (s 1928): *Just, et ta tooks tee peale. [---] Mõnikord väsid metsas ära, ei jõua enam. Siis sa ei räägi, aga mõtled: „Vanemad, aidake mind, jumala pärast!“ Igal jahimehel on oma, olgugi, et ta ei ütle välja, aga on tunda, et tal on justkui kergem. EA 239: 229, Leete 1996; vt ka Lipin ja Leete 2000: 84.*

[14] Pere meesliikmed olid just jahilt saabunud ning sauna juures toimus laanepüüde kitumine.

Meeste traditsioonilise tegevusala jahipidamise ja kristlusest rohkem kõrvale jääva rahvausulise maailmapildi tugevama avaldumise omavahelise seotuse mulje, mille kohta viimase kolme aasta välitöödel kinnitust leidis, on ilmne ka varasematest uurimustest (vt nt Sidorov 1997 [1928]; Konakov 1983; 2001; 2003).

Komi meeste kaasaegse avaliku usulise käitumise kohta on erinevatel põhjustel andmeid vähem kui naiste kohta. Esmajärjekorras on see seotud kirikuga haakuva usuelu tegelikkusega, milles naised osalevad meestega võrreldes oluliselt rohkem. Tegelikult on peaaegu kõik, kes kirikuelust aktiivselt osa võtavad, naised.

Kuna naised leidub kohalikul religioosel maastikul palju, on neil keerukam väita, et neil usuga asja pole. Mehi avalikus usuelus eriti pole, nii on neid ka sellel teemal intervjuerimiseks raskem leida.

Samuti on naised altimad religioonist rääkima ja seejuures just oma rollist selles – st, et kui küsida meeste ja naiste kohta, hakatakse rääkima ikka eeskätt naistest.

Meeste rolli kirjeldamine on keerukam ka seetõttu, et nendega sel teemal arutledes on nad tõrksad oma seisukohti sügavuti ja paljusõnaliselt avama. Oluliseks aspektiks on seejuures kindlasti kohaliku isiksusekuvandi stereotüübid – pikemalt usuteemadel arutlemine ei käi kokku kujutlusega mehest ning mehel justkui ei passigi väga kirikusse minna ning oma usku eksponeerida. Ja kuigi *kirikulised* naised arvavad, et usk ei tohi lihtsalt südames olla, ei hooli mehed sellest ilmselt kuigivõrd.

Kokkuvõte

Tänapäeva Venemaal on küll õigeusku pooldav õhkkond ja usust räägitakse palju, kuid samal ajal on praktiline religioosus (mis on mõõdetav kirikuskäimise ja kogudusse kuulumisega) jäänud peaaegu sama madalale tasemele kui enne NSV Liidu lagunemist. Suurenev huvi religiooni ja kasvav austus õigeusu kiriku vastu pole (vähemalt seni) genereerinud uut aktiivselt kirikuskäimise traditsiooni (Agadjanian 2000: 252; Heino 2000: 292–293). Suhe isiklike uskumuste, religioosse identiteedi ja tegeliku religioosse praktika vahel on keeruline ja vastuoluline. Sageli ei peegelda usuline enesemääratlus ei isiklikku uskumussüsteemi ega (regulaarset) religioosset praktikat. Religiooni tajutakse tihti osana traditsioonilisest kultuurikeskkonnast, rahvus samastatakse usuga, nii pole haruldane, et end õigeusklikuks nimetavad inimesed ei käi kirikus ega ole isegi ristitud (Krindatch 2004: 126; Mitrohhin 2006: 37–38).

Sellised kogu Venemaale üldiselt omased tendentsid tunduvad küllalgi hästi iseloomustavat ka Ust-Kulomi usuelu.

Nõukogude perioodil toimus peaaegu täielik õigeusu ametliku religioosse struktuuri hävitamine Komimaal. Ust-Kulomi rajoonis polnud Teise maailmasõja järgsel perioodil ühtegi õigeusu vaimulikku ega tegutsevat kirikut. See omakorda tõi kaasa koduste usuliste rituaalide tähtsustumise. Sellega on seotud ka naiste mõjukuse tõus usuelus.

Ust-Kulomi rajooni komi naiste ja meeste usklikkus on tähelepanuväärselt erinev. Naiste usk on enam kooskõlas õigeusu preestrite poolt vahendatud ametliku

religioossuse nõuetega – naised käivad rohkem kirikus ja palvetavad regulaarselt. Teisalt hoolitsevad naised ka koduse religioosse sfääri eest. Naiste usu avalikum iseloom tähendab sedagi, et nad peavadki oma usku rohkem manifesteerima. Meeste varjatuma usu puhul on raskem üheselt mõista, kes neist üldse on usklikud. Vestluskaaslane võib vahel väljendada oma ateistlikke eelistusi, ent teistes olukordades jääb tema käitumisest üsna religioosne mulje.

Peab tõdema, et usumuutuste suundumused nõukogudejärgses komi külas on siiani üsnagi ebaselged. Ust-Kulomi rajoonis on õigeusk olnud küll edukam oma ametlike positsioonide taastamisel kui teised kristlikud usutunnistused oma leviku algatamisel, ent kirikuga seotud usuelu on siiski suhteliselt väikest inimeste hulka haarav. Samas on komi naiste avalikumad usulised pürgimused teatud kultuurilises tasakaalus meeste usu varjatumate ja ebaselgemate ilmingutega.

Allikad

EA – Eesti Rahva Muuseumi etnograafiline arhiiv:
EA 239, Leete 1996.

TAp – Eesti Rahva Muuseumi topograafiline arhiiv:
TAp 941, Art Leete välitööpäevik 2005.

VM 1998 – Art Leete 1998. aasta välitööde materjalid (autori valduses).

VM 2006 – 2006. aasta välitööde materjalid.

VM 2007 – 2007. aasta välitööde materjalid.

VM 2008 – 2008. aasta välitööde materjalid.

Art Leete välitööpäevik 2008 (autori valduses).

Kirjandus

Agadjanian, Alexander 2000. Russian Religion in Media Discourse. – Matti Kotiranta (ed.). *Religious Transition in Russia*. Kikumora Publications. Series B, 15. [Helsinki]: Aleksanteri Institute, 251–288.

Ariste, Paul 2006. *Komi rahvaluulet II*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.

Biolsi, Thomas, Larry J. Zimmerman 1997. Introduction. – Thomas Biolsi, Larry J. Zimmerman (eds.). *Indians and Anthropologists*. Vine Deloria, Jr., and the Critique of Anthropology Tucson: University of Arizona Press, 5–23.

Bowie, Fiona 2006. *The Anthropology of Religion. An Introduction*. Malden, Mass; Oxford: Blackwell.

Chuvyurov, Alexander, Olga Smirnova 2003. Confessional Factor in the Ethno-Cultural Processes of the Upper-Vychegda Komi. – *Multiethnic Communities in the Past and Present. Pro Ethnologia* 15. Publications of Estonian National Museum, 169–196.

Clifford, James 1986. On Ethnographic Allegory. – James Clifford, George E. Marcus (eds.). *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 98–121.

Davie, Grace 2007. *The Sociology of Religion*. Los Angeles: Sage.

- Dragadze, Tamara 1993. The Domestication of Religion under Soviet Communism. – C. M. Hann (ed.). *Socialism: Ideals, Ideologies, and Local Practice*. London, New York: Routledge, 148–156.
- Fabian, Johannes 2001. Ethnographic Objectivity: From Rigor to Vigor. – Mieke Bal, Hent de Vries (eds.). *Anthropology with an Attitude. Critical Essays*. Stanford: Stanford University Press, 11–32.
- Geertz, Clifford 2003. *Omakandi tarkus. Esseid tõlgendavast antropoloogias*. Tallinn: Varrak.
- Heino, Harri 2000. What is Unique in Russian Religious Life. – Matti Kotiranta (ed.). *Religious Transition in Russia*. Kikumora Publications. Series B, 15. [Helsinki]: Aleksanteri Institute, 289–304.
- Keinänen, Marja-Liisa 1999. Some Remarks on Women's Religious Traditionalism in the Rural Soviet Karelia. – *Studies in Folklore And Popular Religion*. Vol. 2: 153–171.
- Keinänen, Marja-Liisa 2000. „Grannyhood“ (*babusjnitjestva*) as Empowerment. The Ritual Roles of a Karelian „Granny“. – *Congressus Nonus Internationalis Fenno-Ugristarum*. 7.–13.8.2000 Tartu. Pars III. *Summaria acroasium in sectionibus et symposiis factarum. Folkloristica & Ethnologia. Litteratura. Archaeologia & Anthropologia & Genetica*. Tartu, 137.
- Конаков 1983 = Конаков, Николай Дмитриевич 1983. *Коми охотники и рыболовы во второй половине XIX – начале XX в.* Москва: Наука.
- Конаков 2001 = Конаков Н. Д. 2001. Религиозное мировоззрение промыслового населения народа коми. – Н. Д. Конаков (сост. и ред.). *Христианство и язычество народа коми*. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 196–228.
- Konakov, Nikolai 2003. Vörsa. – Vladimir Napolskikh, Anna-Leena Siikala, Mihály Hoppál (eds.). *Komi Mythology. Encyclopaedia of Uralic mythologies 1*. Budapest: Akadémiai Kiadó; Helsinki: Finnish Literature Society: 340–345
- Koosa, Piret, Art Leete 2007. Komid kui „tavalised inimesed“. – *Horisont 5. Fenno-Ugria. Horisondi lisaväljaanne*, 12–13.
- Kormina, Jeanne 2004. Pilgrims, Priest and Local Religion in Contemporary Russia: Contested Religious Discourses. – *Folklore: An Electronic Journal of Folklore* 28: 25–40.
- Krindatch, Alexey D. 2004. Patterns of Religious Change in Postsoviet Russia: Major Trends from 1998 to 2003. – *Religion, State and Society*. Vol. 32, No. 2: 115–136.
- Lipin, Vladimir, Art Leete 2000. Komi Hunter Ethics at the End of the 20th Century. – *Cultural Identity of Arctic Peoples. Arctic Studies 4. Pro Ethnologia 10*. Publications of Estonian National Museum: 77–85.
- Mitrohhin 2006 = Митрохин, Николай 2006. *Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы*. Москва: Новое литературное обозрение.
- Rogatšev 2001 = Рогачев, Михаил Борисович 2001. «Церковь в каждой деревне возвышалась над всеми другими строениями» (храмы Коми края в XIV–XX веках). – Н. Д. Конаков (сост. и ред.). *Христианство и язычество народа коми*. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 64–82.
- Sidorov 1997 [1928] = Сидоров, Алексей Семенович 1997 [1928]. *Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Материалы по психологии колдовства*. Санкт-Петербург: Алетейя.
- Sorokin 1999 [1911] = Сорокин, Питирим 1999 [1911]. *Этнографические этюды*. Сыктывкар: Коми книжное издательство.
- Stark, Laura 2002. *Peasants, Pilgrims, and Sacred Promises: Ritual and the Supernatural in Orthodox Karelian Folk Religion*. Studia Fennica. Folkloristica 11. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Šarapov 2001 = Шарапов, Валерий Энгельсович 2001. Живая традиция: заветные и храмовые праздники у современных сельских коми. – Н. Д. Конаков (сост. и ред.).

Христианство и язычество народа коми. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 148–168.

Tšudova 2008 = Чудова, Татьяна Ивановна 2008. *Кухня коми (зырян): Этнографический словарь.* Сыктывкар: Издательство Сыктывкарского государственного университета.

Tšudova 2009 = Чудова, Татьяна Ивановна 2009. *Культура питания коми (зырян).* Сыктывкар: Издательство Сыктывкарского государственного университета

Utriainen, Terhi 1998. Occupying a Space as Eyes and Body: Comments on the Diversity of Fieldwork, the Postures of Knowledge, and Summer Experiences in an Elderly Women's Village in Olonets Karelia. – Satu Apo, Aili Nenola, Laura Stark-Arola (toim). *Gender and Folklore. Perspectives on Finnish and Karelian Culture.* Studia Fennica. Folkloristica 4. Helsinki: Finnish Literature Society, 292–304.

Vlassova 2003 = Власова, Виктория Владимировна 2003. Представления о крестных у коми (зырян). – *Studia Juvenalia. Сборник работ молодых ученых Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН.* Сыктывкар: Издательство Коми научного центра УрО РАН, 110–119.

Piret Koosa on Tartu Ülikooli etnoloogiadoktorant, uurimisteamaks „Õigeusu ja uute usuliikumiste dialoog Komimaal“. Osalenud välitöödel Muhus, Pranglil ja Komi Vabariigis. Oma bakalaureusetöös (2006) uurinud välitööpäevikuid etnograafilise allikana, magistrیتöös (2009) vaadelnud usuelu kaasaegses Komi külas. Osalenud EUROCORES BOREAS programmi projektis „New Religious Movements in the Russian North“ (2006–2009) ja ETFi projektis „Kultuuride dialoog Arktikas“ (2006–2009).

Summary: The role of women in the contemporary religious life of village Komis

Piret Koosa

The Soviet period witnessed a nearly complete destruction of official religious structures in the Komi Republic. There was no longer a single Orthodox clergyman or working church in the Ust-Kulom raion in the post-war period. This in turn led to the rise in the importance of religious rituals in the household. The importance of the role of women in religious life also increased.

In spite of the fact that all of the people interviewed in the course of field work conducted in the Komi area over three years were born and raised in Soviet conditions, they are all – to a greater or lesser extent – encultured by the (folk) Orthodox belief. The primary ones responsible for this are mothers and grandmothers, along with other women of advanced age seen as authorities and matriarchs of a kind in religious matters.

Old religious women who administered religious rituals in the absence of priests are religious experts recognized by the community. Constituting unofficial religious experts, they are even regarded by some locals as holding a greater authority than an Orthodox priest.

As the current priest has been active in the Ust-Kulom church for only a short time, one of the most important tasks facing him is increasing the size of the congregation. For people to come to church in the first place, he is prepared to make a few concessions and changes. A component in the social strategy of the Russian Orthodox Church is to promote good relations between priest and congregation. Observance of certain traditions practiced by the local community – or at least tolerating them – can be a very important means of retaining clerical status and authority. This is the reason for the relatively low pressure exerted on non-canonical views of the Orthodox faith among the (female) members of the congregation. Add to this women's position stemming from historical circumstances and they feel that they are quite free to decide which is best suited for them – proceeding from traditional knowledge or the priest's teachings.

We can see a certain consistency between the religious and social roles of women (mother, grandmother, housewife). For women whose life revolves around caring for the children and the family, family-centred religion is typical. The qualities of being family centred, attending to and sensing responsibility for the welfare of loved ones are very characteristic of the religion and religious practice of Komi women. The women's words indicate that they sense religion as a medium that allows them to have more control of developments involving family members, protect family members and ensure their well-being. On the other hand, women can feel that they are in a more vulnerable and weaker position compared to the men; and in such a state, religious belief can act as a certain compensatory and empowering mechanism.

Nor is the personal, emotional or even physical experience to be gained from religion unimportant for the women. Occasionally, women's religious experiences

exceed even the standards of religious fervour deemed suitable by the priest. Nevertheless, in general, women try to worship in a manner more or less in conformity to the standards prescribed by the priest.

Contemporary men's religious behaviour takes a more concealed form compared to that of the women. On one hand, we can see real-life religious practice as a reason – it is mainly the women who are active in both public life and the household. On the other hand this is probably also related to expectations of gender roles – public display of deep religious belief is simply not considered masculine.

The religiousness of Komi women and men in the Ust-Kulom region vary to a noteworthy extent. Women's religious belief is more in line with the official religious sanctions conveyed by the Orthodox priest – women attend church more diligently and pray more regularly. Women also take care of the religious aspects in the home. The more public nature of women's religious behaviour means that they must manifest their belief to a greater extent. In the case of the more obscure religious conduct among men, it is harder to understand unequivocally who among the men is in fact religious. A conversation partner may sometimes express an atheistic preference, but in other situations, their conduct may leave a fairly devout impression.

It must be said that the trends in changes in religion in post-Soviet Komi village life remain fairly unclear. In the Ust-Kulom raion, the Russian Orthodox faith has fared better in restoring its official position, than other Christian denominations have done at disseminating themselves, but public religious life is generally still a sphere that encompasses a relatively small number of people. At the same time, the Komi women's more public religious aspirations are in a certain sense in cultural balance with the more concealed and obscure manifestations among the men.

Резюме: О роли женщины в религиозной сельской жизни Коми

Пирет Кооза

В советский период в Коми произошел почти полный развал религиозной структуры православия. В Усть-Куломском районе к послевоенному периоду не осталось ни одного православного священника и ни одной действующей церкви. Это в свою очередь повлекло за собой повышение важности домашних религиозных ритуалов. С этим связано и повышение роли женщин в религиозной жизни.

Несмотря на то обстоятельство, что все интервьюированные во время трёх лет экспедиций жители Коми родились и выросли в условиях советской власти, они всё же, кто в большей, кто в меньшей мере, обращены в народное православие. За этим обстоятельством стоят главным образом мамы и бабушки, а также другие, имеющие высокое положение в общине и находящиеся в религиозных вопросах в авторитете пожилые женщины.

Верующие женщины старшего поколения, которые в отсутствие священников руководили исполнением необходимых религиозных ритуалов, являются и по сей день признанными общиной религиозными экспертами. Являясь неофициальными религиозными экспертами, они имеют среди местного населения более высокий авторитет в вопросах религии, чем православные священники.

Так как нынешний православный священник в Усть-Куломской церкви действовал пока непродолжительное время, его одной из основных задач является увеличение числа прихожан. Для того, чтобы люди вообще пришли в церковь, он готов и на некоторые уступки. Частью социальной стратегии русской православной церкви является содействие хорошим отношениям между священником и приходом. Выполнение некоторых традиций местного прихода или, по крайней мере, терпимость к ним может оказаться очень важным средством для сохранения статуса и власти. Этим, несмотря на критику, вызвано слабое давление (женской) части общины на некоторые неканонические представления о православии. Так как к этому добавляется проистекающее из исторических обстоятельств положение дел, то женщины ощущают себя в праве сами решать, что им больше подходит, исходить ли из традиционных знаний, или из поучений священника.

Можно наблюдать некоторую преемственность в религиозных и социальных (мать, бабушка, хозяйка) ролях женщин. Женщинам, главной задачей которых является забота о детях и семье, свойственна семейственность религии. Семейственность, забота о делах ближних и чувство ответственности за это, наглядно характеризует и веру женщин Коми, и их религиозную практику. Из рассказов женщин явствует, что они воспринимают веру как медиум, который позволяет им обладать более широким контролем над происходящим с членами семьи, защищать их и гарантировать им благополучие. С другой же стороны, женщины могут ощущать, что сами они, в сравнении с мужчинами,

находятся в более незащищённом, слабом положении, и посему вера действует как некоторое компенсирующее и придающее силы средство.

При этом для женщин немаловажными являются и получаемые от религии личные эмоциональные или даже физические переживания. Религиозные переживания женщин в некоторых случаях даже превышают одобренный священником уровень религиозного приличия. Вообще-то женщины пытаются верить способом, который более или менее предписывается священником.

Нынешнее религиозное поведение мужчин остаётся в тени рассматриваемого в данном материале поведения женщин. С одной стороны, причиной этого можно считать реальную религиозную практику – как в общественной, так и в домашней сфере более активными являются в основном всё же женщины. С другой стороны, это связано с представлением о гендерных ролях – глубокая публичная религиозность не считается признаком мужественности.

Религиозность мужчин и женщин Усть-Куломского района примечательно различается. Религиозность женщин соответствует проповедуемым священником официальным требованиям веры – женщины чаще ходят в церковь и молятся регулярнее. Также женщины заботятся о домашней религиозной жизни. Публичность женской религиозной жизни означает и то, что они и должны свою веру больше манифестировать. При более скрытой вере мужчин сложнее понять и то, кто из них вообще верующий. Собеседник иногда может высказывать свои атеистические убеждения, однако в других обстоятельствах его поведение производит вполне религиозное впечатление.

Следует признать, что тенденции религиозных изменений в послесоветской деревне Коми по сей день довольно-таки непонятны. В Усть-Куломском районе православие в плане восстановления своих позиций хотя и было более успешным по сравнению с другими христианскими конфессиями, однако публичная религиозность пока ещё охватывает относительно малую долю людей. При этом публичные религиозные устремления женщин Коми находятся в некотором культурном равновесии с более скрытыми и непонятными проявлениями мужской религиозности.