

Kesksed looduslikud pühapaigad Eesti kagunurgas

Heiki Valk

Tartu Ülikooli ajaloo ja arheoloogia instituudi arheoloogia professor
heiki.valk@ut.ee

Teesid: Eesti kagunurgast – Setomaa läänepoolsetelt piirialadelt ja Võrumaa piiriäärsetest kihelkondadest on teada mitmeid pühadeaegsete rahvakogunemiste ja ohvritoomistega seotud, kesksed tähendust omanud looduslikke pühapaiku, mille tagamaad võisid olla vastavuses talu- või külatasandist kõrgemate piirkondliku identiteedi üksustega. Seal aset leidnud ususidusad rahvakogunemised, mille raames põimusid ristiusueelse taustaga ja kristliku sisuga elemendid, seostusid sageli looduskalendri pöördpäevade või neid asendanud kiriklike pühadega. Traditsiooni tugev püsimine mõnedes Setomaa pühapaikades tuleneb nende seostumisest kristlusega ja rahvapärasele õigeusule omaste palverändudega.

Märksõnad: looduslikud pühapaigad, perifeeriad, piirialad, pühad, rahvakogunemised, rahvapärane õigeusk, Setomaa, sünkretism, Võrumaa

Looduslikud pühapaigad olid minevikus lahutamatu osa Eesti maastikest ning elavas kultuuris kuulus neile kindel koht kuni 19. sajandini ja kohati kauemgi (LPVK 2007; Jonuks 2009, 2011, 2012; Kõivupuu 2011; Hiimäe 2011; Kaasik 2016, 2017; Valk 2007a, 2009, 2020). Kuigi esmapilgul näib tegemist olevat üsnagi ühetaoliste kohtade võrgustikuga, võib süvenenuma lähenemise korral eristada erineva tähtsusega ja eri ulatuses tagamaadega paiku. Kui valdava enamuse looduslike pühapaikade tagamaaks olid lähedased külad või talud, olid osad neist laiemalt tuntud ning kindlate pühade ajal kogunes sinna rahvast ka kaugemalt. Kuigi pärast suuremate usulise sisuga rahvakogunemiste lõppemist on niisugused pühapaigad oma eriasendi kaotanud ja sulanud tavaliste hulka, ei tee see nende kunagist tähtsust ja tähendust olematuks.

Käesolev artikkel käsitleb kunagi keskse tähendusega looduslikke pühapaiku Eesti kagunurgas – Setomaal ja Võrumaa äärealadel. Kõrvalistes piirkondades säilisid traditsioonid kauem ning seal püsinu lubab teha oletusi ka mujal juba pärimuse kogumise algusaegadeks unustatu kohta. Tulenevalt pikaajalisest eraldatusest ja kultuurilisest konservatiivsusest on traditsioonid märksa tugevamini säilinud õigeusulisel Setomaal, kuid rootsiaegsed kirjalikud teated luterliku Eesti aladelt annavad tunnistust kultuuriprotsesside olemuslikust sarnasusest, samuti ristiusueelsete ja kristlike traditsioonide ühtesulamisest rahvapärases religioossuses mõlemal pool konfessioonipiiri.

Looduslike pühapaikade hierarhia küsimused (Valk 2007a), pole Eestis seni lähemat tähelepanu pälvinud. Põhjuseks on olnud allikmaterjali fragmentaarsus ning sellest tulenevad piiratud võimalused kesksete pühapaikade eristamiseks tavalistest, igapäevaelus kasutatud küla- ja talutasandi paikadest, aga ka otsese uurijahuvi vähesus. Kindlate kriteeriumite puudumine kesksete pühapaikade eristamiseks oli esmane probleem ka käesoleva ülevaate koostamisel. Alljärgnevalt on aluseks võetud teated küla- või talutasandist suuremat ala hõlmanud rahvakogunemistest pühade ajal.

1. Kesksed pühapaigad

Rahvaluulekogudes ja arheoloogiaarhiivides leiduvad andmed võimaldavad luua teatava ülevaate Setomaa ja Võrumaa äärealade kesksete looduslike pühapaikade leviku kohta (joonis 1). Arvestades pärimuse ebaühtlast säilimist ja talletamist, tuleb silmas pidada ka seda, et allpool esitatu ei hõlma (iseäranis varem hääbunud traditsioonidega Liivimaa piires) kindlasti kõiki piirialadel kunagi tuntud keskse tähendusega pühapaiku ning võimalike lünkade olemasolu ilmneb juba ka muististe levikukaardil.



Joonis 1. Kesksed looduslikud pühapaigad ja kirikud Setomaa ja Võrumaa äärealadel.

1.1. Setomaa

Kuigi Võru- ja Setomaa asustus on väga lähedase etnokultuurilise aluspõhjaga, on Setomaa ala hakanud hilisema Võrumaa idaosast kultuuriliselt kaugenema alates Vene riikluse kujunemisest ja orienteerumisest sellega seotud keskustele juba enne ristisõdade-aegset vallutust. Lahknemist on suurendanud poliitilise ja kindlama usupiiri kujunemine Pihkva ja keskaegse Liivimaa valduste vahel 13. sajandi algusveerandil ning toonane Vene piir püsis ka Poola ja Rootsi ajal. Setomaa halduslik eraldatus muust Eestist jätkus pärast Põhjasõda (1700–1721), mille tulemusena maa läks Vene võimu alla: nüüd kuulus praeguse Võrumaa ala Liivimaa, setode asuala aga Pihkva kubermangu. Sisuliselt suurima tähtsusega on erineva etnilise eneseteadvuse kujunemisel ilmselt olnud piiriäärse rahva identiteedi seostumine katoliikluse/luterluse või õigeusuga ja usupõhise vastandumise teke.

Setomaa on endast ajalooliselt kujutanud ääremaad, seda nii ida kui lääne poolt vaadates. Setod on pikki aegu elanud omaette, lahus nii eestlastest kui venelastest. Esimestest eraldasid neid poliitiline või halduspiir ja usk, teistest keel ja kultuur. Ristiusueelsete uskumuste ja teistsuguste kommete tõttu kutsusid kohalikud venelased setosid pooleusulisteks (*полуверцы*). Erinevalt Liivimaa kubermangust, kus rahvuslikul ärkamisajal toimunud, juba 1850.–1860. aastatel alanud kultuurimurranguks oli pinna loonud pärisorjuse kaotamine 1819. aastal, jätkus Setomaal keskajale omane elulaad kuni 1920. aastateni. Alles piirkonna liitmine Eestiga Tartu rahu alusel pani aluse setode asuala kiirele eestistamisele ja kultuuriuundustele (Lõuna 2003; Grichin 2003, 2004) – kuni selle ajani oli tegemist endassesuletud, kuid samas püsimiseks piisavalt suure ühiskonnaga. Kuigi pikka aega oli elatud kristlikus kultuuriruumis, põimus rahvapärase vernakulaarse religioossuse raamistuses õigeusk vanade kohalike uskumustega. Selles kontekstis säilis ka looduslike pühapaikade – puude, kivide ja allikate ning neid hõlmavate suuremate maa-alaliste pühapaikade tähendus kuni 20. sajandini.

Looduslikud pühapaigad, mida Setomaalt on kokku teada enam kui sada, on olnud tähtsad nii setode kui ka kohalike venelaste kultuuris ning rahvaluulekogudesse on nende kohta andmeid kogunenud alates 1870. aastatest. Eriline koht Setomaa pühapaikade väljaselgitustöös kuulub vene kirjanikule Leonid Zurovile, kelle poolt Inimese Muuseumi ekspeditsioonide raames 1937. ja 1938. aastal kogutud andmed (Zurov 2017) annavad hea ülevaate Petserimaa venelaste pühapaigapärimusest. Zurovi materjalide publitseerimise projekti raames (Benfoughal & Fišman *et al.* 2017) on avaldatud ka lühiülevaated Setomaa pühadest kividest (Valk & Aleksandrov 2017), puudest (Raudoja & Valk *et al.* 2017) ja allikatest (Valk & Grušina 2017). Peagi on ilmumas üksikasjalikum

kokkuvõte Setomaa pühadest lätetest siinpool kontrolljoont, s.t Setomaa valla piires (Valk 2022).

Setomaa arvukate pühapaikade seas võib eristada mitmeid keskse tähtsuse ja suuremate rahvakogunemistega seotud paiku. Eesti kagunurga piirialade tuntuim looduslik pühapaik asub **Miikse** külas Vastseliina lähistel, linnusevaremetest ligi nelja kilomeetri ning küla lähimast talust ja keskaegsest asulakohast vaid sajakonna meetri kaugusel (Zurov 2017: 264–287; Valk 2008). Tegemist on suure muististekompleksiga, mille ajalooliseks keskmeks on Jaanikivi (foto 1). Seda ligikaudu 1,5–2 meetri läbimõõduga, kuid tugevasti lõhutud rändrahnu, millel pärimuse kohaselt olevat istunud Pühä Jaan ehk Rist'ja Jaan, s.t Ristija Johannes, on vanemates ülestähendustes nimetatud ka Pühäkiviks ja Kohopiimakiviks. Vahetult kivi kõrval voolav Jaanioja oli Liivimaa ja Pihkvamaa piiriks, Jaanikivi kõrval asuval Jaanimäel ehk Pühäkivimäel oli keskajal külakalmistu. Pärimuses kajastuvad mälestused kivi juures kasvanud pühast puust, mille all olevat puhanud Ristija Johannes, või pühast Jaanimäe tammest. Jüri Truusmann mainib 1885. aastast kivi lähedal vanu puid, mille põhjal arvab olevat seal muiste olnud püha puudesalu (Truusmann 1890: 41). Mälestusi on ka pühast allikast – Jaanimäe lättest, mis kadunud pärast seda, kui keegi naine pesnud seal musta pesu (ERA II 267, 576/78 (4) (1940).



Foto 1. Miikse Jaanikivi. Heiki Valgu foto 2020.

Seos püha Jaaniga annab Miikse sakraalkompleksile tugeva kristliku mõõtme. 1930. aastatel oli Miikses kaks tsässonat, millest üks asus vahetult Jaanikivi juures (ST 2011: 490–492), ja alates 1927. aastast ka vanasse kõrtsihoonesse tehtud kirik-palvemaja. 1885. aastal mainitakse vana tsässonat kivi lähedal oja Liivimaa-poolisel kaldal (Truusmann 1890: 41–42). Rahvakogunemised Jaanikivi juures toimuvad igal aastal 7. juulil, vana (Juliuse) kalendri jaanipäeval ning nende pidustuste algupära ulatub ilmselt ristiusu eelsesse aega, olles seotud suvise pööripäevaga.

Ülestähendusi kivi juures jaanipäeval toimuvate rahvakogunemiste ja kivile ohverdamise kohta on tehtud alates 19. sajandi kolmandast veerandist. Vanim teadaolev kirjeldus on avaldatud ajalehes *Das Inland* (Hartmann 1860) ning 1872. või 1873. aastast pärineb pikem tekst Victor Steinilt (1841–1873), kes käis Kreutzwaldi õhutusel Setomaal rahvaluulet korjamas (Põldmäe 1968). Tema kirjeldus toimunu kohta asub Jakob Hurda rahvaluulekogus F. J. Wiedemanni alamkogus (H, Wiedemann 1, 45/51). Nende vanimate ülestähenduste kohaselt algasid sündmused kivi juures pärast jaaniõhtuseid pidustusi hommikuse päikesetõusuga. Kivile toodi ohvriande – peamiselt toiduaineid, villa ja riideid, mis said peagi osaks arvukatele kerjustele. Kivil käidi talumajapidamise, eriti lehmade hea käekäigu ja tervise pärast, samuti hädas antud töötuse peale: kui palve vastuseks abi saadakse, võetakse tänuks ette rännak Miikse Jaanikivi juurde. Tervise ja meheleminekuõnne saamiseks supeldi ojas, pärast seda anti vanad riided kerjustele ja pandi selga uued. Ristiusueelse taustaga kombed ja uskumused põimusid vahetult kristlikega ning pühadeks Miiksesse tulnud preestrid õnnistasid tsässonate juures Jaanikivile viidavaid ande. Niisugused, rohketes hilisemateski teadetes kajastuvad kombed kestsid järjepidevalt ka hiljem (nt Zurov 2017: 264–287). Tõsisem muutus toimus 1950. aastate lõpul, mil nõukogude võimu keeld viia avalikus ruumis läbi usulise sisuga rahvakogunemisi tegi lõpu kiriklikele toimingutele kivi vahetus ümbruses (Sõtšov 2008: 107, 154).

Enne Esimest maailmasõda tuldi Miikse jaanipäevale väga kaugelt – mitte ainult Pihkva, vaid ka Novgorodi ja Vitebski kubermangust ning isegi Moskva lähistelt (H II 70, 557/61 (12) (1904)), kusjuures osalejaid olnud ligi viis tuhat (Zurov 2017: 264). Pärast Eesti iseseisvumist ja Vene piiri sulgemist jäi rahvast vähemaks. 1920. aastate teisel poolel on osavõtjaid olnud tuhatkond, neist ligi kümnendik kerjused (ST 2011, 487; H, Jõgever 2, 175/181 (1928)), 1930. aastate teisel poolel on aga rahvahulka hinnatud kahele või enam kui kolmele tuhandele inimesele (Zurov 2014: 8, 39).

Tähtsaks pöördepunktiks Miikse jaanipäeva ajaloos sai Miikse uue kiriku ehitamine 1952. aastal Jaanikivist vaid ligi saja meetri kaugusele ja selle juurde kalmistu rajamine. Pärast kiriku valmimist lammutati tsässonad ja vana

palvemaja. Alates rahvakogunemiste keelamisest väljaspool kirikut on Miikse jaanipäeva raskuspunkt järk-järgult kandunud kiriku juurde ja kalmistule, kus pärast jumalateenistust mälestatakse lahkunuid kalmudel söömisega. Kivile toidu ja villa viimine on lõppenud 1990. aastate alguse paiku ning sealt edasi on kivi juures toimuv piirdunud peamiselt ravimisega (Valk 1999). Haige keha-osa surutakse mõneks ajaks vastu kivi, misjärel selle peale jäetakse väike and, enamasti raha. Ravitakse ka haiget kohta ojaveega pestes ja raha ojasse visates. Jaanipäevased rahvakogunemised Miikses ning kivilt ja ojaveest terviseabi otsimine jätkuvad tänini. Osalejate hulk jääb ligikaudu 300 ja 400–500 inimese vahemikku, sõltuvalt nädalapäevast ja ilmast.

Pelsi Annekivi (Valk 2008: 68–69, 75–76; Zurov 2017: 287–290) asub nii Miikse Jaanikivist kui ka endisest kubermangupiirist vaid ligi kahe kilomeetri kaugusel. Tegelikult on Pelsil kaks püha kivi – Annekivi ja *Pühä Anne andikivi*. Mõlemad kivid on alles, kuigi esimene neist on maa sees ja rohukamaraga kaetud ning selle nimi on üle kandunud viimati nimetatud väiksele lamedale lahtiselt maapinnal lebavale kivile (foto 2). Pärimus räägib ka püha Annega



seotud tammest, mis kasvas kivi lähedal: selle puu õonest olevat pühä Ann, lammaste kaitsja, andnud inimestele lambad. Pühapaika kuulus veel puust tsässon (ST 2011: 276–279), mida nüüd asendab selle veidi kaugemal paiknev kivist järeltulija. Suured rahvakogunemised Annekivi juures, kuhu vanasti tuldi ka kaugelt Pihkva järve äärest (Zurov 2017: 289), toimusid annepäeval, 7. augustil. Kivile toodi villa, liha ja võid ning lammaste või oinaste päid ja jalgu, kuid varem olevat ohvriloomi veristatud otse kivil.

Foto 2. Pelsi Annekivi.
Toomas Tuule foto 1997.

1930. aastateks olid suured rahvakogunemised lõppenud ning kivi juures käisid peamiselt üksnes vanad.

Kesksed looduslikku pühapaika **Saatses** (Zurov 2017: 311) mainivad Pihkva konsistooriumi kirjad Pihkva maavalitsusele aastast 1783 (PGV 1864: 24), sest Värska preester Nikita Jakovlev on andnud teada püha männi austamisest Saatserinna kiriku juures. Püha Paraskeva päeval ehk päänitsapäeval – viimasil reedel enne 2. augustil peetavat iljapäeva – kogunes rahvas Saatsesse, tuues kaasa ja ohverdades mahalangenud pühale puule villa, sõira, võid, leivakakkusid ja küünlaid. Männitüvele süüdatud küünaldelt tilkunud vaha korjati lappide sisse ja viidi koju, nagu ka männikoore tükke loomade haiguste vastu. Männi kännule pandi kuhja rätikuid, rõivaesemeid ja võösid ning nende esemete paiknemise järjekord näitas kätte kännu pealt võetava väikese imettegeva ja tervisehädade vastu aitava kiviristi kandmise järjekorra. Risti kanti pea peal, õlgadel või rinnal, vahel võõga keha külge seotult või ka lihtsalt süles ümber tsässona – mõned joostes, mõned aegamööda –, kusjuures kandjaid oli mõlemast soost, nii suuri kui väikeseid. Kandmise järjekorras ootajad käratsesid, kui keegi vahele trügides risti enda kätte haaras: ühed sõimasid ja vandusid, teised aga naersid. Kirjades kurdetakse, et risti kandmise tõttu ei tulda kirikusse liturgiat ega jutlust kuulama ning et leibasid, kohupiima ja võid viiakse tsässonasse ja kiriku lõunapoolse ukse juures olnud püha Paraskeva ikooni juurde sedavõrd suurtes kogustes, et toidukuhilad valguvad peaaegu ikooni vastu. Männile toodi ka vahast looma- ja muid kujutisi. Kaebuse peale raiuti püha puu maha ja tsässon lammutati 1784. aastal kubermanguvõimude korraldusel. Mõlema jäänused põletati, et mitte anda alust ebausujätkumiseks. Kivirist ja kiriku lõunapoolse ukse juures olnud ikoon viidi kirikusse ning rist paigutati altariruumi.

Päänitsapäeva rahvakogunemised Saatses jätkuvad ka praegu. Rohkete osavõtjatega jumalateenistusele järgnevad kalmudel söömine ja kirmas surnuaia esisel platsil. Väikest kiviristi, millel on usutud olevat imeline ravijõud, kanti ristikäigu ajal ümber kiriku 1950. aastate lõpuni – Miikse, Saatses ja Kuremäe klooster olid siis Eestis kolm tähtsaimat õigeusu palverännupaika (Sõtšov 2008). Nõukogude ajal ja taasiseseisvunud Eesti alguskümnenditel oli traditsioon katkenud, kuid tänapäeval kantakse risti ristikäigus jälle ümber kiriku. 2022. aasta päänitsapäeval käis rahvas Püha Paraskeva ikooni ja risti alt läbi nii protsessiooni ajal kui ka jumalakotta tagasi pöördudes.

Eriline looduslik pühapaik on **Päevapööramise mägi**, kohalikus keelepruugis Päivapüürdmise või Päivakäändumise mägi Hinniala külas Piusa jõe läänepoolsel, Liivimaa-poolsel kaldal (Valk 2007b). Kolmest küljest laia ja sügava jõeoruga piiratud pikka ja kitsast, ka Hobuseselja mäe ehk Linnamäe nime all tuntud neemikut, kus millalgi 5.–6. ja 9.–10. sajandi vahemikus asus

linnus (Valk 2007c: 56–62), eraldab maa poolt kitsas kaelakoht – ligi 15 meetri pikkune ja pealt vaid ligi meetri laiune maariba. Mäel toodi varem ohvreid ja paluti seal päikest, kusjuures üles on tähendatud pööripäevade ajal loetud loits: *Päiväkene, päkakene, tule välja! Ma otsi sino oraga, kae sino karja-vitsaga* (Wiedemann 1876: 414). Pärimuse kohaselt olevat mäel nähtud Jumalaema, sõel pea peal ja pang vett käes, kuid külarahvas või karjused olevat ta minema ajanud. Seepeale läinud Jumalaema Petserisse ja ehitanud sinna Püha Maarja kiriku (Wiedemann 1876: 414; Mss 30 (2)). Kõneldud on ka mäesse vajunud kirikust.

1858. aastal sündinud kirjamehe Hendrik Prantsu mälestuste kohaselt (Prants 1937: 252) pidasid “Obinitsa kolga setud” pööripäeva ajal Päiväkäände mäel samasuguseid pidustusi nagu Miikses, kuid ilma vaimulike osavõtuta – just sellel mäel toimus nende uskumuste kohaselt *päiväkäändumine* – üleminek päeva pikenemiselt lühenemisele. Kirik vaatas rahvakogunemistele võõriti ja keelas need hiljem ära. 2006. aasta arheoloogiliste kaevamiste ajal vahendas Hinniala külasse elama asunud mees vanadelt külanaistelt mitmekümne aasta eest kuulnud – seto noored käinud mäel pööripäevade ajal seksimas. Võimalik, et rahvakogunemiste traditsioon ulatub tagasi linnuse aegadesse: linnused võisid oma kasutusajal olla ka usulise tähendusega kogunemispaigad.

Seto pärimus tunneb lisaks veel kahte paika, mille nimi viitab palvustega seotud rahvakogunemistele. Jüri Truusmanni teatel oli Taeluva koguduse setodel ja Liivimaa eestlastel ühine **Bohomola palo** nimeline palvetamis-koht suures metsas Orava mõisast kirde ja Veriora mõisast lõuna pool (Truusmann 1890: 38). Sellesse täpsemalt teadmata asukohaga paika kusagil Kahkva, Päiväkese, Rõssa või Riihora küla tagamaade piirkonnas kogunenud rahvas ohvripappide juhatusel ohvreid tooma. *Palo* tähendab lõunaeesti keeles ilusat kuiva männimetsa, *bohomola* sõna on aga seotud kiriku ja õigeusuga ning tuleneb sõnadest *бог* (‘jumal’; vanas keelepruugis hääldatuna *boh*) ja *молитва* (‘palve’). Kirikuslaavi sõnaraamatu järgi on *bogomolje* (*богомолье*) väline või avalik märk palvest Jumala poole (TKSS: 52). Samas tähendab see sõna aastaid Petseris elanud ja kloostriiga seotud ning sellele abiks olnud etnoloog Mare Piho teatel kogukondlikku palveteenistust ning jalgsi minekut regulaarselt toimuvatele palvustele mitte väga kaugel asuvasse piirkondliku tähtsusega palvepaika. Sellised kogunemised said toimuda põllumajanduslike tööde vaheaegadel või pärast nende lõppu: talvel ja põllutööde ajal ühiseid palvusi ei peetud. F. J. Wiedemanni eesti–saksa sõnaraamatus tähendab märksõna *pohmola rahvas* ususekti, mis tegutses Räpina piirkonnas ja kadus Põhjasõja ajal (1700–1710) ning *pohmola-usk* selle sekti usku (Wiedemann 1973: 843).

Teine paik, mille nimi viitab samale tähendusele, on **Pohmala** ehk **Pohmola mägi** Treski külast kilomeeter lääne pool. Praegu pelgupaigana muinsuskaitse all olev soosaar asetseb samas piirkonnas kui Bohomola palo – Setomaa ja

Vastseliina kihelkonna vahelisel piirialal. Kuna koht pole metsas, vaid varem läbipääsmatus soos, on ilmselt tegemist eri paikadega.

Mitmeid sakraalse tähendusega loodusobjekte leidub **Petseri kloostri alal**. 16. sajandil talletatud kloostripärimuse kohaselt (PPPM 2005: 476–484) olnud tulevase kloostri asukohas varem põlismets, kus Irboskast tulnud jahimehed kuulsid praegu Püha mäena tuntud mäe seest jumalateenistuse algamise ajal imelist laulu, kuid lauljaid ei olnud. Pärast seda, kui Pihkvale kuulunud asustamata maa sai loosiga Pihkva slobodaa asuka Ivan Dementjevi omandusse, olevat mees koos poegadega metsa langetades leidnud järsaku servast varisenud puu juurte alt koopa, mille suu kohal oli kiri *Jumalast antud koobas* (foto 3). Selle, Petseri kloostri ja linnale nime andud koopa (Petseri < вn Печоры < *пещеръ* = koobas) kõrvale kaevas Tartust õigeusklike tagakiusamise tõttu lahkunud õigeusu preester Ivan (Joann) algse koobaskirikuku. 1473. aastal pühitseti kirik sisse Jumalaema Uinumise kirikuna ja seda aastat loetakse kloostri alguseks. Seto traditsioon tunneb kirikut, mis on kloostri vaimne kese (foto 4), Pühä-Maarja kiriku nime all.



Foto 3. Sissepääs Jumalast antud koopasse Petseri kloostris. Heiki Valgu foto 2014.



Foto 4. Pühä-Maarja kirik ja püha kaev Petseri kloostris. Heiki Valgu foto 2019.

Pühal mäel kasvavad praegugi vanad tammed (Zurov 2017: 312–314), millest kõige suuremat tuntakse nii seto kui vene traditsioonis püha tammena, seto pärimuses ka Pühä-Maarja tammena. Selle puu juures käidi varem sageli ravimas. Tamme kooretüki närimisest või puutikuga haige hamba torkimisest usuti saavat abi hambavalu vastu ning abi loodeti ka vigastele. Seto naised sidusid puu ümber võösid. Et puud isegi kolme-neljasaja versta tagant jalgsi tulnud abiotsijate eest kaitsta, ehitati selle tüve ümber tara ning juba pikemat aega on ligipääs tammele kloostritavakülastajate jaoks suletud. Ebamäärast pärimust on teistegi mäel kasvavate tammede pühaduse kohta. Loodusliku algupäraga pühapaika võiks endast kujutada ka kloostriouel asuv kaev (foto 4), mille vett võtavad kloostritavakülastajad rohkesti kaasa. Vanemas seto traditsioonis on sellest lätete pühaduse kontekstis kõneldud järgmist: *Nii om Petseri pühä Maarja oro vesi, mis alt jo ligi kerikide juusk, suur, suur abi andja, mitmõ sugutsõ via ja nimelt, kurä-silma ja kahtusõ vasta* (H II 60, 719 (1897)).

Petseri kloostrit müürist paarsada meetrit lõuna pool asub Kamenetsi oja idanõlval **Kito kivi** (вн *Титов камень*, foto 5) (Zurov 2017: 290–292), mille juures toimusid raadovitsa ajal – teisipäeval pärast lihavõtteid pillimängu ja lauludega rahvakogunemised (EFA, Valk VIII, IX, 105 (37) (1996); RKM I 23, 277 (b) (1990); FAM 304, 112, (1) (1996); Piho 2013: 104). Kivi, mille nimi

pärinevat läheduses elanud ja oma palvetega inimesi ravinud erakult nimega Ti(i)t, peeti samuti pühaks. Selle juures käisid naised abi saamas naistehädade vastu, tüdrukud aga lootuses kiiremini mehele saada ning terveid ja tugevaid lapsi sünnitada. Truusmanni teatel (1890: 40) lõppesid rahvakogunemised kivi juures siis, kui kloostrülem Antonius (1835–1844) seal koos Petseri linnapea-ga kohal käis, inimesed karjasekepiga laiali ajas ning kivile pandud või- ja kohupiimapütid puruks peksis. Siiski jätkusid rahvakogunemised kivi juures ka 1920. ja 1930. aastatel (ERA II 248, 669/70 (8) (1939); RKM I 23, 277 (b) (1990)). Praeguseks on ligi kahe meetri pikkune kivi mattunud nõlvalt voolu- vetega tulevate uhteliivade alla.



Foto 5. Kito kivi Petseris 1930. aastatel. Johannes Miku foto.

On äärmiselt tõenäoline, et Petseris on tegemist olnud asustusest eemal paikneva sakraalkompleksiga, kuhu kuulusid püha mägi koos sellel kasvavate tammedega ja liivakivipaljandis oleva koopaga, hiljem kloostrikaevuks muudetud allikas, Kamenetsi oja ja Kito kivi. Pühaks võidi pidada kogu kõrgete nõlvadega orgu Kito kivi ja kloostri vahel – võimalik, et seto pärimuses esinev püha Maarja oru nimi ei piirdunud üksnes oru kloostriisse jääva osaga. Kloostri rajamisel hakkas suur osa sakraalsest alast kuuluma selle piiridesse, kuid Kito kivi jäi kloostri müüridest väljapoole.

Pühadeaegsed rahvakogunemised on seto kultuuris olulisel kohal tänini, seostudes praegusel ajal eelkõige kirikute nimepühadega. Kahtlemata pärineb pühal ajal pühasse kohta kogunemise traditsioon kaugetest kristluse-eelsetest aegadest. Kogunemiste tähendus kultuuris on jäänud samaks, kuid kirikuhoone on üle võtnud varasemate looduslike pühamute rituaalsed funktsioonid.

Usuga seotud rahvakogunemiste tähtsust seto traditsioonis kinnitab ka 2014. aastal Kraasna maarahva kunagiselt asualal kuuldud pärimus. Krasnogorodski (Kraasna) linnast ligi 8 km lõuna pool endises Rumuli (nüüd Podsadnitsa) külas elav umbes 70aastane vene mees meenutas oma isa juttu mäest, kuhu "tšuhnaad" kogunesid palvetama. Koht asus kas küla servas külatee ääres või siis küla lähistel: on meeles, kuidas isa külateel olles käega kagusse, suure maantee poole näitas. Osundatud kohas asub maantee ääres tõepoolest väike, metsaga kaetud kungas.¹ Kraasna maarahvas on keeleandmetel seto päritolu ja lahkunud Setomaalt tõenäoliselt pärast Põhjasõda (Pajusalu 2002: 192–193).

1.2. Pühapaigad Võrumaal

Keskse tähendusega looduslikke pühapaiku leidub ka luterliku Võrumaa piiri-aladel, kus neile viitavaid teateid on Rõuge kihelkonnast Villa ja Viitka külast ning Viitina Vanamõisast, samuti Rõuge ja Põlva kihelkonna piirilt Paidrast ning Räpina kihelkonnast Linte külast. Suurem sakraalkompleks, mis muististe iseloomu poolest sarnaneb Miikse pühapaigaga, oli **Villa** külas Kalmatu talu õuealal. Sinna kuulusid suur Tõnisekivina tuntud ohvrikivi, mis asus praeguse talumaja kõrval, ohvriallikas hoonest ligi nelikümmend meetrit edelas ja küla-kalmistu elamust vahetult lõuna pool, nüüdsel aiamaal. Teisel pool maanteed olnud küla põliselaniku Evald Jäägeri teatel puudega ala, mida kunagi olla pühaks peetud. Kalme talu hoonete vahel keldri lähedal on kohalike elanike teatel teistsuguse rohukasvuga ringjas ala, kuhu välk on korduvalt sisse löönud.

Tõnisekivi lõhuti juba 20. sajandi alguses ja kasutati ehitusmaterjaliks, kusjuures hoone, mille jaoks kivi tükke võeti, süttis välgust ning on tänaseks täiesti kadunud. Pühaks peetud puudega piirkonnast käis 1970. aastatel üle maaparandus. Erinevalt Miiksest on pärimus Villa pühapaigas toimunu kohta aga juba ammu kustunud. Talletatud on vaid teadmine, et tõnisepäeval ohverdas rahvas kivile villa. Seda olnud nõnda palju, et küla olevat saanud nime tuule poolt küla peale laiiali kantud villa järgi (ERA II 246, 745 (5) – Rõuge khk, Villa k (1939)).

Kahtlemata kujutas endast keskset pühapaika ka **Viitka** küla Ristimägi, mille tipu on hävitanud nõukogudeaegse majandi saekaater. Kuigi ohverdamis-kohana kuulub praegu kaitse alla vaid mäe metsane edelaosa, pole kahtlust, et

Ristimäeks peeti varem kogu suurt, ligi 150 meetri pikkust küngast. Nüüdseks hävinud ohvrikivi, mille juures pärimuse järgi kasvas püha tamm, oli mäe kaguosas, sovhoosi saekaatrist parkümmend meetrit ida pool. Ristimäe harjast ligi 150 m loodesse jääb Kalmemägi, kus asuvad nii muinasaegne kivikalme kui keskaegne külakalmistu ning kus pärimuse kohaselt olevat olnud puukirik.

Ohvrikivi kohta jagas 2004. aasta sügisel mälestusi Pältres elav 81aastane Õie Suurmägi (Valk 2004a: 2, 3), kes on lapsena tihti olnud Viitkas Ristimäe lähedal elanud ristiisa pool. Kivi olnud paari meetri pikkune ja mälupildi kohaselt vähem kui meeter kõrge, selle tasasel pealispinnal olnud ligi 10 sentimeetri läbimõõduga ümar lohk või ka mitu suuremat lohku. Kivi juures oli ohverdatud *nii nagu vanasti ikka ohverdadi: et tapõti mõni loom ja pühendädi taad kivi. Enne tee peale minekut lasti mõni loom maha ja vaadati, kuhu poole kukub. Et kui vasakule poole, sis too käimine ei lähe hästi, sis läheb tee halvasti.*² Vastus küsimusele, kas teadmine võiks olla kusagilt loetud, oli kindel "ei", sest *külämuti kõnõlõsi* ning kivist olid rääkinud ka ema, tädid ja onu. Küsimus pühapuude kohta Ristimäel andis teadmise, et *sääl nagu üks tamm pidi kasvama*. Pärimuses leidub isegi ebamäärane viide inimohvrile: *Sääl olevat enne sõa aigu inimese mõrvatu vai säändse... Et ohvrikivi...* Ristimägi olevat nime saanud kivil olnud ristist: *Sääl kivi pääl pidi olema mingi rist. Siit saigi Ristimägi*. Kivi juures ohverdamise aja kohta kostis küsitletav, et *tuu om ikka väega palju, tuu om sajandeid tagasi*. Pärimine, kas juttu on olnud ka rahva suurematest kooskäimisest kivi juures, andis teadmise, et *mõnõ lätsivä küläga kamban või lätsiva na perega...* *Siit ümbruskonna rahvas käisi kõik*. Viitka küla elaniku, eakaaslase Endel Raua sõnul tehti Ristimäel maituld ja jaanituld. Võimalik, et neis tähtpäevades kajastuvad kaugemas minevikuski toimunud rahvakogunemiste ajad.

Keskne looduslik pühapaik oli ka Läti piirist nelja-viie kilomeetri kaugusel ja **Viitina Vanamõisast** paarsada meetrit loodes Pärlijõe oru kõrgel kaldal asuv mäeseljak, mis Eesti põhikaardil kannab Luujamäe ning 1922. aastal talletatud pärimuses kas Luuja- või Luamäe nime (Suik 1922: 38). Tõenäoliselt üleskirjutusvea tõttu esineb paik 1898. aastal rahvaluulekogudes ka Lona mäe nime all:

Rõuge kihelk. Vana-Viitina mõisa põllus on üks kungas, mille nimi Lona mägi on. Vanad rahvas räägivad, et sääl künka pääl olla vanal ajal üks päratu suur ja vana tamm kasvanud, mis rahvast on pühaks peetud ja sääl al ohvertamas käitud. Väga kaugelt rahvas, ka lätlasedki on sinna ohvertama käinud. Eestlased on ohvri veel ennem maha jätnud, kui lätlased, sest lätlased olla alles hilja aja eest, kui see puu veel üleval seisis, sinna ohvrid toonud. Mitmed vanakesed kõnelesivad, et nad ise olla näinud,

kui mõni lätlane aga jälle Lona mäele tulnud, lammast või kitsa nööriaga käe kõrval. Tamme alla saades sidunud looma ümber tamme nööriaga kinni ja läinud ise minema. Sellepärast aga olla eestlased kõik need ohvriloomad säält ära koristanud ja enestele söömaajaks pruukinud. Muidugi olnud need niisugused eestlased, kes ohvertamist ega hiies käimist pole enam pühaks pidanud, ega ka midagiste hädaohtu sellest kartnud, et nad ohvriloomad säält ära viisivad ja söögiks pruukisivad. Lätlased aga uskunud, et vaimud on need ohvriloomad endile söögiks pruukinud. Praeguste on sellest hiietammest ainult käänd veel järele jäetud; torm on selle tamme kord maha murdnud ja lätlased jätnud sellest saadik ka Lona mäel käimise ja ohverdamise järele. (H I 9, 400/1 (7) – Anton Suurkask < Rõuge khk (1898))

Kõnesolevas seoses väärib märkimist samanimeline, kuid ajaliselt mitmeti määratletud suvine püha *lujapäiv*, mida rahvapärases kalendritraditsioonis on tuntud ja peetud vaid Setomaal Pankjavitza ümbruses – sealses kirikus olevat olnud ainsana *luja-puusli* (Hiemäe 2006: 302–303). Lujapäeval, mil Pankjavitza kirikupühale kogunes väga arvukalt kerjuseid, viis rahvas kirikusse villa ja muid ohvriande – see oli lammaste püha, kuid tuldi ka lehmade või põlluõnne pärast. Arvatavasti ei pruugi pärimus lammaste viimisest Vana-Viitina Luujamäele olla juhuslik kokkusattumus.

Lujapäeva õigeusu kirikukalendris ei ole, kuid samas viitavad kõnesoleva püha pidamisele katoliiklikul Liivimaal rootsiaegsed kirjalikud teated (Köpp 1959: 223–224, 239). Nii mainitakse Kambja kihelkonnas 1678. aastal, et talupojad on kirikuõpetaja tõsise manitsuse mõjul täiesti üles kündnud *Loja päiv* nime kandava väärusuliste toimingute koha ja külvanud sinna vilja, kuid et kaugemalt tulnud võõrad püüavad vaha ja küünalde toomisega Maarja-Magdalenale antud töötust täita. Urvaste kihelkonnas on 1683. aastal ohvrikohana mainitud *Luja kerck* nimelist kivivaret (Westrén-Doll 1926: 14).

Ilmselt on just Luujamäge silmas peetud ka 1683. ja 1689. aastal Viitina mõisa juures (*zu Koss*)³ asuva ohvrikoha puhul (Westrén-Doll 1926: 10, 12–13; Köpp 1959: 230). Siis mainitakse, et Viitina mõisa lähedal peetakse Isanda Ihu pühäl (*Fronleichnams-Tag*), s.t esimesel neljapäeval pärast suvisteid suurt ebajumalateenistust, kuhu talurahvast on tulnud kokku kaugemalt – Lätist ja Venemaalt. Õhtul ja kogu järgmisel päeval täideti mitmesuguseid kombeid: vajutati põlevaid küünlaid laua – ehk altarilaua? – külge ning ohverdati suurel hulgal vaha, aga ka võid, kohupiima, juustu, mune, sõira ja kooke (*Kuchen*), kusjuures kohal olid “lausujad” (*Segensprecher*). Pärast ebajumalateenistuse lõppu “asuti õlle ja viina juurde”, millega püha pidamine lõpetati. 1683. aastal nägi kirikuõpetaja “päikese veerul” kohale minnes seal palju rahvast: eestlasi,

venelasi ja lätlasi lehtmaja all üles seatud laudadel kanu söövat; ka veeti seal ümber lehma, kellele oli vaha keha ümber seotud. Õpetaja võttis mõisameeste käest ohvriannid ja jagas need vaestele ning võttis enda hoole alla vaha, mis varasematel aastatel oli Viitina mõisa omaks saanud.⁴ Seda “jäledate piltidega segatud” vaha olnud kokku üks leisikas ja viis naela, s.t ligikaudu kümme kilo. Pastor needis kogu toimingu ära ja tegi selle kirikus teatavaks, süüdistades maanõunikku ja kirikueestseisjat niisuguse “ebainimlikkuse” sallimises.

Paidra külas peeti pühaks Võhandu jões asuvat väikest saart, kus elanud jumal Uku; seda saart tunti Uku saare nime all (E 54624 (2) < Põlva khk – M. J. Eisen). Saarel asus ohvrikivi, mille juurde rahvas kogunes kord aastas. Siis ohverdati kivil valge oinas, kelle liha söid pidustustel osalejad:

Kui mina Võru maakonnas, Lasvas elasin, tuli mittu korda juttu endise aegsete eestlaste ohvertamisest. Kus pattu andeks saamise mõttes: Kõrge Looja ja kaitseja Jumalale aastas üks kord ohvrit viitud. Ümberkaudne rahvas tulnud suveaegus Paidra vana veski asemele kokku. (Mitte praeguse veski juure.) Pääl pool uut Paidra veskit, arvata pool versta, ehk natuke enam. Seal on alpool vana veskiaset, jões üks ilus saar, kus praegu suur kivi seisab, kelle juures vanaste ohvertatud. – Ohvriloomaa andmine, käinud selle kolga rahval, nende seas ringi: iga aasta saanud üks valge oinas viitud. [---] Paidra talu pool oli väiksem jõgi, kust meie purret pidi saarele läksime: Suur Võhandu pühajõgi seisis tagapool. Saarel leidsime suure kivi, enamiste maasees: väiksem jagu päälmaa, laiad kivilapakat, olivat, maha põlenud. Saarel kasusid ilusad toomed ja lihavad leppad. Seda kivi näitas hr Sabe, üteldes: Siin on meie esivanemad ohvertanud, igaaasta sügise poolel suvel ühe valge oina. – Esite peetud väike palve, oinalale kät peal pidades. Oina veri pidanud inimeste patude eest jumala juures inimeste eest vastutama. – Selle peale tapetud oinas. Veri lastud anumasse. Tehtud tuli ohvri kivi ligi, kus oinaveri ära põletatud saanud. Liha lõigatud tükides, kuna liha pärast, ohvritules vardas küpsetud: mida kokkutulnud pidulised ära söönud. Naestel pidanud leib ligitoodud olema. Pidulised söönud oinaliha küpsest. Oltud ohvripidul rõõmsad, laultud rahva pidu laule. (E 49495/6 – P. Lensin < J. Sabe, Otepää khk, Vidrike k < Rõuge khk, Pindi k (1915))

Koha erilisusele ja kesksele tähendusele viitab kord aastas toimunud suurem rahvakogunemine ja ühine ohvrisööming, aga ka teade ohverdamisest üldiste hädade korral:

Pindi vallas, Paidra külas, Tooropi talu kohal Võhandu jões on ohvri-saar kiviga. Saar asub keset jõge ja on mõned süllad suur, lehtpuudega kaetud. Saarel asub suur kivi, mille juurde vanasti ohverdatud. Põua ajal ohverdatud mainitud saare kohal Võhandu jõkke. Suurima häda puhul, kui ükski and enam põua vastu pole aidanud, ohverdatud isegi lapsi. (Vilmre 1927: 2–3)

Pole teada, kas teade laste ohverdamisest kujutab endast autentset pärimust või on tegemist trükisõna mõjul levinud ja Johann Gutsblaffi Võhandu-raamatul (1644) põhineva teadmisega – viimane sai eesti lugejale kättesaadavaks 1884. aastal ajalehe Vaba Maa vahendusel (Weske 1884: 13–16). Küll aga tuleb seoses Paidra ohvrisaare ja ohvrikiviga märkida, et kaugemas minevikus loeti pühaks Võhandut tervikuna ning et selle kallastelt on teada mitmeid ohvrikohti, sealhulgas teisigi Ukuga seonduvaid, ka Vagula järvest allavoolu (Valk 2014, 21–27).

Piirkondlik pühapaik võis olla ka Räpinast kuus kilomeetrit põhja pool **Linte** külas, nüüd peaaegu täielikult kruusaks veetud **Maarjamäel**, mis oli varem ligikaudu 70×40 m mõõtmetega ja ligi 12 m kõrgune kungas – 131 sammu pikk, 20 sülda lai ja 6 sülda kõrge. Rahvas käis mäele jaanipäeval ja lihavõttepühade ajal:

Üle on ta sile, tiheda muruga kaetud, kus mõne aasta eest noorem sugu ta harjal Lihavõte pühil, kiigul lõbu lõõritas ja mune veeritas. Hiljakult vinnanud sinna veel vana rahvas Jaani õhtadel: piima, pudru, võid ja muud väe poolist. (Mss 107b (1))

Sama paiga kohta räägib teine teade, et

veel 19. sajandi alguses olevat mõned eestlased tähtsamatel päevadel, eriti jaanipäeval, jumalatele süüa toonud – kamaputru, võid, mune, piima, liha, leiba ja et hiljem olevat samal kohal asunud “katoliku palvemaja”. (Ehrlich 1927: 2–3 (1))

Ajaloolise Võrumaa looduslike pühapaikade hulka kuulub ka praegu Läti territooriumile jääv **Vana-Laitsna valla Jumalamägi** (läti keeles *Dieva kalns*), mille suhteline kõrgus on 45–50 meetrit. Vanad kohalikud on kutsunud Korneti mõisast ligi kaks kilomeetrit edelas asuva mäe põhjapoolset madalamat osa Jumala- ja lõunapoolset kõrgemat osa Maarjamäeks. Sellel mäeosal – mitte päris tipus, vaid nõlval, asub neitsi Maarja jälgedeks peetud jäljekujuliste lohkedega suur kivi (foto 6), mille mõõdud on 2,3×2,7 ja kõrgus 0,3–0,7 meet-

rit. Pärimuse kohaselt astunud selle kivi pealt hobuse selga Rõuge Maarja või Rõuge kiriku Maarja⁵ – Rõuge kihelkonnakirik, mille alla kuulus Vana-Laitsna vald, on pühendatud neitsi Maarjale. Teise versiooni kohaselt astunud neitsi Maarja kivi pealt eesli selga veeuputuse ajal.⁶ Et Jumalaema ühes jalas olnud king, teine aga olnud paljas, jäi kivi pinnale kaks erikujulist jälge. Mäel leidub teisigi suuri kive.

Kuigi tegemist pole kindla loodusliku pühakohaga, väärrib siinkohal tutvustamist ka Hargla kihelkonnas Mõniste lähistel Kuutsi külas Horsti talu maal asunud Tõnise või Tiinuse kiriku ase. Looduslikuks pühapaigaks lubab seda oletada ohvrikivina tuntud ja kaitse all olev kivi, mida pärimus peab kiriku altarikiviks.⁷ Tegemist on võrdlemisi väikese, vaid u 95×145 cm mõõtmetega korrapäratult nelinurkse lameda kiviga (foto 7), mille ümbert on korduvalt varandust otsitud – rahvajuttude kohaselt sinna peidetud kirikuvarasid. Pole teada, kas ohvrikivi nimetus seostub võimaliku altarikiviks olemise ajaga või ulatuvad pärimuse juured varasemasse minevikku ja muistse pühapaiga ohvrikivi sai külakiriku altarikiviks. Kuutsi ohvrikivi on kohalike inimeste jaoks tähtis ka praegu: sinna pannakse küünlaid ja jäetakse väikseid ande ning kivi on nimetanud “tegutsevaks pühakiviks” (Kõivupuu & Tiideberg 2012: 45).



Foto 6. Neitsi Maarja jalajälgedega kivi Vana-Laitsna valla Jumalamäel. Heiki Valgu foto 2007.



Foto 7. Kuutsi küla Horsti kirikuaseme ohvrikivi. Raivo Valgu foto 2022.

Mäele toimunud matmistest annavad tunnistust sealt kaevamisel leitud inimluud, sealhulgas põlenud luupuru. Kaevamistel saadud põlemisjälgedega ehted – viis sõlge ja sõrmus (ViM tahv 77: 4–6, 8, 10, 11) näitavad, et surnuid on põletatud veel 15.–16. sajandil. Need leiud annavad tunnistust piirkonna suurest kultuurilisest konservatiivsusest: üldiselt lõppes surnute põletamine Eestis 13. sajandi algupoolel seoses ristiusu vastuvõtmisega (Valk 2001).

Küll aitab Kuutsi Horsti kirikumäe kohta 19. sajandi lõpul talletatud pärimus saada ülevaadet pühapaikades pühadeaegsetel rahvakogunemistel toimunu kohta. 1896. aastast pärinev teade räägib Tiinuse kiriku juures toimunud tönisepäeva-aegsest rahvakogunemisest ja ohverdamistest järgmist:

Hargla kihelk. Mõniste vallas, Ihte külas, Tursa talu männikus⁸ on üks liivane künigas, mida inimesed Tinuse (s.o. Tõnise) kiriku asemeks nimetavad. Säält on tuiskava liiva seest alati inimeste luukeresid leitud, kelledel vanu rahasid, ehte asju ja puss nuge ligi on olnud. – Rahva jutu järele on sääl vanal katoliku usu ajal üks väiklane puu kirik olnud, nimega Tinuse kirik. – Pääle seda, kui see kirik, ei tea mis moodu ära on hävitatud, hakkanud inimesed seda kiriku aset pühaks pidama ja käinud sääl sea peasid ohvertamas. Need seapead saanud sääl ära keedetud ja hulgani ühes koos ära söödud, kui esimene osa on ohvriks pantud. Kõige rohkem ja suurem kokku tulek sinna Tinuse kiriku aseme pääle on Tinuse (Tõnise) päeval olnud, siis voolanud kõik ümber kaudne rahvas sinna kokku, kus nad Tinuse päeva pidulikult, süies, juues, mängides, lauldes

ja tantsides, ära pidanud. Sellest Tinuse päeva pidamisest ei ole keegi tahtnud ega ka tohtinudki ära jäeda. Selle kiriku aseme, või püha paiga lähedal elanud üks vana naene, kes need ohvriks toodud sea pead on ära keetnud, esimese osa vaimudele ohvertanud ja üle jäänud osa ohvri toojale kätte andnud, kes seda süül samas püha koha pääl on pidanud ära sööma. Kui ohvri sööki keegi üle on jätnud ja seda veel kodu tagasi viinud, et teiseks korraks jätta, siis on sellele inimesele mis tahte halba õnnetust juhtunud. (H I 9, 677 (106) (1896))

Ehkki tekstis mainitu seostamine looduslike pühapaikadega jääb mõneti tinglikuks, sest sündmuste keskmes on katoliku maakabel, väärivad tähelepanu teated religioosse sisuga rahvakogunemistel aset leidnud ohvritoomisest, ühisest söömingust ja pidustustest. Kuigi Anton Suurkase kogutusse tuleb suhtuda allikakriitiliselt, tundub kirjeldus üldjoontes usutav. Püha religioossele keskmeele järgnenud pidutsemine kujutab endast ilmset paralleeli seto kirmastele, mis on püha profaniseeruva lõppfaasi tähiseks. Laiemasse raamistusse sobitub hästi ka “esimese” ohverdamine kui ohverdamisega seotud üldine põhimõte.

Väärrib märkimist, et Kuutsi küla asub ääremaadel mitte ainult praeguste, vaid ka keskaegete riigipiiride suhtes. Praeguse Hargla kihelkonna ala kuulus keskajal halduslikult Koivaliina linnuse alla ega jäänud Tartu piiskopi, vaid ordu valdustesse, paiknedes nende põhjapoolsel piirialal.

Kuna euroopalikule kultuurimudelile eelnenud suulise kultuuri ajastu lõppes luterlikul Võrumaal mitu põlvkonda varem kui Setomaal – murrang jääb 1860. ja 1870. aastatesse – on pärimust sealsete kesksete looduslike pühapaikade kohta palju vähem. Enamasti on see katkendlik ja kulunud ega seostu elavate traditsioonidega: tegemist on mälestuste mälestustega. Pike-mad ülestähendused pärinevad vaid 19. sajandi lõpust ning on kuulnud neilt jutustajatelt, kelle lapsepõlv jäi ärkamisaja-eelsesse ajastusse. Vaatamata Võrumaa pärimuse vähesele detailsusele on üldpilt aga sama. Nii Võrumaa kui Setomaa kesksetes looduslikes pühapaikades toimusid kindlatel tähtpäevadel ohverdamisega seotud rahvakogunemised, kus püha sakraalsele faasile järgnesid söögi ja joogiga pidustused. Ilmselt peegeldavad teated vereohvrist Pelsis, Paidra ohvrisaarel ja Viitkas pühadeaegsete rahvakogunemiste juurde kuulunud üldisemat kommet ning nähtavasti kuuluvad samasse seosesse ka mälestused kitsede ja lammaste toomisest Viitina Luujamäele. Loomohvri jäänukit või tuletist võib endast kujutada ka Tõnisele seapeade viimine Kuutsi Horsti kirikuaseme juures – tapetud loomade peade ja jalgade ohverdamine on nii soomeugri rahvastel kui ka maailmas laiemalt tuntud üldine praktika.

2. Arutelu

2.1. Pühapaigad, ääremaad ja piirialad

Nii õigeusulisel Setomaalt kui ka keskajal katoliiklikku, hiljem luterlikku kultuurisfääri kuulunud Võrumaalt kogutud pärimusteed looduses asuvate kesksete pühapaikade kohta pärinevad ajaloolistelt piirialadelt (vt joonis 1). Ilmselt ei ole tegemist juhusega: sellises paiknemises kajastub elu üldine reegel, et traditsioonid püsivad kõrvalistel ääremaadel kauem kui keskuste lähikonnas.

Setomaa kesksed looduslikud pühapaigad asuvad piirkonna lääneservas Liivimaa piiri läheduses, eemal Petseri kloostri eelsetest kiriklikest keskustest. Miikse, Hinniala ja tõenäoliselt ka Bohomola palo pühapaik jäävad sealjuures väljapoole Setomaa piire – vahetult kubermangu- ja Põhjasõja eelsel ajal ka riigipiiri äärde ning Pelsi külagi asub Võrumaa piirist vaid paari kilomeetri kaugusel. Miikses ja Hinnialas oli sealjuures piiriks vooluveekogu ja pühapaik asus selle vastaskaldal, Bohomola palo aga paiknes piirina toimival suurel metsaalal. Asustamata piiriala staatuses oli ka piirkond, kuhu rajati Petseri klooster. Niisiis ilmneb kesksete pühapaikade paiknemises ka seos piiri mõistega. On vägagi tõenäoline, et osa neist paikadest asus piirialadel ja asustusest eemal juba ristiusueelsetel aegadel. Ka teoreetilisest vaatepunktist lähtudes on *püha* mõiste piiri ja eraldatusega tihedalt seotud (Anttonen 1992: 1996).

Vana kirikliku keskusega on vahetult seotud vaid Petseri ja Saatse pühapaigad, kuid mõlemal juhul näib see olevat rajatud varasemasse looduslikku pühakohta. Siinkohal pole tähtsusetu, et piiriäärsesse suurde inimtühja metsa asutatud kloostrist lähtuv õigeusu misjonitöö algas alles Liivimaa sõja ajal. Ka Saatse ümbrusest – esimesed teated sealse puukiriku kohta pärinevad aastast 1663 (Kiristaja 2016: 292) – pole teada 11.–13. sajandi muistiseid ning sealne järjepidev püasustus on alguse saanud alles millalgi keskajal (Setomaa 2009: 128–129, 212–213).⁹ Näib tõenäoline, et nii Saatsesse kui Petseri alale kristliku keskuse rajamisel on olnud määrava tähtsusega paiga varasem pühadus ning pühadeaegsete rahvakogunemiste traditsioon.

Samas pole Petserimaa ida- ja lõunaosa väga arvukate muististega asustuslikelt süda-aladelt teada ühtegi suurte rahvakogunemistega seotud ja seto traditsioonis tähtsat looduslikku pühapaika. Ilmselt on põhjuseks asjaolu, et Irboska kui võimukeskus sai juba Pihkvamaa ristiusustamise algusaegadel ka kiriklikuks keskuseks – võim ja usuvahetus käisid käsikäes. Tõdeda võib sedagi, et ka Põhja-Setomaalt pole andmeid ühegi keskse tähtsusega pühapaiga kohta ning et ka kohaliku tähtsusega pühasid kive, puid ja allikaid sellest piirkonnast peaaegu teada ei ole. Nähtavasti on niisuguse olukorra kujunemisel määravat osa etendanud Pihkvast lähtunud ja piki järveranda

kulgenud suure veetee lähedus: selle mõjutsooni jäävad külad on juba kauges minevikus lülitunud kristliku kultuuri mõjusfääri ning võib arvata, et pühade kollektiivne tähistamine on selles piirkonnas juba varakult üle kandunud kirikute juurde. Märkimisväärne, et kõik Setomaa kesksed looduslikud pühapaigad jäävad kahe sügaval sisemaal oleva kiriku – Taeluva ja Pankjavitsa tagamaade läänepoolsetele äärealadele. Ilmselt pole juhus, et enamik Setomaa keskseid looduslikke pühapaiku paikneb keskaegsetest pogostidest arvestatavas kauguses, kõrvalistes kohtades vastu teiseusulise Liivimaa piiri. Erandina asetseb vaid Miikse pühapaik keskajal ja uusajal kaugliikluses tähtsa, Pihkvast Kirumpäale, Tartusse ja Otepääle viinud suurtee ääres.

Asukoht piirialadel iseloomustab ka Võrumaa keskseid pühapaiku. Otseselt piiripealse asendiga on Paidra ohvrisaar: Võhandu jõgi on seal kahe kihelkonna – Rõuge ja Põlva piiriks. Praegune Eesti-Läti piir jääb Viitina Luujamäest ligi viie ja Kuutsi Horsti Kirikumäest ligi kuue kilomeetri kaugusele, kusjuures Luujamägi paikneb asustuslikuks piirialaks oleva Luhasuu soo vahetus läheduses. Viitka Ristimäelt on Vene piirini vaid viis ja Linte Maarjamäelt Lämmijärve rannani vähem kui neli kilomeetrit. Praegu Lätimaale kuuluv Jumalamägi asub Rõuge kihelkonna ja eestlaste tsaariaegse asuala endisest lõunapiirist ligi viie kilomeetri kaugusel.

Võrumaa kesksete looduslike pühapaikade puhul tuleb arvestada, et keskajal oli nende kaugus kihelkonnakeskustest palju suurem kui praegu, sest Eesti kagunurga neljast piiriäärsest kihelkonnast on kolm hilise, alles rootsiaegse algupäraga. Liivimaa kagupiirile lähim Tartu piiskopkonna kihelkonnakirik asus Kirumpääl, kus seda on mainitud 1432. aastal (Arbusow 1913: 315).¹⁰ 1613. aastaks oli see aga hävinud: selleaegses katoliiklikus kirikuvisitatsioonis märgitakse, et Kirumpääl on kunagi olnud kihelkonnakirik, kuid et nüüd on Põlva kirik ka Kirumpää kihelkonna keskuseks (Protocoll 1613: 37). Eesti kagunurga praegustest piiriäärsetest kihelkondadest vanim on Rõuge, kuid piirist 27 kilomeetri kaugusele jääv kirik rajati alles keskaegse Liivimaa lõpu-aegadel “piiskop Johannese ajal” (Revisjon 1638: 197). Ilmselt on selles Rootsi aja alguses kirja pandud pärimuses silmas peetud Tartu piiskoppi Johann VI Beyd (1528–1543). Teine piirile lähem keskaegne kirik asus Põlvas, sellest 25 kilomeetri kaugusel. 1627. aastal kuulus Põlva kiriku alla ka Räpina kihelkonna lõunapoolne osa (Roslavlev 1965: 67) ning sama kiriklikku kuuluvust võib oletada keskajalgi.

Kuigi Vastseliina lossikabel oli keskajal kaugete palverändude sihtpunkt Liivimaa idapiiril (Johansen 1954), ei olnud linnuse juures siis kihelkonnakirikut. Vastseliina lossiala kuulus 1613. aasta katoliikliku kirikuvisitatsiooni kohaselt Põlva, varem aga Rõuge kiriku alla (Protocoll 1613: 38). Viimast mainib ka 1627. aasta maarevisjon, mille toimumise ajal oli piirkond samuti Rõuge

kihelkonna osa (Roslavlev 1965: 8, 74). Omaette kihelkonnaks sai Vastseliina pisut hiljem: esimese luterliku kirikuõpetaja ametiaeg jääb 1626. ja 1633. aasta vahemikku (Roslavlev 1976: 6). Rápina kihelkond rajati 1636. aastal (Võrumaa 1926: 340) ning siis on seal olnud puukirik (Roslavlev 1974: 5). Hargla kihelkond moodustati Koivaliina kihelkonna põhjapoolsest, eestlastega asustatud äärealast alles 1694. aastal (Köpp 1959: 187).

Ilmselt oli praeguse Võrumaa kaguosa keskajal sedavõrd hõredalt rahvastatud, et kirikute rajamine ei olnud mõeldav – vaimuliku ülalpidamiseks pidi 13. sajandil kogudus olema vähemalt 200–300 adramaa suurune (Selart 2019). Ka populatsioonigeneetilised andmed viitavad sellele, et erinevalt maa teistest piirkondadest oli Eesti kagupoolseimas nurgas keskajal rahvast vähe ning rahvaarv hakkas regioonis tervikuna jõudsasti kasvama alles Rootsi ajal (Pankratov & Montinaro *et al.* 2020). Pole kahtlust, et kihelkondade liigne suurus tekitas logistilisi probleeme nende territooriumi haldamisel ja kauged äärealad jäid kõrvale kihelkonnakeskuste vahetust mõjuväljast. Seetõttu pole ilmselt juhus, et kuigi Tartu piiskopkonna sisealadeltki võib siit-sealt leida kesksetele looduslikele pühapaikadele viitavat pärimust, ei ole neid kusagilt teada nii rohkesti kui piiriäärsetel aladelt – halduslike või etniliste piiride lähedusest.

Erilist tähelepanu väärivad juhtumid, kus pühapaiga tagamaad on ulatunud üle konfessiooni piiri – Miikse Jaanikivi, Bohomola palo ja Viitina Luujamägi. Võimalik ja tõenäoline, et Päevapööramise mäel toimunud rahvakogunemistest võtsid osa ka Liivimaa talupojad, igatahes teati paika sisemaalgi: teade rahvakogunemistest Päevapööramise mäel pärineb sealt 12 kilomeetri kaugusel Tohkril sündinud kirjamehelt Hendrik Prantsult. Pühapaikade piiriülesel kasutamisel võib olla kahesuguseid põhjuseid. Esiteks võib paiga kasutuslugu ulatuda tagasi aega, mil Pihkva- ja Liivimaa piir ei olnud veel kujunenud selliseks kultuuriliseks eraldusjooneks nagu see oli 19. sajandil. Keskajal ei toonud piir kohalike elanike argielusse tõsisemaid takistusi – suhtlus ja läbikäimine toimusid ka üle selle (Selart & Valk 2009: 222). 16. sajandi lõpupoole ja 17. sajandi algupoole sõdade ja sõjajärgsete segaduste ajastul asuti sageli elama teisele poole riigi- ja usupiiri (Revisjon 1638) ning seda tuli ette hiljemgi. Teisalt võivad kogunemised Miiksesse ja Bohomola palosse mõlemalt poolt usupiiri viidata õigeusu varasemale, Liivimaa sõja aegsele levikule Liivimaa piiriäärsetel aladel ning tuleneda kloostriülem Korneliuse misjonitegevusest (Selart 1998) ja varasemate kohalike pühakohtade hõlmamisest kiriklikku sfääri.

Lõpetuseks ei saa märkimata jätta ühisjooni kesksete pühapaikadega seotud kombestik ja traditsioonides kahel pool usupiiri. Vaha ja vahakujude ohverdamine oli Rootsi ajal katoliikluse pärandina tavaline kogu luterlikul Eesti alal (Köpp 1959: 217–240), kuid sama mainitakse tõenäoliselt seoses Miikse Jaanikiviga 1673. aastal ka Vastseliina linnuse lähistel (Brand 1702:

157) ja 1783. aastal Saatse kiriku juures. Kuna Issanda Ihu püha tähistatakse katoliku, mitte aga õigeusu kirikus, on rahva kohaletulek Viitina Luujamäele “Venemaalt”, s.t hilisematelt seto aladelt märk ühtaegu nii inimeste liikuvusest piirialadel kui ka mitmete Setomaa talupoegade katoliiklikust taustast ja päritolust. Ilmselt oli lujapäev nii suur püha, et traditsiooni kohaselt tuldi seda Viitina mõisa juurde tähistama ka kaugelt. Siinkohal ei saa märkimata jätta, et Liivimaa sõja ajal oli Viitina mõis Petseri kloostri valduses (Selart 2016: 30–31, 86–86). Lujapäeva tundis aga ka katoliiklastest lutsi maarahvas. Kuna keeleandmete põhjal on lutsi keelesaare asustamine toimunud mitmes järgus Võru- ja Setomaa eri osadest (Pajusalu 2002: 191–192), võib sealne teadmine *lujapäivästä* pärineda niihästi Seto- kui ka Võrumaalt saabunud ümberasujatelt.

2.2. Pühapaigad, usk ja kirik

Kesksete looduslike pühapaikade tähenduse kohta on rohkem teada Setomaalt, kus elav pärimus on püsinud kauem. Seto pühapaigapärimuses ilmneb ristiusueelsete ja kristlike arusaamade sünkretistlik põimumine ning vahel ka rahvakogunemiste ristiusueelne algupära. Viimane avaldub selgesti Miikses ja Hinnialas, kus kogunemised seostusid pööripäevadega, kuid tõenäoliselt on kalendaarne aspekt tähtis olnud ka Petseri Kito kivi puhul – sealsetes raadovitsa kui lihavõttesidusa kirikupühaga seotud kogunemistes võib samuti aimata seoseid kevadise pööripäevaga.

Seoseid ilmastikul, loodusel ja põllutööde tsüklil põhinevate kalendritähtpäevadega võib tõdeda ka Võrumaa kesksete pühapaikade puhul. Tõnisepäeva kalendaarne tähendus on seotud taliharjaga – talve murdepunktiga, millest alates hakkab aeg minema kevade poole. Paidra ohvrikogunemised, mis toimusid “sügise poole suvel” võisid seostuda viljalõikuse lõppemisega. Niihästi jumalatele toidu viimine Linte Maarjamäele jaanipäeva ajal kui ka Viitina Luujamäe rahvakogunemised Issanda Ihu pühal ehk esimesel neljapäeval pärast suvistepühi võiksid olla muistsete suveharjapidustuste kajastused.¹¹ Siinjuures pole ehk tähtsusetu, et Linte Maarjamäel ei toimunud rahvakogunemised, vaatamata sealse katoliku kabeli tõenäolisele Maarja-pühitsusele, mitte maarjapäevadel, vaid hoopis jaanipäeval, s.t suvisel pööripäeval. Tõenäoliselt on see traditsioon püsima jäänud ristiusueelsetest aegadest.

Lisaks viitavad pühadeaegsete kogunemiste muinasaegsele algupärale teated toiduainete ohverdamisest, mida on enamiku seto traditsiooniga seotud pühapaikade kohta – Miikses, Pelsil, Kito kivi juures ja Saatses. Kombe ristiusueelsele päritolule viitab tõsiasi, et toiduainete ohverdamine kirikupühade ajal on Petserimaa õigeusulistele venelastele võõras.¹²

Hinniala pühapaiga tähendust aitab täiendavalt avada paiknemine Setomaa Mokorluga nurga vahetus läheduses. Just selles nurgas kestis kõige kauem Peko kultus – kogukondlike pidustustena 1930. aastate keskpaigani (Ränk 1934; Hagu 1975; Valk 2019a) ja õigeusu kiriku mõju oli piirkonnas veel 19. sajandi lõpus tagasihoidlik. Võimalik, et mäega seostuva päikeseloitsu ebamäärane ja tähenduseta *päkakene* kujutab endast vigast üleskirjutust ning tegelikult väljaõeldu võis olla hoopis *Pekokene*. Wiedemanni teade pärineb ilmselt Victor Steini materjalidest, kelle ülestähenduste kohta tõdeb Rudolf Põldmäe: “Vahel on ta loitsude keerukast tekstist puudulikult aru saanud ja neid ebatäpselt kirja pannud” (Põldmäe 1968: 656).

Kuigi Bohomola ja Pohmola/Pohmala paikade kunagine kristlik tähendus peegeldub selgesti kohanimel, ei saa metsas, kõrvalisel piirialal peetavad jumalateenistused lähtuda õigeusu kiriklikust traditsioonist – selle raames peaksid need olema seotud kas suurema või väiksema pühakojaga. Märkimisväärne taas, et ilmselt peavad Bohomola palo ohvripalvuste juured ulatuma ristiusu-eelsesse aega. Kuna kohanimi on üheselt õigeusulise taustaga, kuid pühapaiga tagamaad hõlmasid nii Taeluva koguduse kui ka Liivimaa, eeskätt Vastseliina kihelkonna talupoegi, võiks toponüüm osundada varasema loodusliku püha- ja ohvripaiga hõlvamisele kiriklikku sfääri Liivimaa sõja ajal (1558–1582) seoses Petseri kloostrist lähtunud misjonitegevusega, mille käigus piirialade elanikud pöörati kloostrilema Korneliuse eestvedamisel katoliiklusest õigeusku (Piho 2011: 14–16; Piho 2017).

Ehkki Korneliuse misjonitegevust on viimasel ajal seostatud eeskätt setode esivanemate, ilmselt küll eeskätt Lääne-Setomaa asukate õigeusustamisega, ei saa märkimata jätta, et vähemalt samavõrd hõlmas misjonitöö ka Vastseliina lossipiirkonna, hilisema kihelkonna ala elanikke. Selle kihelkonna maad kuulusid Liivimaa sõja ajal Petseri kloostrile (Selart 2016) ning tõsisest misjonitööst annab tunnistust ka kahe õigeusu kiriku rajamine – Tabinasse ja Hagujärve küllasse praeguse Kirikumäe järve ääres. Nii võiksid jumalateenistused Bohomola palo metsas viidata piiriäärse rahva vanadele ohvripaikadele uue sisu ja tähenduse andmisele Petseri kloostrist lähtunud misjoni raames.

Arvata võib aga sedagi, et kõnesoleva pühakoha seos kiriku ja vaimulikega polnud pikaajaline ning et usulised rahvakogunemised, omandanud vahepeal küll mõneti kristliku vormi, jätkusid pärast Liivimaa sõja lõppu isevoolu – võimalik, et varasemaid ohvripühade traditsioone järgides. Pole teada, et kirik oleks püüdnud metsas toimuvaid rahvakogunemisi kaotada, kuid põhjuseks võib olla ka asjaolu, et paik asus kõrvalisel piirialal, sisuliselt eikellegimaal. Bohomola/Pohmola palvekohad võivad aga peegeldada ka rahva vastuseisu kiriku riiklikule reformimis- ja tsentraliseerimispoliitikale – kas patriarh Nikoni 1652. aasta kirikureformile või Peetri-aegsetele uutele reformidele.

Petseri kloostri alal olevate kesksete looduslike pühapaikade puhul on kristlikud tähendused varasemad seevastu peaaegu täiesti varjutanud ja välja tõrjunud. Kloostri territooriumi piires on pühapaigapärimus omandanud kristliku sisu ja vormi ning usk looduslike pühapaikade väesse ilmneb uute lisandusteta vaid püha tamme puhul. Samas piirdub Kito kivi juures kristlik komponent pärimusega erakust ja tema palvetest ning kokkukäimistest raadovitsa ajal.

Võib arvata, et pühadeaegsete rahvakogunemiste traditsioon Petseri sakraalkompleksis ulatub tagasi kloostrieelsesse aega ning et need on algselt olnud seotud kevadise pööripäevaga, millele viitab Kito kivi juures toimunud rahvakogunemiste aeg: kui muistsed kevadpühad said kristlikul ajal lihavõttepühade tähenduse, on nende tähistamine üle kandunud vastavale ajale. Pühadeaegsed rahvakogunemised maarjapäeval võiksid olla varasema traditsiooni kõrvale tõrjunud alles pärast Jumalaemale pühendatud kiriku valmimist ja kuulsaks saamist ning see säilis vaid kloostrist väljapoole jääva Kito kivi juures. Tuleb märkida, et kristliku traditsiooni jälgi leidub ka Hinniala pühapaigapärimuses: kõneldud on maasse vajunud kirikust ja minema kihutatud Jumalaemast. Ei saa välistada, et viimane motiiv võib endas peita ähmaseid mälestusi kohalike poolt välja aetud ja Petserisse asunud erakust – asukoha poolest on Päeva-pööramise mägi erakla jaoks igati sobilik paik.

Samas on Setomaa pühapaikades ristiusueelsed traditsioonid mitmel juhul tihedalt põimunud kristlikega. Lisaks Petserile, kus sakraalse ruumi ristiusueelsed aspektid on saanud täiesti uue konteksti ja tähenduse, on ka rahvakogunemine Miikse, Pelsi ja Saatse looduslikus pühapaigas hakanud seostuma pühaku austamisega tema nime kandval kirikupühal (foto 8). Millal ja kuidas on toimunud tähenduste ja rõhuasetuste muutumised, on allikate puudumisel võimatu vastata, kuid Jaani- ja Annekivi puhul võivad need olla võrdlemisi hilised. Ka veel 20. sajandil talletatud pärimuses kajastuvad mitmetel juhtudel arusaamad Jaanikivist kui imettegevast olendist ning kristlike tähendusväljade lisandumine pole kustutanud kiviga seonduvat animatistlikku loodusetunnetust.

Pärimuses leidub ka jälgi **kiriku suhtumisest** pühadeaegsetesse rahvakogunemistesse looduslikes pühapaikades. Õigeusu kiriku suhe toimunusse ei ole olnud ühene. Sakraalhoonete rajamine Miikse, Saatse ja Petseri looduslikesse pühapaikadesse on märk pühale kohale uute, kristlike tähenduste andmisest. Siinkohal märkigem Miikse Jaanikivi juurde uue tsässona rajamise põhjusi 1928. aastal: Petseri munk Dorofei ehitas tsässona “selleks, et nad ei kummardaks kivi, vaid ikooni” (Zurov 2017: 273). Nagu märgitud, viitab ka Bohomola palo juhtum ristiusueelse pühapaiga hõlmamisele kristliku misjoni sfääri Liivimaa sõja aastatel. Samasse aega võiks ehk kuuluda ka esimese tsässona rajamine Saatse ja Pelsi pühapaika. Loode-Venemaal on looduslike pühapaikade kristlikku kultuurikonteksti hõlmamine olnud läbi aegade

õigeusu kiriku üldisem strateegia (Pantšenko 1998; vt ka Västriku 2007, 2008) ning valdav enamus neist on ühel või teisel viisil saanud kristliku tähenduse.

Samas võis õigeusu kiriku suhtumine looduses asuvasse pühapaikadesse olla ka teistsugune. Seda näitavad teated püha männi hävitamisest ja põletamisest Saatses, Kito kivi juurde kogunenud inimeste laialiajamisest ja pööripäeva-aegsete rahvakogunemiste keelamisest Hinniala Päevapööramise mäel. Põhimõtteliselt eitavat hoiakut rahvapäraste sünkretistliku iseloomuga religioonivormide suhtes näitab ka pärimus Mokorluga nulgas asunud Härma tsässona hävitamisest Taeluva preestri poolt: viimane olevat põletanud küla-pühamu selleks, et rahvas hakkaks käima Taeluva kirikusse (vt ka Rimmel 1996: 45).¹³ Võib arvata, et erinevate suhtumiste põhjuseks on olnud kristlike elementide erinev osakaal looduslikes pühapaikades toimunu juures, kuid olulist osa võisid etendada ka konkreetse vaimuliku hoiakud ja kirikus teatud ajal valitsenud üldisemad suundumused.



Foto 8. Pühadeaegne rahvakogunemine Saatses kiriku juures pööripäeval. Heiki Valgu foto 2022.

Märkida tuleb sedagi, et Setomaa piires seostuvad rohkearvulised pühadeaegsed rahvakogunemised looduslikes pühapaikades seto ja mitte vene küladega. Kuigi Leonid Zurov tõdes 1937. ja 1938. aastal arvukate looduslike pühapaikade olemasolu ka viimaste juures, on need paigad valdavalt seotud ravimisega üksikisiku tasandil. Erandiks on Irboska Slovenski allikad, kuhu minevikus tulid suvistepühi laupäeval ja maarjapäeval tuhanded palverändurid (Zurov 2017: 304–305). Samas jäävad need allikad linnuses asuvast Nikolski peakirikust vaid veidi enam kui 400 meetri kaugusele ning nende seos kirikliku traditsiooniga võib olla väga vana.

Läänekiriku valdustest on märke looduslike pühapaikade kristlikku kultuurikonteksti haaramise kohta vähem. Kuigi esimesi kirikuid võidi rajada muinasaegsetesse pühapaikadesse, puudub Liivimaa tavalistel kohaliku tasandi looduslikel pühapaikadel enamasti seos pühakunimede või kabelitega – see ei kajastu ei pärimuses ega toponüümides. Niisiis on looduslikud pühakohad ja keskaegsel Liivimaal väga arvukad maakabelid endast kujutanud maastikul eraldi asuvaid paiku (Valk 2004b; Valk 2019b: 167–171).

Keskaegses lääne-euroopa mõtteviisis on kultuuristamata loodus võõras ja vaenulik, inimesele ohtlik keskkond (Le Goff 1982: 106–109; 1994: 50–59; Klaviņš 2019: 203–204) ning selline üldine hoiak võiks olla pärssinud ka looduslike pühapaikade massilist hõivamist kristlikku kultuurikonteksti. Muinasaegse pühakoha järjepidevust võib oletada vaid kihelkonnakirikute ja mõnede pühapaikadesse rajatud tähtsamate maakabelite puhul, millele viitab ka pärimus Eesti kaguservast. Linte Maarjamäe puhul osundavad sellele nii toponüüm kui ka teade mäel olnud “katoliku palvemajast”, Viitka Ristimäe puhul mälestused ohvrikivile pandud ristist ning Viitina Luujamäe puhul rootsiaegsed teated rahvakogunemistest Issanda Ihu pühal. Samas on katoliku ajal kirik Liivimaal looduslikke pühapaiku vaikumisi aktsepteerinud (Klaviņš 2011). Seega on ühelt poolt kirikud ja maakabelid, teisalt aga looduslikud pühapaigad endast nii katoliku ajal kui ka hiljem kujutanud paralleelsete, üksteisest sõltumatute pühapaikade võrgustikke.

Rootsi ajal on luteri kirik asunud sihikindlasse võitlusse uue ideoloogia ja mõtteviisiga mittehaakuvate pühapaikade vastu. Kuigi kiriku suhtumine looduslikesse pühapaikadesse oli eitav ning neid seostati vääruse ja ebajumalateenistusega, keskendub “ebausuga” peetava võitluse teravik katoliku aja traditsioonide – pühakutekultuse ja sellega seotud ohvrikohtade vastu. Rootsiaegsetes kirjalikes allikates on kabelid, kabeliasemed ja -varemed “ebausu” ja “ebajumalateenistuse” ning ohverdamisega seotud paikade seas konkurentsi-tult esikohal ning ohverdamisest on enamasti juttu seoses kirikute, kabelite ja kabeliasemete või katoliiklike kirikupühadega, mitte aga looduslike pühapaikadega (Westrén-Doll 1926; Köpp 1959: 217–240; Kahk 1987: 158–164).

Niisiis võis suuremate pühadeaegsete rahvakogunemiste traditsioon Liivimaal juba Rootsi aja alguseks seostuda mitte enam looduslike pühapaikadega, vaid olla üle kandunud kabelite ja kirikute juurde. Võimalik, et kristliku komponendiga mitteseotud looduslikud pühapaigad leidsid juba siis kasutamist eeskätt eraviisiliselt ja praktilisel tasandil – argielu ja taluelu edenemiseks ning abi saamiseks inimeste ja loomade tervisehädade vastu.

2.3. Pühapaikade levik ja tagamaad

Kindlatel aegadel kindlates paikades toimuvad rahvakogunemised on suulise kultuuri ajastul etendanud väga olulist osa ühiskondade toimimisel ja ühtekuuluvustunde hoidmisel (Sanmark 2017) – pühadeaegsetel kokkusaamistel vahetati uudiseid, hoiti seniseid ja sõlmiti uusi sidemeid. Seto kultuuris on kiriku nimepäha aegsed iga-aastased rahvakogunemised kiriku juures ja kalmistul säilitanud sellise tähenduse osalt veel tänapäevalgi. Samal viisil oli sotsiaalne mõõde väga oluline ka kesksetes looduslikes pühapaikades toimunud iga-aastastel kokkusaamistel. Just suhtlusvõrgustike võtmes omandab kesksete looduslike pühapaikade tagamaade ulatuse küsimus erilise tähenduse.

Olemasolev pärimus pakub kesksete pühapaikade tagamaade kohta vähe pidepunkte – seda enam, et vastavaid küsimusi pole küsitud ning suulise pärandi talletamise ajaks on mälestused enamasti ammu kustunud. Vastavaid andmeid leidub arvukamalt vaid väheste Setomaa pühapaikade, kõige enam Miikse Jaanikivi kohta.

Eesti kagupoolsetelt piirialadelt teada olevate kesksete looduslike pühapaikade vahemaad ei ole suured – enamasti linnulennul mitte üle 12–16 kilomeetri (vt joonis 1). Sealjuures asuvad Miikse ja Pelsi küla üksteisest kõigest kahe kilomeetri kaugusel ning mõlemast on Hinniala küalani vaid kaheksa kilomeetrit. Vahemaa Viitina Luujamäe ja Villa vahel on ligikaudu kümme ning Villa ja Viitka vahel 12 kilomeetrit. Korneti lähistel asuv Vana-Laitsna valla Jumalamägi jääb Viitina Vanamõisast ligi kümme kilomeetrit lõuna ja Villa külast ligi 14 kilomeetrit edela poole, kuid kahe viimatinimetatud paiga vahel võib asustusmustrit silmas pidades kusagil Rogosi-Luutsniku piirkonnas oletada veel ühte kunagi piirkondlikult keskset, ent pärimuses mitte eristuvat pühakohta.¹⁴ Kuutsi Horsti kirikumägi asub Viitina Vanamõisast ja Vana-Laitsna Jumalamäest ühtviisi ligi 20 kilomeetri kaugusel. Niisiis ei ole kesksete looduslike pühapaikade mõjuraadius suurem kui 6–10 kilomeetrit, sõltudes asustuse paiknemisest ja tihedusest. Silmas pidades pühapaikade kogukondlikku mõõdet, võib kesksete pühapaikade paiknemisrütmit otsida seoseid nende kunagiste tagamaadega – piirkondlike identiteedialadega.

Eesti kagupoolseimatel piirialadel olid külast kõrgema tasandi piirkondliku identiteedi üksusteks nulgad või kolgad. Nulkasid oli setode asualalt 19. sajandi lõpust teada kaksteist (Hurt 1904, XXVII; Lillak 2009: 321). Need üksused, mis hõlmasid ligikaudu paarikümnet küla, ei olnud osa ametlikust haldusjaotusest, vaid kajastasid rahva piirkondlikku ühtekuuluvustunnet, olles ühtaegu seotud loodusolude ja asustusega. Samalaadsed esmatasandi piirkondlikke üksusi tunti Võrumaa kagunurgas, eelkõige Vastseliina, aga ka Rõuge kihelkonnas *kolga* nime all.¹⁵ Paidras seostub ohvripaik pärimuses otseõnu ühe kolga rahvaga ning, nagu märgitud, käinud Hindrik Prantsu teatel Päevapöormise mäele kokku “Obinita kolga setud”. Kuna kesksete looduslike pühapaikade vahemaad on suuresti vastavuses ühe või kahe Setomaa nulga ulatusele, võisid need pühakohad algselt ollagi seotud niisuguste piirkondlike üksustega. Siinjuures tuleb silmas pidada muidugi seda, et identiteediüksuste piirid ei pruukinud kaugemas minevikus kaugeltki kattuda hilisemas suulises traditsioonis ilmnevatega.

Kuigi pärimuses ilmnevat koondpilti ei saa üheselt tagasi viia vallutuseelsesse muinasaega – uusi esmatasandi asustuspiirkondi võis asustuse laienemise käigus äärealadele tekkida ka keskajal ja varauusajal ning kaugeltki kõik kunagised pühapaigad ei pruugi pärimuses enam kajastuda –, võiks külatasandist astme võrra kõrgemate piirkondliku tähtsusega looduslike pühapaikade võrgustiku mudel kui selline pärineda ristiusueelsetest aegadest. Tõenäoliselt omab see võrgustik, mis on jälgitav eeskätt piirialade pärimuses, märksa laiemat üldistusjõudu ning samalaadne muster on minevikus olnud laiemalt levinud ka mujal Lõuna-Eesti aladel, kuigi on seal varem hääbunud.¹⁶ Looduslikes pühapaikades toimunud rahvakogunemiste lõppemisel või teisenemisel, s.t asendumisel iga-aastaste kogukondlike või piirkondlike perioodiliste kokkusaamistega kirikute ja kabelite juures nende nimepäevadel – nähtusega, mis katoliku aja pärandina oli üle Eesti säilinud Rootsi ajal ja mis Setomaa kirikute ja mõnel juhul ka külatsässonate juures on püsinud tänini – võisid paljud kunagi kesksed paigad minetada oma senise tähenduse, redutseerudes vaid lähiümbruse elanike poolt kasutatavateks esmatasandi pühakohtadeks, s.t küla või talu ravi- või ohvripaikadeks ning pole “tavaliste” looduslike pühapaikade seast enam eristatavad.

Aegade muutudes võisid aheneda ka kesksete pühapaikade tagamaad, mida võib tõdeda näiteks Miikse Jaanikivi puhul. Kui 17. sajandil on Vastseliina läheduses asuvale ohvrikivile jaanipäeva ajal ohverdamas käinud ka hilisemat Võrumaad hõlmanud Tartu maakonna talupojad (Brand 1702: 157), siis 19. sajandi lõpul on Liivimaalt Miiksesse tulijate ring piirdunud peamiselt kerjustega – 1885. aasta hinnangu kohaselt oli enamik kerjajaid sealset päritolu (Truusmann 1890: 41). Siin võib tõdeda varem üldisema traditsiooni kauasemat

püsimist ühiskonna ääremadel. Siiski on veel 1930. aastatel mäletatud seda, et Miiksesse on varem tulnud ka Tartust (Zurov 2017: 273).

Samas tuleb tõdeda, et kesksete looduslike pühapaikade võrgustik pole olnud ideaalselt sümmeetriline. Erineda võis paikade tagamaade ulatus ning mõned pühad kohad võisid olla teistest tuntumad ja teada ka kaugel. Nii võisid pühapaikade tagamaad osaliselt kattuda: seal võiks käia ka teiste nulkade või kolkade elanikke. Niisuguse “piiriülesuse” tekkel võis olulist osa etendada abiellumine väljapoole oma nulga, kolga või kihelkonna piire.

2.4. Pühapaigad ja palverännud

Looduslikes pühapaikades toimunud rahvakogunemiste püsimist on kindlasti toetanud nende paikade hõlmamine kristlikku kultuurikonteksti. Nii Jaanikivi, Annekivi kui Saatse püha männi tuntust on kahtlemata tugevasti võimendanud paigaga liitunud kristlik tähendus. Teadmine Miikses viibinud Pühast Jaanist ja tema jalajäljest kivil on andnud pühale kivile lisaväärtust ja põhjust ka kaugelt kivi juurde tulemiseks. Nii on Ristija Johannese sünnipäeva samastamine suvise pööripäevaga aidanud kaasa ristiusueelse taustaga pühadeaegsete rahvakogunemiste tava kauasele püsimisele: hiljem lisandunu on paradoksaalsel viisil kaitsnud ja aidanud elus hoida varasemat ja hoopis teistel arusaamadel põhinevat.

Teadmiste levikut kristliku tähenduse omandanud pühapaikade kohta on väga olulisel määral toetanud rahvapärasele õigeusule omane palverändude traditsioon – pikad retked pühadesse paikadesse, sealhulgas hädas antud tulemistootuse peale (Stark-Arola 2002). Selliste paikade seas on Setomaa raames, aga ka Pihkvamaal laiemalt erilise tähendusega Petseri klooster – suur usuline tõmbekeskus ja palverändude sihtpunkt. Pühadeaegsetel rahvakogunemistel kloostri oli lisaks religioossele kommunikatiivne mõõde ning teadmine imetgevatest ja ravivatest paikadest levis Petserisse saabunute seas kindlasti rohujuure tasandil – inimeselt inimesele. Kloostri pühadeks kogunev rahvas, sealhulgas kaugel tulevad palverändurid, on kahtlemata etendanud olulist osa teadmiste levitamisel pühade paikade raviväe kohta. Pole põhjust kahelda, et kloostri tervist või abi otsima tulnute seas olid hädalisi aitavad kohad tähtis ja kõnetav jututeema. Siinkohal on põhjust märkida, et Leonid Zurovgi sai Miikse Jaanikivist teada Petseri kloostri tulnud talupoegadelt (Zurov 2017: 264–267) ning et just Petserisse saabunud palverändurite vahendusel võis teadmine Jaanikivi raviväest levida väga kaugemale Venemaa sügavustesse. Teadmisi pühadest kohtadest võisid kloostri külastajatele vahendada ka mungad, kelle suhtluslaad rahvaga sõjaeelsel ajal oli hoopis teistsugune kui täna-

päeval.¹⁷ “Muugad” näitasid inimestele lahkesti kloostri vaatamisväärsusi, olid suhtlemises avatud ja kõnelesid setodega kohaliku rahva keeles. Niisugustel, nüüdseks kadunud hoiakutel võivad olla sügavad, ristiustamise aegadesse ulatuvad ajaloolised juured. Samas oli Petseri linn Setomaa jaoks ka majanduslik keskus, kus kohtuti ning vahetati uudised poes, turul ja laadapäevadel.

Teadmised imettegevate paikade kohta võisid levida peale Petseri kloostri aga teisteski pühapaikades toimunud rahvakogunemistel. Jaanipäevastel kokkusaamistel Miikse Jaanikivi juures võidi kõnelda ka vähem tuntud ja kõrvalisemas paigas olevast Pelsi Annekivist ning teistestki abi andvatest kohtadest. Arvatavasti pole juhus, et 1938. aastal tuli Saatses Miikse jaanipäevale lausa veoautokastitäs naise (Zurov 2017: 284). Annekivi külastamist Jaanikivi kõrval on tõenäoliselt toetanud selle teistsugune funktsionaalsus: kui Miikse Jaanikivi oli abiks lehmade, üldise majapidamisõnne ja tervise küsimustes, siis püha Anne peeti lammaste kaitsjaks. Niisugune “tööjaotus” on tõenäoliselt tekkinud siiski alles keskajal, pühapaikade seostumisel konkreetsete pühakute ja nende haldusvaldkondadega. Lisaks aitasid Setomaa-siseselt teadmiste levikule pühapaikade kohta peale otseste kohalviibimiste kahtlemata väga tugevasti kaasa sugulussidemete põhised suhtlusvõrgustikud.

Pühapaikade tuntutust on kahtlemata mõjutanud ka asukoht ja ligipääs. Nii on Miikse Jaanikivi tähtsust läbi aegade suurendanud ja hoidnud paiknemine vahetult Liivimaale viiva maantee – keskajal kauba- ja sõjatee, alates 18. sajandist postiteeks olnud suurtee ääres. Miikse pühapaiga puhul ei saa märkimata jätta ka paiknemist vastu võõrausulist maad – vahetult õigeusu-lise maailma piiril. Siin võib tõmmata otseseid paralleele Vastseliina linnuse tähtsaks palverännukohaks saamisega läänepoolse kristluse idapoolseimas, kaugeimas punktis (Johansen 1954).

Pühapaikade lai tuntus ja avarad tagamaad on omakorda kaasa aidanud kooskäimiste traditsiooni püsimisele. Tuleb rõhutada, et suured pühadeaegsed rahvakogunemised on kestnud kauem just rahvapärase õigeusu konteksti hõlmatud ja palverändudega seotud looduslikes pühapaikades. Kuigi niisugused paigad on omandanud uusi tähendusi, mis võivad olla varasemad suuremal või vähemal määral varjutanud, on just rahvapärane õigeusk loonud laia kandepinna traditsioonide püsimiseks. Väärrib rõhutamist, et need kesksed looduslikud pühapaigad, mis ei ole omandanud kristlikku tähendust ega olnud abi otsivate palverändurite sihtpunktiks, kajastuvad pärimuses märksa vähem.

Liivimaa piires olevate pühapaikade vähesem tuntus kohapärimuses on ilmselt seotud kaugemalt lähtuvate palverändude puudumise või juba väga ammuse hääbumisega. Kuigi palverändude traditsioon oli keskaegses katoliiklikus maailmas, sealhulgas Läänemere ruumis ja Liivimaal sügavalt juurdunud (Jakobson 2010; Vunk 2003, 2005), pole kirjalikes allikates Eesti alalt teateid

selle kohta, et need oleksid suundunud kristianiseeritud looduslikesse pühapaikadesse, s.t kristliku tähenduse omandanud kivi, puu allika või mõne muu looduspaiga juurde. Niisugune asjade käik võiks kõne alla tulla vaid juhtudel, kui vanasse looduslikku pühapaika on rajatud kirik või suurem kabel, mis on täiesti üle võtnud paiga algsed funktsioonid.

Kristlike tähenduste lisandumisest võib luterliku eesti alal kõnelda siiski vaid osa keskse tähendusega looduslike pühapaikade puhul ning mõned neist (Paidra) pole kristlusega vähimalgi määral seotud. Ka traditsioonide liitumise korral (Linte, Viitka, Villa) näib kristlik komponent olevat jäänud vaid lisandunud pealisehituseks, mis pole omandanud domineerivat rolli. Viitina Vanamõisas põhineb teadmine loodusliku pühapaigale lisandunud kristlikust superstraadist vaid rootsiaegsete allikate teadetel rahvakogunemistest Issanda Ihu pühal, kusjuures selle püha nimetus suulises pärimuses enam vähimalgi määral ei kajastu.

Tervikuna näib piirkondlike looduslike pühapaikade tuntus Eesti luterlikel, varem katoliiklikel aladel olevat piirdunud eeskätt nende "loomulike" asustuslike tagamaadega. Kuigi suuremalt tuntud ja kesksamatel pühapaikadel võisid need hõlmata kihelkonna, muinasaegse linnusepiirkonna või isegi terve "maa" (või maakonna), ei võimalda praegune uurimisseis enamasti niisuguste paikade eristamist pühapaikade koguhulgast.

Lõpetuseks

Pühadeaegsete rahvakogunemistega seotud, piirkondlikult keskse tähendusega looduslike pühapaiku on teada Eesti kagunurgast nii luterlikelt kui õigeusu aladelt. Tegemist võiks olla osaga kunagi laiemast ja üldisemast võrgustikust, mille jäänused on kauem püsinud kõrvalistel ja kirikutest eemale jäävatel äärealadel, halduslike, usuliste ja etniliste piiride läheduses. Just paiknemine äärealadel on andnud põhjust traditsioonide ja neid kajastava pärimuse kauasemaks säilimiseks. Niisugune on asjade seis ühtviisi nii ida- kui lääne-kirikuga alal – nii Setomaa kui ajaloolise Liivimaa, st praeguse Võrumaa poolsest vaatenurgast.

Kesksete looduslike pühapaikade tagamaad võivad olla vastavuses kunagiste külatasemest kõrgemate piirkondliku identiteedi aladega, seostudes paikkondlikul ühtekuuluvustundel põhinevat territoriaalse jaotusega – ilmselt oli tegemist piirkondlike kogunemiskohtadega, kus kindlate pühade ajal perioodiliselt kokku saadi. Neil tõenäoliselt muinasaega ulatuva algupäraga kogunemistel, mis aja jooksul võisid seostuda kristliku kalendritraditsiooniga, etendasid olulist osa ühtviisi nii religioossed kui sotsiaalsed aspektid.

Kiriku suhtumine kesketesse looduslikesse pühapaikadesse ja seal toimuvatesse pühadeaegsetesse rahvakogunemistesse pole olnud ühene. Nii lääne- kui idakiriku aladelt leidub märke sellest, et ristiusu-eelse kalendritraditsiooniga seotud rahvakogunemised, eriti nende religioossed aspektid on omandanud uue, kristliku tähenduse, kuid õigeusualadel on kõnesolev seos märksa tugevamini jälgitav. Kasvõi osaliselt kristliku värvingu saanud sisu või vorm on andnud paigale kirikliku tunnustuse või vähemalt aktsepteeringu, kuid selle puudumisel on suhtumine olnud tauniv ja keelav ning traditsioon on säilitanud ristiusueelse sisu ja ilme kuni kadumiseni. Pühapaikade võrgustikku Setomaal on tugevasti kujundanud rahvapärase õigeusu raamistus – kristlike tähendusväljade sisuline seostumine piirkondlikult kesksete looduslike pühapaikadega. Setomaa kesksetest pühapaikadest on laiemalt tuntuks saanud ja jäänud need, millega on liitunud kristlikud tähendused, ning selliste paikade tuntuks on omakorda väga tugevasti võimendanud õigeusualadele varem sügavalt omane palverändude traditsioon.

Erinevalt õigeusualadest võib läänekiriku aladel pärast katoliikluse luterlusega asendumist tõdeda tõsisemat muutust kiriku suhtumises looduslikesse pühapaikadesse ja seal pühade ajal toimunud rahvakogunemistesse. Seoses luteri kiriku eemaldumisega katoliiklikust pühakutekultusest ja sellega liituvast kalendritraditsioonist on need leidnud käsitlemist ebasu ja väärusu ilmingutena. Kirikliku toe puudumine, eriti aga alates 19. sajandist toimunud sekulariseerumine ning kogukondlike sidemete varasem taandumine ajaloolisel Võrumaal on andnud põhjust ka sealsetes looduslikes pühapaikades aset leidnud rahvakogunemiste ja neid mäletava pärimuse kiiremaks hääbumiseks. Lõplike järelduste tegemiseks olukorra ja protsesside kohta Eestis tervikuna on maa kagupoolsetelt piirialadel pärinev allikmaterjal siiski ebapiisav.

Kommentaariid

¹ Autori, Arvis Kiristaja ja Boris Harlašovi välitööd Pihkva oblasti Krasnogorodski rajoonis 18. oktoobril 2014.

² Arhailises keelepruugis tähendab see väljend looma tapmist, kuid on tulirelvade ajal saanud uue ja kitsama, tänapäevases keeles tuntud sisu. On vähe tõenäoline, et Henriku Liivimaa kroonikas mainitud teade loomade abil arbumisest (HLK I: 6) võiks olla Viitka Ristimäe ohvrikiviga seotud pärimuse kujundaja: sest erinevad nii ennustamise viis kui eesmärk.

³ 1684. aasta piirkonnakaardil (EAA f 308 n 2 s 177) on märgitud nii Viitina (*Kofs*) kui Viitina Vanamõisa ehk Vana-Viitina (*Gambla Kofs*) mõisa asukoht.

⁴ Kabelisse toodud ohvriandide minek mõisnikule kajastab keskaegsel Liivimaal valitsetud õigusnormi, mille kohaselt need läksid kabeli ehitanud maomaniku omandusse.

- ⁵ https://www.geocaching.com/geocache/GC4BEKJ_dieva-kalns?guid=3fe9ee15-a173-44b5-a3d8-bbb28efcadc (25.07.2022).
- ⁶ Seda kõneles 2007. aastal Korneti linnamäe arheoloogiliste kaevamiste ajal Vana-Laitsna valla elanik Prangli Jaan (Jānis Prangels).
- ⁷ Kuulnud Aune Valk Horsti talu pärijalt Mati Lindperelt.
- ⁸ Ilmselt on rahvaluulekoguja Anton Suurkask silmas pidanud Kuutsi küla Horsti talust 400 m ida pool asuvat Tiinuse kiriku aset – kahe samanimelise kiriku paiknemine sedavõrd lähestikku ei ole tõenäoline. Kõnesolev teade on ainus, mis seob praeguse Hargla kihelkonna idaosas asunud Tinnüse kirikut Tursa taluga. Teises ülestähenduses (H I 9, 682 (110)) seostab Suurkask sama paika “Arsti”, s.t Horsti taluga. *Tinnüs-kerikut* seob Horsti taluga ka teise jutustaja ülestähendus (H II 32, 211 (24) (1889–1890)).
- ⁹ Saatse läheduses leidub küll I aastatuhande II poole pikk-kääpaid, kuid Eesti alal on sinna matmine lõppenud 8. sajandil (Mihailova 2014). Nähtavasti on asustuse järjepidevus katkenud.
- ¹⁰ Ei saa välistada, et kõnesolev kirik asus tegelikult Väimelas (Alttoa 2018).
- ¹¹ Pole teada, miks on kunagi suvist pööripäeva-aege tähistanud suvistepühade nimi (vrd talvised talsipühad!) kandunud üle ülestõusmistsükli lõpetavale suurele kirikupühale. Kuna suveharja seostamine Ristija Johannese sünnipäevaga oli kiriklikus traditsioonis 13. sajandi alguseks väga tugevalt juurdunud ja selle seose loomine ka Eesti alal paratamatu, hakati pööripäeva siingi nimetama jaanipäevaks. Küsimusele, miks ei jäänud *suvistepüha* jaanipäeva paralleelnimetuseks, puudub vastus. Tõenäoliselt on tegemist misjoni- ja eestikeelse kirikliku terminoloogia loomise aegadel tehtud põhimõttelise otsusega, mille taga peitus soov anda tähtsale, kuid kohalikus traditsioonis varem tundmatule pühale, mille sisuks Püha Vaimu ilmumine (“väljavalamine”) ja kirikuorganisatsiooni sünd, juba varem tuttav nimi. Ilmselt polnud lihavõttetsükli lõpupüha nimetamiseks vallutuseelsest rahvakalendrist *suvistetest* paremat üldtuntud vastet võtta.
- ¹² Etnoloog Mare Piho suuline teade.
- ¹³ Aksel Haavik (*1942) Härmä küla, autorile mais 2013.
- ¹⁴ Ei saa välistada, et selline paik oli teeäärne Luutsniku Kumarusmägi. Koha sakraalsusele viitab pärimus, et sealt möödujad olevat vigaseks jäänud, kuid saanud terveks pärast mäele kummarduse tegemist (E 52630).
- ¹⁵ *Vastseliina vallah, Tsiistre kolgah umma sõa kääpä* (E 44591/2 (6)); *Misso vallan, Rebase kolgan, Vastseliina mõisast, varese viisi lennateh nelli versta lõuna poole, om üts suur mägi, mida “Haapala” mäes kutsutas* (H I 8, 337 (17)); *die Leute in Kutsa kolk, einer Gruppe von Gesinden, die zum Pastorat Neuhausen gehört* (H II 45, 125/6 (7) (1886)); *Kõigõ vanõmbis kerikis arvatas Vastseliina kihkunnah kolmõ kerikut. Üts näist om olnu Misso vallah, Pugola kolgah* (H II 74, 543/7 (1) (1906)); *Vanaq perselak k’aq ollõv sõitõnu ja ül’nuq: et vanamiis, istu_pääleq; ja timä istunu pääle ja veed ekke sisse, taha Verevämäe kolka* (AES, MT 236, 5 – Hargla khk, Mõniste v (1938)); *Üteldi, et tuu om Viitina mäekolkah, mai tea, kus tood sinna alla istutati* (ERA, CD 345, (16) – Rõuge khk, Kellamäe k (1999)).
- ¹⁶ Ajalooliselt meresidusat kultuuriruumi esindava Põhja- ja Lääne-Eesti kohta, kus on enamasti tegemist konkreetse külaga seotud ja hiie nimetust kandvate püha-paikadega, on praeguse uurimisseisuga oletusi teha pisut ennatlik: hiiekohtade seos asustustriga, samuti hiiepärimus vajab põhjalikku läbitöötamist. Siiski võib ka hiiepaikade puhul oletada hierarhiaid, mille puhul pühapaiga tähtsus korreleerub selle tagamaade ulatuse ja pühadeks kokku tuleva rahvahulga suurusega.
- ¹⁷ Maria Teplenkov (s 1912), Setomaa, Õrsava küla (1995).

Arhiivikogud

AES MT – Akadeemilise Emakeele Seltsi murdetekstid

CD – Eesti Rahvaluule Arhiivi CD-del digitaalsalvestiste kogu

E – Matthias Johann Eiseni rahvaluulekogu

EAA – Eesti Ajalooarhiiv

EFA – Eesti Folklooriarhiivi rahvaluulekogu Eesti Rahvaluule Arhiivis

ERA – Eesti Rahvaluule Arhiivi rahvaluulekogu Eesti Kirjandusmuuseumis

FAM – Eesti Rahvaluule Arhiivi stereokassettsalvestused

H – Jakob Hurda rahvaluulekogu

Mss – Jaan Jungile ja Eesti Kirjanduse Seltsile saadetud kirjade kogu TLÜ arheoloogia teaduskogu arhiivis

RKM – Fr. R. Kreutzwaldi nimelise Riikliku Kirjandusmuuseumi (nüüd Eesti Kirjandusmuuseum) rahvaluule osakonna rahvaluulekogu

Kirjandus

Alttoa, Kaur 2018. Kus ikka asus Wemela kihelkond? – *Õpetatud Eesti Seltsi aastaraamat* 2017. Tartu: Õpetatud Eesti Selts, lk 7–16 (http://oes.ut.ee/wp-content/uploads/2017_1_Alttoa.pdf – 28.07.2022).

Anttonen, Veikko 1992. “Püha” mõiste rahvausundi uurimises. – *Akadeemia* 2, lk 2514–2535.

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

Arbusow, Leonid 1913. *Livlands Geistlichkeit von Ende des 12. bis ins 16. Jahrhundert*. Mitau: J. F. Steffenhagen & Sohn.

Benfoughal, Tatiana & Fišman, Olga & Valk, Heiki (koost & toim) 2017. *Inimese Muuseumi ekspeditsioonid Eestisse: Boris Vilde ja Leonid Zurov Setomaal (1937–1938)*. Seto Instituudi toimetised 2. Tartu: Tartu Ülikool, ajaloo ja arheoloogia instituut, Seto Instituut.

Brand, Johann Arnold von 1702. *Reysen durch die Marck Brandenburg, Preussen, Churland, Liefland, Pleskovie, Gross-Neugardien, Twerin und Moscovien*. Wesel: J. von Wesel.

Ehrlich, Miralda 1927. *Ajaloolist traditsiooni Rápina kihelkonnast Rápina ja Kakhva valdadest*. Käsikiri Eesti Kultuuriloolises Arhiivis (EKLA f 200, m 8: 5).

Grichin, Kadi 2003. Riiklik poliitika Petserimaa usuvalu korraldamises 1920.–1930. aastatel. – *Õpetatud Eesti Seltsi aastaraamat* 2000–2001. Tartu: Õpetatud Eesti Selts, lk 167–182.

- Grichin, Kadi 2004. Usuküsimus Setomaal: piiriala kultuuri ja ajaloo sõlmpunkt. – *Tartu Ülikooli Lõuna-Eesti keele- ja kultuuriuuringute keskuse aastaraamat 3*. Tartu: Tartu Ülikool, lk 63–81.
- Gutsclaff, Johannes 1644. *Kurtzer Bericht vnd Vnterricht Von der Falsch-heilig genandten Bäche in Lieffland Wöhhandta. Daraus die Vnchristliche Abbrennung der Sommerpahlischen Mühlen geschehen ist. Aus Christlichem Eyfer, wegen des Vnchristlichen vnd Heydnischen Aberglaubens gegeben*. Dorpat: [H. Ohm].
- Hagu, Paul 1975. Setu viljakusjumal Peko. – *Keel ja Kirjandus* 3, lk 166–173.
- Hartmann, Hermann Eduard 1860. Neuhausen und die Pleskauschen Esten. – *Inland* 34, lk 625–630.
- Hiiemäe, Mall 2006. *Päiv ei ole päiväle veli. Lõunaeesti kalendripärimus*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.
- Hiiemäe, Mall (koost) 2011. *Pühad kivid Eestimaal*. Tallinn: Tammerraamat.
- Hurt, Jakob 1904. *Setukeste laulud. Pihkva-Eestlaste vanad rahvalaulud ühes Räpinä ja Vastseliina lauludega*. Ezimene köide. Helsinki: Soome Kirjanduse Selts.
- Jakobson, Merit 2010. “Eestpalverännak”: *palverännakukorraldused keskaegsetes Lübecki testamentides*. Magistritöö. Tartu: Tartu Ülikool.
- Johansen, Paul 1954. *Das Wunder von Neuhausen in Estland*. Marburg: Herder-Institut.
- Jonuks, Tõnno 2009. Hiied Eesti pühapaikade uurimisoos. – *Mäetagused* 42, lk 33–54 (DOI: 10.7592/MT2009.42.jonuks).
- Jonuks, Tõnno 2011. Hiis-sites in Northern Estonia: Distinctive Hills and Plain Fields. – *Archaeologia Baltica* 15, lk 22–30 (DOI:10.15181/ab.v15i1.19).
- Jonuks, Tõnno 2012. Hiis-sites in the parishes of Rapla and Juuru. – *Estonian Journal of Archaeology, Supplementary Series* 1, lk 168–183 (DOI:10.3176/arch.2012.supv1.09).
- Kaasik, Ahto 2016. *Põlised pühapaigad: oleme hiierahvas*. Tallinn: Pegasus.
- Kaasik, Ahto 2017. *Pühapaikade teejuht: Eesti põlised väekohad*. Tallinn: Pegasus.
- Kahk, Juhan 1987. Ristiusk, teadus ja nõiaprotsessid XVII sajandil. – Kivimäe, Jüri (koost). *Religiooni ja ateismi ajaloost Eestis*. Artiklite kogumik III. Tallinn: Eesti Raamat, lk 146–171.
- Kiristaja, Arvis 2016. Setomaa õigeusu kirikute ja koguduste varasemast ajaloost. – Kästik, Helen & Saar, Eva & Pajusalu, Karl & Raudoja, Ahto & Valk, Heiki & Valk, Ülo (toim). *Setumaa kogumik 7*. Pühendusteos Paul Hagule. Tartu & Värska: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 284–305
- Klaviņš, Kaspars 2011. Sacred forests and trees in Latvia and in the Latvian mind. – Lukas, Liina & Plath, Ulrike & Tüür, Kadri (koost). *Umweltphilosophie und Landschaftsdenken im baltischen Kulturraum. Environmental Philosophy and Landscape Thinking*. Collegium litterarum 24. Tallinn: Underi ja Tuglase Kirjanduskeskus, lk 259–267.
- Klaviņš, Kaspars 2019. Reorganizing the Livonian landscape: some Issues and Research Perspective. – Pluskowski, Aleksander (toim). *Ecologies of Crusading, Colonization, and Religious Conversion in the Medieval Baltic*. Terra Sacra 2. Brepols Publishers, lk 197–210.

- Kõivupuu, Marju 2011. *101 Eesti pühapaika*. Tallinn: Varrak.
- Kõivupuu, Marju & Tiideberg, Kristiina. 2012. Tegutsevate pühakivide jälil ehk lõikuskuul Hargla kihelkonnas arheoloogiamälestisi ja looduslikke pühapaiku inventeerimas. – *Tutulus*. Eesti arheoloogia aastakiri, lk 44–45.
- Köpp, Juhan 1959. *Kirik ja rahvas. Sugemeid eesti rahva vaimse palge kujunemise teelt*. Lund: Eesti Vaimulik Raamat.
- Le Goff, Jacques 1988. *The medieval imagination*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Le Goff, Jacques 1994. *Medieval Civilization: 400–1500*. Oxford, Cambridge: Blackwell.
- Lillak, Anti 2009. Nulgad. – Valk, Heiki & Selart, Anti & Lillak, Anti (toim) & Aun, Mare (peatoim). *Setomaa 2. Vanem ajalugu muinasajast kuni 1920. aastani*. Tartu: Eesti Rahva Muuseum, lk 320–321.
- LPVK 2007 = Kaasik, Ahto & Valk, Heiki (koost). *Looduslikud pühapaigad: väärtused ja kaitse*. Õpetatud Eesti Seltsi toimetised XXXVI. Tartu: Õpetatud Eesti Selts.
- Lõuna, Kalle 2003. *Petserimaa integreerimine Eesti Vabariiki 1920–1940*. Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus.
- Mihailova, Elena 2014 = Mikhailova, Elena 2014. Kul'tura dlinnykh kurganov v Iugo-Vostochnoi Estonii: obshchie cherty i regional'nye osobennosti. – Tamla, Ülle & Lang, Valter (koost & toim). *Ajast ja ruumist. Uurimusi Mare Auna auks*. Muinasaja teadus 25. Tallinn: Tallinna Ülikooli Ajaloo Instituut & Tartu: Tartu Ülikool, lk 211–230.
- Pajusalu, Karl 2002. Lõunaeesti murded. – *Eesti murded ja kohanimed*. Toim Tiit Hennoste. Tallinn: Eesti keele sihtasutus, 165–194.
- Pankratov, Vasili & Montinaro, Francesco & Kushniarevich, Alena & Hudjashov, Georgi & Jay, Flora & Saag, Lauri & Flores, Rodrigo & Marnetto, Davide & Seppel, Marten & Kals, Mart & Võsa, Urmo & Taccioli, Cristian & Möls, Märt & Milani, Lili & Aasa, Anto & Lawson, Daniel John & Esko, Tõnu & Mägi, Reedik & Pagani, Luca & Metspalu, Andres & Metspalu, Mait 2020. Differences in local population history at the finest level: the case of the Estonian population. – *European Journal of Human Genetics* 28, lk 1580–1591 (DOI:10.1038/s41431-020-0699-4).
- Pantšenko, Aleksandr 1998 = Panchenko, Aleksandr. *Issledovaniia v oblasti narodnogo pravoslaviia. Derevenskie sviatyni Severo-Zapada Rossii*. S.-Peterburg: Aleteiia.
- PGV 1864 = Poklonenie sosne. – *Pskovskie gubernskie vedomosti* 24.
- Piho, Mare 2011. Setode usk ja Setomaa tsässonad. – Raudoja, Ahto & Mäkeläinen, Tapio (koost). *Setomaa tsässonad*. Tartu: Setu Kultuuri Fond, lk 13–60.
- Piho, Mare 2013. *Petseri – 20. saj väike Euroopa linn*. Tallinn: Tänapäev.
- Piho, Mare 2017. Setode ristiusustamisest. – Benfoughal, Tatiana & Fišman, Olga & Valk, Heiki (koost & toim). *Inimese Muuseumi ekspeditsioonid Eestisse: Boris Vilde ja Leonid Zurov Setomaal (1937–1938)*. Seto Instituudi toimetised 2. Tartu: Tartu Ülikool & Seto Instituut, lk 523–536.
- PPPM 2005 = Povest' o Pskovo-Pechorskome monastyre. – *Biblioteka literatury Drevnei Rusi* 13. XVI vek. S.-Peterburg: Nauka, lk 476–533.

- Prants, Hindrik 1937. *Minu elukäik. Mälestusi ja pärimusi*. Tartu.
- Protocoll 1613 = Protocoll der Catholischen Kirchenvisitation in Livland vom Jahre 1613. – Archiv für die Geschichte Liv-, Esth- und Curlands. Zweite, durch neue Artikel vermehrte Auflage, Bd. I. – Bunge, Friedrich Georg von (koost). *Archiv für die Geschichte Liv-, Esth- und Curlands*, I. Reval: Verlag von Franz Kluge, 1857, lk 23–77.
- Põldmäe, Rudolf 1968. Victor Stein kui dramaturg ja rahvaluule koguja. – *Keel ja Kirjandus* 11, lk 647–657.
- Raudoja, Ahto & Valk, Heiki & Aleksandrov, Anatoli 2017. Setomaa pühapuud. – Benfoughal, Tatiana & Fišman, Olga & Valk, Heiki (koost & toim). *Inimese Muuseumi ekspeditsioonid Eestisse: Boris Vilde ja Leonid Zurov Setomaal (1937–1938)*. Seto Instituudi toimetised 2. Tartu: Tartu Ülikool & Seto Instituut, lk 597–611.
- Rommel, Mari-Ann 1996. Muistendid ja kohalood Meremäe vallas 1994. aastal. – Valk, Heiki ja Västriku, Ergo (toim). *Palve, vanapatt ja pihlakas. Setumaa 1994. a. kogumisretke tulemusi*. Vanavaravedaja 4. Tartu: NEFA, lk 41–58.
- Revisjon 1638 = *Liivimaa 1638. a maarevisjon. Eesti asustusala I. Kaguosa*. (ENSV Riigi Keskarhiiv. Tartu osakonna toimetised 1. (7)). Tartu: Teaduslik Kirjastus 1941.
- Roslavlev, Oleg 1965. *Das Dorpater Land 1624/27*. Hefte zur Landeskunde Estlands 1. Hrsg. O. Roslavlev. München: Akademie Druck.
- Roslavlev, Oleg 1974. *Zur Siedlungsgeschichte des Kirchspiels Rappin (Kreis Werro)*. München.
- Roslavlev, Oleg 1976. *Kirchspiel Neuhausen*. München.
- Ränk, Gustav 1934. Materiaalne Peko. – *Eesti Rahva Muuseumi aastaraamat IX–X; 1933/1934*, lk 176–203.
- Sanmark, Alexandra 2017. *Viking Law and Order: Places and Rituals of Assembly in the Medieval North*. Edinburgh; Edinburgh University Press (DOI:10.3366/edinburgh/9781474402293.001.0001).
- Selart, Anti 1998. Das Kloster in Petschur (Peterseri) und der livländische Krieg. – *Steinbrücke. Estnische historische Zeitschrift* 1, lk 63–73.
- Selart, Anti 2016. *The Pskovo-Pechersky Monastery During the Livonian War (1558–1582). Holdings in Estonia. Pskovo-Pecherskii monastyr' vo vremia Livonskoi voiny (1558–1582 gg.). Zemlevladienie v Estonii*. Hamburg: Kovač.
- Selart, Anti 2019. Zur Verortung Livlands in der römischen Kirche. Legationsbezirke in Nordosteuropa im 13.–15. Jahrhundert. – Biskup, Radosław & Götz, Johannes & Radzimiński, Andrzej (toim). *Die Kirche im Mittelalterlichen Livland. Ecclesia clerusque temporibus medii aevi* 5. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, lk 129–158.
- Selart, Anti & Valk, Heiki 2009. Keskaeg ja segaduste aeg (13. sajandi algus – 17. sajandi algus). – Valk, Heiki & Selart, Anti & Lillak, Anti (koost) & Aun, Mare (peatoim). *Setomaa* 2. Vanem ajalugu muinasajast kuni 1920. aastani. Tartu: Eesti Rahva Muuseum, lk 203–256.

- Setomaa 2009 = Valk, Heiki & Selart, Anti & Lillak, Anti (koost) & Aun, Mare (peatoim). *Setomaa 2. Vanem ajalugu muinasajast kuni 1920. aastani*. Tartu: Eesti Rahva Muuseum.
- Stark-Arola, Laura 2002. *Peasants, Pilgrims and Sacred Promises: ritual and the supernatural in Orthodox Karelian Folk Religion*. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Suik, Alfred 1922. Rõuge kihelkonna arheoloogiline kirjeldus. Käsikirja koopia Tartu Ülikooli arheoloogiaarhiivis (originaal TLÜ arheoloogia teaduskogu arhiivis).
- Sõtšov, Andrei 2008. *Eesti Õigeusu piiskopkond Nõukogude religioonipoliitika mõjuväljas 1954–1964*. Dissertationes Theologiae Universitatis Tartuensis 14. Tartu: Tartu Ülikool.
- ST 2011 = Raudoja, Ahto & Mäkeläinen, Tapio (koost). *Setomaa tsässonad*. Tartu: Setu Kultuuri Fond.
- Teedema, Lea 2009. Petseri linn/alev 1600–1920. – Valk, Heiki & Selart, Anti & Lillak, Anti (koost) & Aun, Mare (peatoim). *Setomaa 2. Vanem ajalugu muinasajast kuni 1920. aastani*. Tartu: Eesti Rahva Muuseum, lk 322–326.
- Zurov, Leonid 2014 = Ponomarev, A. (koost & toim). *Stat'i i pis'ma*. Vyp. 1. Arkheologija i etnografiia Pechorskogo kraia (Setumaa) v nasledii L.F. Zurova. Moskva: Nauka.
- Zurov Leonid 2017. Petseri maakonna setu ja vene talupoegade ristiusueelsetest iganditest ja religioossetest uskumustest. Kivide, allikate ja puude austamisest. – Benfoughal, Tatiana & Fišman, Olga & Valk, Heiki (koost & toim). *Inimese Muuseumi ekspeditsioonid Eestisse: Boris Vilde ja Leonid Zurov Setomaal (1937–1938)*. Seto Instituudi toimetised 2. Tartu: Tartu Ülikool, ajaloo ja arheoloogia instituut & Seto Instituut, lk 251–318.
- TKSS = D'iachenko, Grigorii (koost) 1998. *Polnyi tserkovno-slavianskii slovar'*. Tom pervyi A–R. Terra-knizhnyi klub.
- Truusmann 1890 = Trusman, Iurii. Poluvertsy Pskovo-Pecherskogo kraia. – *Zhivaia Starina* 1, lk 31–62.
- Valk, Heiki 1999. Mälestusi Meeksi Jaanipäevast. – *Mäetagused* 9, lk 146–174 (DOI:10.7592/MT1999.09.setu).
- Valk, Heiki 2004a. *Inspeksiooniretk Kimalase, Pältre ja Viitka külla 05. novembril 2004*. Käsikiri TÜ arheoloogiaarhiivis (Vastseliina kihelkonna materjalid).
- Valk, Heiki 2004b. Christian and Non-Christian Holy Sites in Medieval Estonia: a Reflection of ecclesiastical Attitudes towards Popular Religion. – *The European Frontier. Clashes and Compromises in the Middle Ages*. Lund Studies in Medieval Archaeology 33 / CCC Papers 7. Lund: Almqvist & Wiksell International, lk 299–310.
- Valk, Heiki 2007a. Looduslikud pühapaigad kui muistised: arheoloogia vaatenurk. – *Looduslikud pühapaigad: väärtused ja kaitse*. Õpetatud Eesti Seltsi Toimetised XXXVI. Tartu: Õpetatud Eesti Selts, lk 135–170.
- Valk, Heiki 2007b. Üts unõhtedu kotus: Päiväpüürdmise mägi. – *Peko Helü* 2, lk 8–9.
- Valk, Heiki 2007c. Excavations in the ruins of Vastseliina Castle and on the hillforts of Urvaste and Hinniala. – *Arheoloogilised välitööd Eestis. Archaeological Fieldwork in Estonia* 2006. Tallinn: Muinsuskaitseamet, lk 49–67.

- Valk, Heiki 2008. Pre-Christian and Christian: Rites at two holy stones in Setomaa, south-eastern Estonia. – Falk, Ann-Britt & Kyrirtz, Donata M. (toim). *Folk Beliefs and Practice in Medieval Lives*. BAR International Series 1757. BAR Publishing, lk 67–78.
- Valk, Heiki 2009. Sacred natural places of Estonia: regional aspects. – *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 42, lk 45–66 (DOI:10.7592/FEJF2009.42.valk).
- Valk, Heiki 2014. Püha Võhandu rahvausus ja -pärimuses. – *Õpetatud Eesti Seltsi aastaraamat* 2013. Tartu: Õpetatud Eesti Selts, lk 9–51.
- Valk, Heiki 2019a. Jumala jälgedel: Peko lahkumine. – *Keel ja Kirjandus* 3, lk 165–191 (DOI:10.54013/kk736a2).
- Valk, Heiki 2019b. Sacred landscapes of medieval Livonia: lands of the Teutonic Order in southern Estonia. – Pluskowski, Aleksander (toim). *Terra Sacra 2. The Ecology of Crusading, Colonisation, and Religious Conversion in the Medieval Eastern Baltic*. Brepols Publishers, lk 155–174.
- Valk, Heiki 2020. With Sacred Springs, without Holy Wells: the Case of Estonia. – Ray, C. (toim). *Sacred Waters: a Cross-Cultural Compendium of Holy Wells and Hallowed Springs*. London & New York: Routledge, lk 287–298 (DOI:10.4324/9781003010142-36).
- Valk, Heiki 2022. Pühad lätted Setomaa lääne- ja põhjaosas. – *Setumaa kogumik* 8. [Ilmumas.]
- Valk, Heiki & Aleksandrov, Anatoli 2017. Setomaa pühad ja kultuslikud kivid. – Benfoughal, Tatiana & Fišman, Olga & Valk, Heiki (koost & toim). *Inimese Muuseumi ekspeditsioonid Eestisse: Boris Vilde ja Leonid Zurov Setomaal (1937–1938)*. Seto Instituudi toimetised 2. Tartu: Tartu Ülikool, ajaloo ja arheoloogia instituut, Seto Instituut, lk 581–596.
- Valk, Heiki & Grušina, Ljubov 2017. Setomaa pühad allikad ja veekogud. – Benfoughal, Tatiana & Fišman, Olga & Valk, Heiki (koost & toim). *Inimese Muuseumi ekspeditsioonid Eestisse: Boris Vilde ja Leonid Zurov Setomaal (1937–1938)*. Seto Instituudi toimetised 2. Tartu: Tartu Ülikool, ajaloo ja arheoloogia instituut, Seto Instituut, lk 612–627.
- Vilmre, Linda 1927. *Ajaloolist traditsiooni Rõuge kihelkonnast Nursi, Kasaritsa, Saaluse ja Pindi vallast*. Käsikiri Eesti kultuuriloolises arhiivis (EKLA f 199 m 24).
- Vunk, Aldur 2003. *Ristisõjad ja palverännakud Eestis 12.–16. sajandil. Uurimus nende iseloomust ja alatüüpidest*. Doktoritöö. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Vunk, Aldur 2005. *Jeesus läks maal kõndimaie. Ristisõjad ja palverännakud Eesti keskajal*. Tallinn: Argo.
- Võrumaa 1926 = Rumma, Jaan & Tammekann, August & Veski, Johannes Voldemar (toim). *Võrumaa: maadeteaduslik, tulunduslik ja ajalooline kirjeldus*. Tartu: Eesti Kirjanduse Selts.
- Västriik, Ergo-Hart 2007. Il'loša külakabeli legendid vadja rahvapärimuses. – Kõiva, Mare (toim). *Artikleid usundi- ja kombeloost*. Sator 6. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, lk 134–160.
- Västriik, Ergo-Hart 2008. Votian Village Feasts in the Context of Russian Orthodoxy. – *Journal of Ethnology and Folkloristics* 2 (1), lk 99–122.

Weske, Mihkel 1884. Wanad ohvrikohad. – *Oma Maa. Teaduste ja juttude ajakiri* 1, lk 13–16; 2, lk 40–43.

Westling, Gustav Oscar Friedrich 1900. Von den religiösen und sittlichen Zuständen in Estland (1561–1710). – Wrangell, Peter von (toim). *Beiträge zur Kunde Ehst-, Liv- und Kurlands*, Bd V, H. IV. Reval: Kluge, lk 333–352.

Westrén-Doll, August 1926. Abgötterey zu Ausgang der schwedischen und Beginn der Russischen Zeit. – *Sitzungsberichte der Gelehrten Estnischen Gesellschaft* 1925. Tartu (Dorpat), lk 7–25.

Wiedemann, Ferdinand Johann. 1876. *Aus dem inneren und äusseren Leben der Ehsten*. St.Petersburg.

Wiedemann, Ferdinand Johann 1973. *Eesti-saksa sõnaraamat*. Neljas, muutmata trükk teisest, Jakob Hurda redigeeritud väljaandest. Tallinn.

Summary

Natural holy places of regional meaning in the south-eastern corner of Estonia

Heiki Valk

Professor of Archaeology

Institute of History and Archaeology, University of Tartu

heiki.valk@ut.ee

Keywords: natural holy places, border areas, peripheries, holidays, gatherings, Setomaa, popular Orthodoxy, Võrumaa, syncretism

Differently from most of Estonia, in the south-easternmost peripheries of the country – in the western border areas of Setomaa, as well as in the eastern and southern borderlands of Võrumaa – it is possible to distinguish sacred sites of regional meaning, i.e. those where popular religious assemblies related to offering took place on holidays.

In the Orthodox Seto culture area where medieval way of life survived until the 1920s, such sites are represented by the sacral complex of Miiakse (offering stone, healing stream, cemetery hill, formerly also sacred oak and spring), St Anne's stone (*Annekivi*) in Pelsi and *Päevapööramise mägi* ('The Hill Where the Sun Turns') in Hinniala village. Two major Orthodox religious centres of Setomaa have been founded on pre-Christian sacred sites. The church of Saatse was preceded by a sacred pine tree. On the site of the famous monastery of Pechory (Petseri) there was probably a large sacral complex of a sacred hill with a grove and cave, as well as a sacred spring and offering stone. The site of religious assemblies called Bohomola mägi ('The hill of praying to God') was located somewhere on the forested borderlands of the Lutheran province of Livonia and the Orthodox province of Pskov, being attended by peasants from both regions.

In Lutheran areas where the modernization of culture started since the 1850s and 1860s already, folkloric evidence is fragmentary and has preserved more poorly. There

sites of popular assemblies related to offering on holidays are known from Viitina Vanamõisa, Villa, Viitka, Paidra, Kuutsi and Linte, and a sacred site of central importance was located also on God's hill of Vana-Laitsna (presently Vēclaicene municipality in Latvia). Most of these the sites lie in the extreme peripheries of medieval parishes – the churches of Rāpina, Vastseliina and Hargla were founded only in the 17th century.

The hinterlands of regional holiday assemblies probably correspond to regional identity units based of village groups called “corners” (*nulk, kolk*). Judging by the location of regional assembly sites of central meaning, their influence radius stretched until 6–10 kilometres. However, the system was not of symmetric character: some sites evidently had larger hinterlands than others and the hinterlands may also have overlapped. The religious gatherings were often related to the solstices in the natural calendar or church holidays replacing them. Existing data give evidence of the intertwining of pre-Christian and Christian elements, especially in the Orthodox areas. In some cases the assembly tradition at sacred natural site has been transformed into local church holidays on the name days of the sanctuary. The strong and long-term preservation of tradition in some holy places of Setomaa results from their association with Christianity and pilgrimages inherent in popular Orthodoxy.

Heiki Valk on Tartu Ülikooli ajaloo ja arheoloogia instituudi arheoloogiaprofessor, arheoloogia kabineti juhataja. Tema uurimisteemad hõlmavad muinasaja lõppu, keskaega ja varauusaega, samuti arheoloogia, folkloori ja etnoloogia kokkupuutealasid, sealhulgas rahvausundi osas. Tähelepanu keskmes on olnud Lõuna-Eesti, rahvausundi võtmes aga eriti Setomaa, kus sidemed kaugema minevikuga on elavas kultuuris veel tänapäevalgi hoomatavad.

Heiki Valk is professor of archaeology at the Institute of History and Archaeology, University of Tartu, and head of the Centre for Archaeological Research and Infrastructure. His research topics cover Late Iron Age, Middle Ages, and Early Modern times, as well as the intersection of archaeology, folklore, and ethnology, including folk religion. His focus of attention has been on southern Estonia, and, in terms of popular religion, especially Setomaa, where connections with the distant past can be met in the living culture even today.

heiki.valk@ut.ee