

Juurte juurde ja tagasi. Siberist remigreerunud eestlaste kodupaigakülastused kui näide sekulaarsest palverännust¹

Aivar Jürgenson, Liivo Niglas

Teesid: Kaugel asuvate kodupaikade külastused on pälvinud etnoloogide huvi eelkõige mõistete *kodu* ja *kodutus*, *nostalgia*, *juured*, *identiteet* suure semantilise laetuse tõttu. Artikkel käsitleb ühe konkreetse Ülem-Suetuki juurtega seltskonna paarinädalast reisi kodukülla 2010. aasta suvel. Reisi kodukülla vaadeldakse kui sekulaarset palverändu ja analüüsitakse Victor Turneri siirderiitusliku mudeli abil. Näidatakse, kuidas aitavad sellised reisirid viia kooskõlla kahte lahusolevat kultuurilist identiteeti: päritolu- ja uue asukohamaa oma. Ühtlasi käsitletakse artiklis videokaamera võimalusi reisil osalejate emotsionaalse ja kehalise kogemuse uurimisel ja representeerimisel.

Märksõnad: eestlaste diasporaa, etnograafiline film, palveränd, remigratsioon, Siber

Sissejuhatus

Eesti küla Ülem-Suetuk² Krasnojarski kraisis on üks väheseid Venemaal, kus eesti keel on veel igapäevase suhtlemise keeleks enamusele küla elanikest, sh noortele. Võrreldes teiste eesti väljarändajate küladega Siberis on Ülem-Suetuk olnud viimasel kümnendil Eestis suurema tähelepanu all: etnoloogid-folkloristid on seal läbi viinud põhjalikke välitöid ja kirjutanud nende põhjal rea uurimusi (Korb 2005, 2007; Jürgenson 2006, 2008), 2000. aastast tegutseb külakoolis Eesti Haridusministeeriumi lähetusel eesti keele õpetaja, kelle tegemisi on kajastatud Eesti meedias, küla lapsed käivad suviti Eestis keelesaagrites jne.

Vähem on Eesti avalikkusele teada, et juba nõukogude ajal asus suur osa Ülem-Suetuki elanikest elama Eestisse. Kuivõrd külaidentiteet ja külaelanike omavaheline solidaarsus on Siberis traditsiooniliselt tugevad (vt Jürgenson 2006: 170–175), hoitakse suhteid küla ja selle endiste elanike vahel elavana aastakümneid. Kontaktide säilitamise n-ö kõrghetkedeks on küla endiste elanike visiidid kodupaika. Traditsiooniliselt toimuvad sellised visiidid jaanipäeval, mida seal peetakse vana kalendri järgi, st 6./7. juulil. Jaanipäevast on Siberi

eestlastele kujunenud üks olulisemaid kodupaiga sümboleid ja identiteedi faktoreid. Selles osas ei ole Ülem-Suetuk erand – ka seal on just jaanipäeval oluline roll küla ning selle endiste ja praeguste elanike liitjana. See on tähtsaim oma kodupaiga ja omastega ühendav püha. Kodukülla tulevad jaanipäevaks kokku nii need, kes asunud elama ümberkaudsetesse küladesse, Siberi linnadesse, kui ka need, kes kolinud Eestisse. Oma sünnipaiga külastused kuuluvad kindla elemendina sealt pärit inimeste biograafiasse.

Muude jaanipäevade seas omandavad erilise kaalu need, millega tähistatakse küla juubelit. Jaanipäevas sümboliseeruv side kodupaigaga võimendub siis nostalgilises retrospektiivis eriliselt ning aitab külade endistel ja praegustel elanikel ühiselt mõtestada oma identiteeti. Arhetüüpsel tasandil on reis kodukülla palverännak: ideaalihõnguline koduküla kui lunastust pakkuv püha paik. Sümboolselt on reis, millega läbitakse kilomeetreid, ühtlasi ajas tagasi rändav retk. Uurijatele on kõrge sümbolisisuga laetud sündmus aga tänuväärne indikaator päritolupaiga ja residentsipiirkonna elanike omavahelise suhtlemise ning laiemalt ka identiteedifaktorite väljaselgitamisel.

Ülem-Suetuki elanikud peavad oma küla asutamisaajaks 1850. aastat. 2010. aastal möödus sellest 160 aastat, mistõttu olid Ülem-Suetuki külla jaanipäevaks plaanitud suurejoonelised pidustused. Eestist siirdus koduküla väisama palju inimesi, teiste seas väike Nissis (Harjumaal) elav kogukond: ema Helena, kes on sündinud Ülem-Suetukis ja sealt 1973. aastal Eestisse rännanud, tema Siberis sündinud poeg Sergei, kes oli Eestisse asudes 7aastane, tütar Anne ja poeg Andres, kes sündisid Eestis. Lisaks kuulusid reisirühma Anne abikaasa Lauri ning lapsed Oliver ja Karini, Andrese abikaasa Oksana, viimase sõbranna Angeelika koos poeg Martiniga ja Andrese sõber Sulo. Üks Helena poegadest, Jüri jäi koju, küll oli kaasas Jüri tütar Annika abikaasa Sveniga. Niisiis oli reisiseltskonnas ka neid, kes polnud Siberiga juuripidi seotud ega ühtlasi varem Siberis käinud. Selle rühmaga liitusime ka meie, kaks etnoloogi, et reisi kaasa tehes seda dokumenteerida ja analüüsida selle kultuurilisi tähendusi.

Aivar oli kümme aastat varem Ülem-Suetukis välitõid teinud, Liivole, kelle ülesandeks oli reis videokaameraga üles võtta, oli see esmakohatumine külaga. Olime seltskonnaga eelnevalt tutvunud, samuti olime nendega käinud Eestis asuva Ülem-Suetuki kogukonna jaanipäeval – see peeti uue kalendri järgi (küll 22. ja mitte 23. juunil) Vasalemma lähistel Harjumaal. Nimetatud jaanipidu peeti umbes nädal enne meie reisi.

Suurema osa reisiseltskonnaga olime seega tutvunud enne reisi ja tundus, et meid võeti hästi vastu.

Sellel kahenädalasel reisel olime kaasreisijad – mitte ainult Siberisse, vaid ka minevikku – juurte juurde, mille tähendusest üritasime selle reisi jooksul aru saada. Meie kaasareisimisel oli mitu eesmärki. Esmalt jälgida suhteid emamaa ja sünnimaa vahel, dokumenteerida, kuidas toimub kodumaa külastus,

missugused etapid ja toimingud eristuvad selle reisi struktuuris. Ja muidugi katsuda lahti seletada, mida sellised reisid nende inimestele tähendavad.

Nende eesmärkide teostamisel oli oluline roll videokaameral. Eelkõige plaanisime kasutada kaamerat uurimisvahendina, mille abil dokumenteerida ja analüüsida reisil toimuvat, eriti selle kogemuslikku külge. Videokaamerat on edukalt rakendatud uuritavate emotsionaalse ja sensoorse maailma jälgimisel (Pink 2009; MacDougall 1998, 2006; Pasqualino 2007) ning me lootsime, et kaamera abil õnnestub meil jäädvustada ja edasi anda reisiseltskonna emotsionaalset ja kehalist kogemust. Lisaks uurimismaterjali jäädvustamisele olime seadnud endale eesmärgiks ka salvestatud videomaterjalist etnograafilise dokumentaalfilmi tegemise.

Enamik reisiseltskonnast oli Siberi juurtega, palju kordi Siberit külastanud, nii et Siber kui selline ei tekitanud kelleski kõhedust või võõrastust nagu tavapärane Siberi kuvand justkui ette kirjutaks. Siber ei ole nende inimeste silmis väljasaatmiste, loomavagunite ja okastraadi maa, vaid sünni- ja/või päritolumaa, ning sellisena kõrgelt väärtustatud. Seetõttu on ka arusaadav nende protest või nõutus, kui Eestis on Siberist teistsugune kuvand. Sergei: "Nii paljud on küsinud, et oh, puhkusele Siberisse, et seal on nii külm!"

Anne rääkis oma ämmast, kelle meelest Siber on soine ala, hästi külm ja küüditamise koht.

Sergei: Mul töökaaslane, kakskümmend viis aastat vana kutt sealt Vändrast – see no ükskord küsib mu käest, et kui suur see küla seal on, et sellel aastal saadeti nii palju kümneid tuhandeid [küüditatuna Siberisse] ja – kui suur see Siberi küla on siis? Nagu Siber on üks väike küla!

Anne: No nagu meil oli, et hakkasime siit töö juurest – tahtsime hästi kiiresti saada ära töö juurest [puhkusele, et sõita Siberisse] – jah ja siis ülemus ka ütleb, et noh et teid peab pärast sinna... isolaatorisse saatma, et mine tea, mis batsillid teil küljes on.

Ja Karini, kes käis nüüd Siberis esimest korda ja kirjeldab, kuidas kooliõpetaja enne reisi talle omaenda Siberi-kuvandit sisendada üritas:

Me olime koolis ja siis me ütlesime Martiniga koolis, et me läheme onju ja siis meil ajaloo õpetaja, elab siin all. [--] Ja siis me ütlesime, kuhu me läheme, ja siis õpetaja: "Oi, seal on igal pool sitt, et see on nii kole koht!" Ma kuulsin, siis mul hakkas juba nõme, et kole ja... Siis hakkasid mõtlema, et äkki ongi kole, aga ei olnud.

Ülem-Suetukki on viimastel aastatel palju filmitud ja Eestis televisioonis näidatud (Drui 2001; Korjus 2005). Sealt pärit inimesed on kohati solvunud mõne filmi ühe külge ja nende meelest suunatud esituse pärast. Helena ütleb, et on

sellest haavunud, Sergei täiendab: “See solvab ikka küll. Käiakse ja filmitakse ainult siukest kõntsa vaata.”

Anne ütleb selle peale, et tema Suetukis elav isa Jaan, kes pidi seltskonna vastu võtma, oli olnud väga tõrjuv, kui kuulis, et reisiseltskonnaga tuleb kaasa ka filmigrupp, st meie, kaks etnoloogi.

Sergei: “Et kuradi... kaks nädalat joo vad, lakuvad ja siis ruttu-ruttu teevad, kuskilt keda kätte saavad, mingist lollakast teevad filmi ära ja siin klapi vad kokku. Ja keegi noh... ei salli siukest asja.”

Ja põhjust selliseks kartuseks tõesti on. Üritasime seltskonda rahustada, kuid niisugune eelhäälestus tegi meidki pisut murelikuks. Mõnevõrra mõjutas see ka filmimist, eriti alguses. Liivo oli Suetukki jõudes filmimisel väga ettevaatlik, püüdes eelkõige keskenduda reisiseltskonna tegemistele ning mitte suunata kaamerat kohalike külaelanike peale. Näiteks filmides reisiseltskonna kohtumist Jaaniga oli Liivo väga kammitsetud ja ärevil, sest teadis Jaani suhtumist filmitegijatesse. Tulemuseks oli halvasti kadreeritud ja puudulik videomaterjal situatsioonist, kus Siberis elav pereisa näeb üle pika aja oma Eestis elavaid lapsi ja lapselapsi – see oleks võinud olla oma emotsionaalsuses väga kõnekas, näitamaks sugulaste külastamise olulisust Siberi eestlastele. Kuid peagi rahustasid suetuklaste vahetu käitumine ja sõbralik suhtumine filmimisse Liivo ärevuse. Ilmselt olu kuks olukord teine, kui me oleksime Suetukki läinud omal käel, kui kaks kogukonnast väljastpoolt tulevat etnoloogi-filmitegijat; nüüd aga olime osa sugulasi külastavast rühmast ning see andis meile külaelanike silmis küllaltki selge sotsiaalse paigutuse. Tundus, et ka kaamerat tajuti enamikus situatsioonides pigem “omade” suvepuhkust jäädvustava vahendina kui kogukonda tunginud võõrkehana.

Meie välitööd tähendasid kaasareisimist ja kaasa tegemist, kuid ka intervjuerimist, filmimist ja fotografeerimist. Kui ka terminit “osalusvaatlus” uurimismeetodi kirjeldusena on sageli kergekäeliselt-järelemõtlematult tarvitatud, siis antud juhul oli just see meetod andmete kogumise viisiks: olime osalised nii reisi teekonnaosal kui ka kohapeal viibides ning teostasime vaatlust eri situatsioonides.

Välitööde esimeseks resultaadi kuks oli jäädvustatud videomaterjalist “välja puhastatud” filmilõigud (kokku 4 tundi) ning nende põhjal valminud film “Puhkus Siberis” (Niglas 2011). Sellega jõudis meie uurimistöo uude etappi: esitlesime filmilõike ja valmis filmi asjaosalistele endile ning registreerisime nende reaktsioone. Etnoloogilises uurimistöös rakendatakse uuritavate reageeringuid nende tegemisi jäädvustavale filmimaterjalile väga erineval viisil. Seda audiovisuaalset tagasisidet võib läbi viia formaalse videointervjuuna, kus informant kommenteerib uurija suunavatest küsimustest lähtudes valitud videolõike. Kuid see võib toimuda ka palju kodusemas õhkkonnas, kus informandid jagavad selgitusi mitte uurija palvel, vaid spontaansete reageeringu-

tena ekraanil toimuvale (Pink 2007: 112–114; Moffat 2011). Meie kasutasime viimatinimetatud taktikat, tehes seda kahes erinevas situatsioonis. Kõigepealt näitasime filmi “Puhkus Siberis” esialgset montaaživersiooni pereema Helena Nissi korterisse kogunenud pereliikmetele ja lähedastele sõpradele. Ühelt poolt tahtis Liivo enne pooletunnise filmi lõplikku valmimist välja selgitada, kuidas filmis osalejad sellesse suhtuvad ja kas nende arvates oleks vaja midagi filmis muuta. Teisalt lootsime, et intiimses õhkkonnas filmi vaatamine toob reisil osalenute spontaansete kommentaaridena esile Siberi eestlusega seotud suhtumised ja hoiakud. Toimuva paremaks vaatlemiseks jäädvustasime filmivaatamise ja sellele järgnenud arutelu videokaameraga. Mõned nädalad hiljem näitasime Sergei maakodus ligi nelja tunni jagu filmilõike, mis dokumenteerisid kõiki olulisemaid reisil toimunud sündmusi. Seekord olid publikuks lisaks reisiseltskonna tuumikule ka mõned nende sõbrad, osa neist Siberi päritolu. Videolõikude vaatamine toimus väga sundimatus olukorras, kus televiisori vaatamine vaheldus söögi- ja joogipausidega pika laua taga. Seekord me vaatajate reageeringuid videokaameraga ei salvestanud, vaid piirdusime osalemisega vestlustes, mis leidsid aset televiisori ees, söögilaua taga ja saunalaval.

Niisiis moodustavad osaleva vaatlemise, intervjueerimise, filmimise ning audiovisuaalse tagasiside abil kogutud andmed koos Aivari varasema välitöömaterjalidega käesoleva teksti alusmaterjali, mida püüame alljärgnevalt temaatilise erialakirjanduse valguses tõlgendada.



Foto 1. Ülem-Suetuki küla Siberis Krasnojarski kraisis. Aivar Jürgensoni foto 1999.

Reis kui palveränd

Reisid kultuuriliselt tähenduslikesse paikadesse on kultuuriuurijate tähelepanu köitnud juba ammu, uurimusi sellest, millised tähendused ja funktsioonid on sellistel reisidel inimkultuuris, ilmub praegu hulgaliselt. Tavakäsitluses mõistetakse palverändu kui reisi, mida ajendab religioosne/spirituaalne inspi ratsioon, reisi, mille võtavad ette üksikisik või rühm paikadesse, mida peetakse pühamaks või tervendavamaks argisest keskkonnast, et otsida transtsendentset kohtumist spetsiifilise kultusobjektiga, eesmärgiks saada spirituaalset, emotsionaalset või füüsilist laengut (Margry 2008: 17). Palverännu eesmärgiks on tavaliselt jõuda mõnda pühapaika – sellisesse, mis on tema usu seisukohalt oluline. Tänapäeval sageneb aga praktika, mida on hakatud nimetama sekulaarseks palverändamiseks (*secular* või *civil pilgrimage*), mille rõhuasetus ei ole religioonil, vaid mõnel sekulaarsel objektil või paigal (Singh 2008: 120, 121; vt ka Margry 2008: 17). Vahel mõistetakse palverändu ka allegooriana: vaimne rännak, eneseotsimine ja -leidmine.

Palverännu tähendus on sekulaarsesse konteksti viimisega muidugi devalveerunud ja tekitab vähemalt eesti keeles tõlkeraskusi. Kui inglise keeles võib sõna *pilgrimage* kasutada reservatsioonidega veel näiteks Elvis Presley fännide retkede puhul tema kodupaika, siis eestikeelne *palveränd* nõuaks justkui ka põhjendust sõnale *palve*. Inglisekeelses kirjanduses kasutatakse selliste reisi-de tähistamiseks religiooniloolise taustaga mõistet *pilgrimage*,³ saksakeelses samatüvelist *Pilgerreise* või omakeelset *Wallfahrt*,⁴ kuid viimaselgi on pigem sakraalne tähendusvarjund. *Pilger* ja *pilgrim* lähtuvad ladina sõnast *peregrinus*, mille tähenduseks võõras teeline, keegi, kes käib teed. Missugune võiks olla selle eesti vaste? Oma *Peregrina päevikus* kasutab Tiina Sepp (2007) Santiago de Compostela retkedel käijate tähistuseks *palverändurit*, arutleb ka palveränduri ja turisti erinevuse üle, kuid tema uurimuse ja reisiraamatu kontekstis on *palverändur* igati sobilik termin, kuivõrd Camino juured on ikkagi ristiusulises palverännu traditsioonis.

Kuid paljud autorid on avardanud palverännu mõiste piire ka sekulaarsesse sfääri. Alan Morinis räägib raamatus *Sacred Journeys*, et inimest, kes reisib talle olulisse paika, võib nimetada palveränduriks (*pilgrim*) (Morinis 1992: 4, cit Margry 2008: 20). Tänapäeval, mil turism on mitmete sotsiaalteaduste uurimistöo huviorbiidis, leitakse muidugi, et ka turism on palverännu vorm. Ei saa eitada, et läbi sajandite on palverännu repertuaari kuulunud ka sekundaarseid motiive, mida soovi korral võib seostada ka turismiga, kuid siin pole silmas peetud siiski seda. Pigem ümberpöörduvalt: iga-aastaseid korduvaid pagemisi argipäevast paikadesse, mida ei valitse tavapärased sotsiaalsed reeglid, on samastatud kvaasireligioosse kogemusega (vt Gammon 2004: 32).

Sellised väited võivad tunduda meelevaldsed ja nõuavad vähemalt lühikestki vastust küsimusele, kuidas ikkagi identifitseerida reisi juures, millel leitakse ühist palverännuga, religioosseid/spirituaalseid faktoreid. *Tõelise* ja sekulaarse palverännu eristamine tundub vajalik – eeldab ju religioon spirituaalset või üleloomulikku mõõdet. Paralleele võib küll leida, kasvõi laialt kasutatava oksüümoroni *civil religion*'i suhtes *päris*-religiooniga: esimesega tähistatakse näiteks sõjaohvrite mälestamist, nendega või rahvuslike suurkujudega seotud monumentide või lahingupaikade külastamist. Kuigi religioosset-spirituaalset mõõdet haarata püüdev moment siin enamasti puudub, kohtab mõndagi religiooniga seonduvat: matuse või leinamise rituaalid, haudade kujundamine religioosse atribuutika abil jt ristiusulisest vm religioosset kultuurist kaasavõetu annavad *civil religion*'ile teatava kultusliku performatiivse ühisosa *päris*-religiooniga. Sarnaseid riivamisi kattumisi esineb ka *päris*-palverännu ja ilmaliku palverännu atribuutikas ja funktsioonides.

USA antropoloog Victor Turner kirjutas koos abikaasa Edithiga raamatu (Turner & Turner 1978), milles juhtis tähelepanu rännule kui liminaalsele seisundile, seletades palverändu Arnold van Gennepi (1909) siirderiituseliku mudeli ja selle faaside abil. Gennepi järgi koosnevad siirderiitused kolmest faasist: eraldumine, liminaalne faas ja liitumine uue staatusega. Esimene faas hõlmab sümbolset käitumist, mis tähistab indiviidi või rühma eraldumist varasemast sotsiaalsest struktuurist või kultuuriliste tingimuste stabiilsusest. Liminaalne faas tähistab olukorda, milles puuduvad või on vaid vähesel määral esindatud eelneva või tuleva olukorra atribuudid. Initsiant on väljaspool tuttavaid-familiarseid klassifikatsioone. Kolmandas faasis pöördub subjekt tagasi korrastatud sotsiaalsesse ellu. Rituaali subjekt on taas stabiilses staatuses koos sellega kaasnevate õiguste ja kohustustega, kehtivate normide ja eetilise standardiga (Turner & Turner 1978: 2). Palverännul esineb Turnerite kohaselt ühiseid tunnuseid siirderiituste liminaalse faasiga. Lahutatus tava-pärasest argisest struktuurist, staatuste ühtlustumine-võrdsustumine, käitumise lihtsustumine, liikumine argisest tsentrumist pühasse perifeeriasse, mis ootamatult muutub subjekti jaoks tsentraalseks, tema usu *axis mundi*'ks jne. Turnerid toovad Gennepi *liminaalse* asemel kasutusse küll mõiste *liminoidne*, märkimaks, et siirdumine ühest staatusest teise saavutatakse palverännus vabatahtlikult (Turner & Turner 1978: 34–35). Turnerid näitavad ka palverännuga sarnaste fenomenide esinemist sekulaarses kontekstis. Vabastavalt mõjuvates reisides kaugeisse paigusse, mis seostuvad asjaosalistele nende silmis oluliste väärtustega, on midagi kultuuriliselt universaalset. Kui need rännakud ei ole religiooselt sanktsioneeritud, võivad nad võtta erinevaid vorme (Turner & Turner 1978: 241).

Kultuuriliselt universaalne on siin retk subjekti jaoks mingite tunnuste järgi väärtustatud paika ning selle käigus eraldumine tavapärasest ja tuttavast, mida tekitab kodukeskkond oma normidega. Palverändur või turist satub seega sotsiokultuurilisse vaakumisse, n-ö antistruktuuri, kus sotsiaalse korralduse normid enam ei kehti. Nii on palveränd või tema ilmalik vorm ajutine antitees igapäevasele kogukonnale, millesse subjekt tavaliselt kuulub. Reisi kaugemaks või vähemalt kõrvaleesmärgiks ei ole tingimata meeldiv kliima või mõjuvad vaated, vaid võimalus raputada end ajutiselt lahti koduühiskonna kammitsevatest reeglitest. Ja kui seda vabanemist ja sõltumatust kogetakse koos, võib rääkida kogemus kogukonnast. Turnerid kasutavad sellises liminaalses olukorras kujuneva antistruktuurse rühma tähistamiseks terminit *communitas* (Turner & Turner 1978: 250). Mõned autorid on leidnud (Gammon 2004: 32), et rituaalne alkoholi tarvitamise suurenemine, rõhutatud passiivsus rannal lebedes või regulaarne veespordiga tegelemine puhkuseriisil annab tunnistust käitumise muutumisest. Rannamõnude nautimine või sportlik tegevus ei ole limiteeritud tavapärase reeglitega, kodust elu struktureeriva päevaplaaniga.

Viimane faas on tagasipöördumine tavapärasesse keskkonda või indiviidi reintegratsioon. Palverändurile võib see tähendada kõrgeenenud vaimusega naasmist, turistile suuremat valmisolekut taluda igapäeva “normaalsust”, rutiini (Margry 2008: 21; Gammon 2004: 32).

Turneri palverännu antistruktuuri postulaati on peetud pikka aega ainsaks oluliseks teoreetiliseks panuseks palverännu teemal, ja kuigi see ei lahenda religioossete faktorite identifitseerimise küsimust nn ilmalikus palverännus, toob ta ometi esile teatavad performatiivsed, sotsiaalsed ja psühholoogilised ühisjooned formaalselt erineva motivatsiooniga reisitüüpide puhul. Turneri antistruktuuri teesi ja liminaalse (või liminoidse) faasi psühholoogilist mõju võiks illustreerida intervjuukatkega Siberis eesti külas sündinud naiselt, kes juba veerand sajandit on elanud Eestis, kuid kes regulaarselt külastab Siberis elavaid sugulasi ja tuttavaid paiku:

Aga mina olen niipalju, kui ma olen seal Siberis käinud, esimestel päevadel, kui kusagil käime, matkamas käime seal Maana [jõgi Krasnojarski kraisis] peal, ma lõpmata seal magasin. Mul tekib selline rahulik olemine või... ma ei oska öelda. Käisime me parvega seal jõe peal, kõik laulavad seal lõkke juures, mina magan. Ma igal pool norskasin. Kohe norskasin! Heinamaale läksime, mina norskas jälle. Nagu üks puhkehetk on, nii mina jäin kohe magama. Ilmselt see hing on mul siin [Eestis] niivõrd must või ma ei tea (Jürgenson 2006: 324).

Kui eespool nimetatakse liminaalse faasi ühe momendina alkoholi ülemäärast tarvitamist, siis seda esines ka meie reisil. Ometi ei tahaks seda tõsiasja siinko-

hal “üle struktuuristada”: alkoholi tarvitamine on ka paljudes muudes elulistes situatsioonides väga tavapärane seltskondliku lävimise kaaskomponent.

Turnerid ja mõnedki neist inspireeritud uurijad on leidnud ühisosa päris-palverännu ja tema sekulaarse analoogi vahel eelnimetatud performatiivsetel põhjustel: liminaalne/liminoidne olukord ja reisi antistruktuurne situatsioon. Keskendutud on siin eelkõige sotsiaalsele momendile (*communitas*) ja psühholoogilisele hoiakule reisi ajal. Kuid näib, et on muidki tunnuseid, mille kaudu leida päris-palverännu ja ilmaliku palverännu ühisosa. Kui tänapäeva populaarne palverännukultuur keskendub eelkõige reisile nagu näiteks Santiago de Compostela retked – ja nagu kirjutab Tiina Sepp, ei tarvitse Caminole minemiseks sugugi olla sügavalt usklik. Talle endale on Camino de Santiago ideaalne võimalus kohata inimesi ja kuulata nende lugusid (Sepp 2007: 7). Kui tänapäeva palverännul keskendutakse teele ja mitte niivõrd sihtpunktile, siis peetakse oluliseks teekonnaga seonduvat: “tõsine tegija” läbib selle ilmtingimata jalgsi. Sepp kirjutab koguni palverändurite hierarhiast, mille tipus on need, kes tulevad jalgsi kas kodunt või siis vähemalt Prantsusmaa-Hispaania piirilt (Sepp 2007: 27). Vanemas ristiusu traditsioonis keskendus palverändur aga rännu sihtpunktile, pühasse paika päralejõudmisele (Margry 2008: 23–24). Pühaduse allikas ei peitu teel, vaid kauges punktis ja selleks, et seda kogeda, tuleb sinna jõuda – palverännu tuum on ruumiliste vahemaade ja piiride ületamine, et saavutada eesmärk. Pühadust omab paik – sealt loodab palverändur lunastust, tervist vm. Kokkupuute võimalus ruumiliselt eemal asuva püha ja ihaldatava on püüe, mis toob esile sarnasusi palverännu ja sekulaarsemate sihtpaikade külastamisega. Turneri sõnastatud liminaalsust või antistruktuuri ei ole vaja seejuures ignoreerida. Näiteks eelnevat näidet Siberi lõögastavast toimest sealt pärit naisele võib seletada nii ühe kui teisega.

Sekulaarne palveränd etnoloogilise uurimisobjektina

Omaette sekulaarsete palverändude rühma moodustavad pagendatute, küüditatute või muul viisil võõrsile sattunute reisirid oma endisele kodumaale, vahel aastakümneid pärast saatuslikku lahkumist. Sageli seostuvad need käigud ka kodupaiga kirikute, surnuaedade külastamisega, osalemisega kohalikel missadel. Soomerootsi etnoloog Bo Lönnquist toob näiteid Banati (Rumeenia) saksa asualadelt, kuhu on tänaseks jäänud väga vähe saksa keele rääkijaid. Mõned sealt pärit inimesed külastavad suviti “turistidena” oma endisi kodukülasid, kus peamiselt elavad nüüd rumeenlased ja romad, aga ka mõned sakslased, peamiselt vanad naised. Neid, kes on välja rännanud ja Saksamaalt või mujalt lühikesi visiite teevad, missasid, surnuaedu ja omakseid külastavad, tehes seda

kõike ritualiseeritult ja turgutades igal suvel kodupaigas oma juuri ja identiteeti, nimetab Lönquist *negatiivseteks märtriteks*, vastandades neile *positiivsete märtritena* kodupaika elama jäänud vanainimesed (Lönquist 2000: 146).

Ka sellistel reisidel võib leida ühisosa religioosse palverännuga. Nagu märgitud, tähendas ladina *peregrinus* algselt võõrast. Kristlikus tähenduses ei olnud palverändur muud kui ekslev võõras, kes peab oma raja kõigepealt okkalisest tihnikust läbi raiuma. Vaene patune, kes õigelt teelt ikka ja jälle kõrvale kaldub – seega iga ristiinimene. Keskaegses väärtusilmas oligi elu palverännak, inimene oli selles hädaorus teel, pidevas lootuses jõuda kord teispoolsesse paradiisi. Maise palverännu siht on taevane Jeruusalemm – seega siis elu keskne orientatsioonipunkt. Ja kui mööname, et universaalses profaanses plaanis on kodu inimesele maailma orienteeritud kese, näeme siin tugevaid paralleele ühelt poolt religioosse sisuga palverännu ja teiselt poolt tema sekulaarse analoogi vahel, mis viib sünnikoju, juurte juurde (Ganz-Blättler 1992: 83–84).

Sellised kodupaikade külastused on pälvinud etnoloogide suurendatud huvi eelkõige suure semantilise laetuse tõttu, mida omavad mõisted *kodu* ja *kodutus*, *nostalgia*, *juured*, *identiteet*. Teadlased on teinud inimestega kaasa reise nende endistesse kodupaikadesse, et tabada naasmise kultuurilisi tähendusi ja analüüsida selle kaudu identiteeti. Saksa etnoloogid Katja Bartl, Martina Blaschka ja Christina Kuhn sõitsid kaasa Saksamaal elavate nn endiste idaalade elanikega nende endistesse kodupaikadesse, mis jäävad praegu Tšehhi Vabariigi piiridesse (Bartl & Blaschka & Kuhn 1995). Mõne aasta eest ilmus analoogne uurimus Barbara Pevelingilt, kes käis kaasas grupi Põhja-Aafrikast dekoloniseerimise käigus Prantsusmaale Marseille'sse asunud juutidega nende endises kodupaigas. Mõlemad uurimused kasutavad nende sisuliselt sekulaarsete reiside puhul palverännu (*Pilger*) mõistet ja lahkavad teemat Turnerist tõukuvalt siirderiituslikus võtmes ja “riituselemente” esile tuues: bussi või lennukisse sisenemine kui eraldumisetapp, mil lahkutakse tavapärasest argipäevast ja lahutatakse end vanadest staatustest, teekond kui palveränduri ettevalmistus jõudmiseks maagilisse, pühasse paika. Palverändurid moodustavad ajutise *communitase*, nad on reisil saatus- ja mälestustekaaslased. Tagasi koju jõudmine tähendab liminaalse faasi lõppemist ja taaslülitumist argipäeva. Võimalike siirderiituslike elementide registreerimisele lootsime meiegi oma reisi jooksul valmis olla – seda nii kaameraga kui ilma.

Palverännu filmimine

Etnoloogilises uurimistöös kasutatakse kaamerat peamiselt selleks, et tagada võimalikult detailsete välitöömärkmete tegemine. Eriti on see vajalik olukordades, kus uuritav sündmus on väga keeruline või toimub liiga kiiresti selleks, et seda oleks võimalik vaatlamise ja kirjalike märkmete tegemise abil koha peal korralikult kirjeldada. Jäädvustatud videosalvestus võimaldab uuritavat sündmust korduvalt vaadelda ja ka sellega manipuleerida – videopilti saab detailide märkamiseks aeglustada või peatada, samuti võib seda oluliste protsesside paremaks hoomamiseks kiirendada. Seega sobib film eriti hästi tegevuslikult ja tähenduslikult intensiivse inimkäitumise uurimiseks. Etnograafilist filmi ongi töövõtete dokumenteerimise kõrval kõige enam rakendatud rituaalide analüüsimiseks (Piault 2006: 362). Kui 1898. aastal Austraalia ja Torrese väina saarte aborigeenide juures tehtud esimesed, kõigest mõnekümne sekundi pikkused, etnograafilised filmisalvestused näitavad meile spetsiaalselt kaamera jaoks lavastatud, ajalisest ja ruumilisest kontekstist välja rebitud rituaalseid tantse (Griffiths 1997), siis tänapäeval on rõhk autentsete, spontaanselt toimuvate protsesside jäädvustamisel. Sageli tehakse sellised filmid või filmide seeriad uuritava rühma, antropoloogi ja filmitegija pikaajalises koostöös ning nende eesmärk on detailselt kirjeldada komplekssete rituaalide või tervete tseremoniaalsete tsüklite läbiviimist (vt Dunlop 1972).

Ka palveränd, olgu tegemist siis selle religioosse või sekulaarse vormiga, sobib nii oma dünaamilisuse kui ka ritualiseerituse tõttu hästi filmimiseks. Kaamera aitab palverännu performatiivseid momente detailselt salvestada, analüüsida ning taasesitada. Kuid lisaks sellele pakub film lisavõimalusi tegeleda kultuuri subjektiivse poolega – Victor Turner (1986) on seda uurimissuunda nimetanud kogemuse antropoloogiaks (*anthropology of experience*). Etnograafiline film on meetodi ja meediumina iseäranis sobiv palverännu kehalise ja emotsionaalse kogemuse mõistmiseks, mille saavutamine selliste klassikaliste välitööde- ja representatsioonimeetoditega, nagu vaatlus, märkmete tegemine, intervjuud ja kirjalik tekst, võib olla küllaltki keeruline.

Inimesed kogevad ja tõlgendavad maailma ning positsioneerivad end materiaalse keskkonna või teiste inimeste suhtes paljuski toetudes oma emotsioonidele ja tajuaistingutele. Ka see, kuidas me uurime, mõistame ja kirjeldame teiste inimeste elusid, on olulisel määral seotud nii uuritavate kui ka uurija enda emotsioonide ja sensoorse kogemusega. Seega on mõistlik pöörata tähelepanu sellele, kuidas osalevad tunded ning nägemis-, kuulmis-, haistmis-, maitsmis- ja kompamismeel kultuuriliste tähenduste loomisel.

Inimest võivad emotsionaalselt mõjutada teised inimesed, loomad, maastikud, esemed, kujutised ning sündmused. Emotsionaalne kogemus ei teki mitte

ainult otseses kokkupuutes mingi konkreetse teguriga (halvustav sõna, kaunis pilt jne), vaid selle kujunemisel mängivad rolli ka mälestused ja kujutlusvõime (Svašek 2010: 869). Maastikud, maitsed, lõhnad, helid ja esemed võivad aktiveerida mälestuse konkreetsest inimesest või sündmusest ning kujutlusvõime abil on võimalik aastate eest sarnases situatsioonis kogetud emotsiooni taas esile kutsuda. Teiste rühmaliikmetega koos olles tajub inimene füüsiliselt rühma emotsionaalset seisundit ja ühineb sellega. Kui inimkehad on koos samas kohas, siis toimub nende vahel füüsiline harmoneerumine ning jagatud kogemus võib intensiivistuda. Eriti selgelt avalduvad kollektiivsed emotsioonid mitmesugustes ritualiseeritud situatsioonides – inimeste ühitegevuse tulemusena tekib kehaliselt tajutav emotsionaalne energia, mis aitab kujundada ja taastoota ühiskondlikku solidaarsust (Collins 2004).

Sarnaselt emotsioonide uurimisele keskendutakse inimeste kehalise kogemuse analüüsimisel lisaks toimuva sensoorsele tajumisele ka mälestuste ja kujutlusvõime seostele. Selleks, et mõista mingis konkreetses kohas või tegevuses aset leidnud kehalist kogemust, peab etnoloog üritama aru saada, kuidas uuritavad inimesed antud olukorras tegelikkust füüsiliselt tajuvad ning kuidas osalevad selle tajukogemuse loomises mälestused varasematest kogemustest. Uuriija ei saa kunagi kogeda täpselt sama, mida kogeb uuritav – toetudes omaenda tajuaiustingutele ja/või tajumälestustele võib ta seda endale üksnes ette kujutada. Teisisõnu konstrueerib etnoloog oma kujutlusvõimet kasutades vastavuse omaenda ja uuritavate kogemuste vahel. Tegemist on refleksiivse lähenemisega. Uuriija asetab end vaatluse all olevasse sündmusse, et aktiivse osavõtu, kehalise kogemise ja kujutlusvõime abil saavutada etnoloogilist mõistmist. Sealjuures peab uuriija endale teadvustama, et tema eesmärgid ja subjektiivsus mõjutavad vaadeldavate sündmuste toimumist, analüüsi ja representatsiooni (Pink 2009: 23–43).

Filmi roll meeleliste aistingute ja emotsioonide uurimisel seisneb eelkõige võimes jäädvustada inimese psüühilise ja füüsilise kogemuse peegeldusi, mis väljenduvad näoilmetes, žestides, poosides ja ruumikäitumises. See meelelise kogemuse kehaline avaldumine võib intensiivistuda just tänu kaamera kohalolekule, mis ärgitab inimesi uurijaga suheldes kasutama lisaks sõnadele ka oma keha. On täheldatud, et filmimine kutsub inimestes esile teatud rollivõtmisi, sealjuures ei pruugi selline kaamera jaoks “esinemine” olla alati teadvustatud. Kaamera poolt provotseeritud käitumine aitab nähtavale tuua nii inimeste teadlikud kui ka alateadlikud suhtumised ja maailmakogemise viisid ning võimaldab paremini mõista uuritavate enesepildi ja meelelise kogemuse konstrueerimist ning representatsiooni. Prantsuse etnoloog ja filmitegija Jean Rouch on väitnud, et kaamera kohalolek annab inimestele publiku ning seetõttu on nende käitumine filmimise ajal isegi siiram kui tavaolukorras: pärast esialgset

katset jätta endast võimalikult hea mulje, hakkab inimene kaamera tähelepanust mõjutatuna süüvima omaenda probleemidesse ning selle eneseanalüüsi tulemused antakse publikule edasi nii verbaalselt kui ka kehaliselt (Blue 2006: 268–269). Seega võib kaamerat pidada tundlikuks ja täpseks instrumendiks, mille abil jäädvustada kehalises käitumises väljenduvat sensorset kogemust ning individuaalseid ja kollektiivseid emotsioone.⁵

Filmi kasutamine lihtsustab uurimuse läbiviimist ka analüüsi ja representatsiooni faasis, andes uurijale võimaluse jagada uuritavatega vaatlusandmeid, saada neilt tagasisidet ning esitada neile oma töö tulemusi. Oluline on see, et film lubab nii uuritavatel, etnoloogil endal kui ka auditooriumil paremini siseneda uuritavasse sündmusse. Emotsionaalse ja sensoorse situatsiooni taasloomine toimub läbi aktiivse kogemise: reageerides audiovisuaalsele stiimulile, toetudes mälestustele sarnastest olukordadest, kasutades kujutlusvõimet ning olles teadlik etnoloogi ja/või filmitegija mõjust toimunule leiab aset arusaamine, mis on pigem kehaline kui intellektuaalne. Eesmärgiks on jõuda etnoloogilisele mõistmisele, mis pole pelgalt kogemuse refleksiivse mõtestamise tulemus, vaid mis sisaldab ka kogemust ennast. Teisisõnu, kogemus ise ongi mõistmine (MacDougall 1998: 79).

Ülalkirjeldatud teoreetilis-metodoloogiline lähenemine sobis meie arvates hästi Ülem-Suetukki suunduva reisiseltskonna kogemuse uurimiseks. Sekulaarne palveränd on samaaegselt nii performatiivne kui meeleline protsess ning selle uurimisel on mõistlik appi võtta videokaamera. Filmimine võimaldab dokumenteerida reisil osalejate emotsionaalset ja kehalist kogemust, mida oleks vaid märkmete tegemisega keeruline teostada, sest enamasti on tegemist mitmel tegevus- ja kommunikatsioonitasandil toimuva protsessiga, kus lisaks sündmuste käigule ja verbaalsele informatsioonile tuleb pöörata tähelepanu osaliste kehakeelele, riietusele, intonatsioonile ning tegevuspaiga materiaalsele keskkonnale. Andsime endale aru, et reisi sündmuste emotsionaalset ja meelelist külge on raske välja selgitada üksnes sõnaliste intervjuudega, sest enamasti on tegemist väga spontaanse, alateadliku käitumisega, mida informant ei pruugi endale selgelt teadvustada või hiljem mäletada. Lootsime, et filmitegijate/uurijate poolt selekteeritud, järjestatud ning konteksti paigutatud videopildi abil on vaatajale võimalik näidata nii reisi olulisemaid sündmusi kui ka anda edasi filmitavate tundeid ja tajuaistinguid reisi psüühiliselt ja füüsiliselt kõnekates situatsioonides. Tahtsime anda vaatajale võimaluse emotsionaalselt ja kehaliselt osa saada reisiseltskonna tegemistest Ülem-Suetukis ning seeläbi mõista sedasorti palverändude kultuurilist tähendust.



*Foto 2. Reis algab. Huvastijätt kodustega ja reispassi võtmine Tallinna bussijaamas.
Aivar Jürgensoni foto 2010.*

Meie reisi algus

Üritades ka meie reisis välja tuua siirderiituslikke momente, tuleb alustada hommikust, mil saime kokku Tallinna bussijaamas, et sõita Peterburisse ja sealt lennukiga edasi Krasnojarskisse. Paljusid reisiseltskonna liikmeid tõid kohale pereliikmed, kellega jäeti platvormil huvasti. Valati täis pitsid ja tähistati nende kokkulöömisega huvastijätku omastest, ühtlasi oli see toost reisi õnnestumiseks. Sarnaseid rituaalseid žeste on kirjanduses käsitletud siirderiituse eraldumisfaasi osana (Peveling 2009: 176). Reisi initsieerivaks elemendiks ja eraldumisfaasi osaks on ka riigipiiri ületus. Kõikidel meil olid Eesti passid, ka Siberist pärit inimestel, kes olid need taotlenud naturalisatsiooni korras. Seega vajasid ka nemad Vene viisat. Piiriületus on reisi initsieeriv, aga ka transformeeriv element: kuigi astutakse selle riigi pinnale, kus asub päritolupaik, on see eraldumisfaasi osa. Siberi eestlaste paigaseoseid uurides on selgunud, kui

suurt rolli mängib oma paiga ansambelis konkreetne koduküla oma maastike ja piiridega ja kui vähe tegelikult maa, millel see koduküla asub. Selle kohta võib tuua hulgaliselt näiteid (vt Jürgenson 2006: 325–327), siinkohal esitatakse vaid üks iseloomulik intervjuulõik Ülem-Suetuki küla mehelt (sünd 1930):

See küla ongi minu kodumaa. Eks ma siin ole sündind. See maa on minu kodumaa. Venemaa – jumal issand kui hirmus suur – Venemaa on. No kus see minu kodumaa on!? Meie seda üldse.... keegi ei nimeta seda, et see on minu kodumaa. Meil niukest seda ei ole.

Nii et Eestist Siberisse sõites on piiripunkt Narva jõel siiski vaid reisi algus ja tuttavast ning argisest eraldava faasi element. Kohati on selliseid paratamatuid protseduure nimetatud ka “läveseisundiks”, milles rühm tunneb end lahutatuna argisest sfäärist (Peveling 2009: 177).

Liminaalsesse faasi jõudmist markeerib kohalejõudmine. See isoleerib osalejad argielust ja on n-ö antistruktuurne. Olime lennanud viis tundi Peterburist Krasnojarskisse, seal istunud paari tunni pärast bussi ja sõitnud üheksa tundi Abakani kaudu Karatuzi. See on rajoonikeskus, kuhu oli meile UAZ-mikrobussiga Ülem-Suetukist vastu sõitnud Jaan – Sergei, Andrese ja Anne isa, Oliveri ja Karini vanaisa. Pärast kaks päeva väldanud reisi saime taas rääkida kellegagi väljaspool reisirühma eesti keeles. Emotsionaalsed kaisutused omaste vahel ja pisut võõramate tutvustamine ning siis rändas meie reisipagas koos meiega UAZi ja algas sõit Ülem-Suetuki poole, kuhu siit jäi 25 kilomeetrit. Kuigi tavaliselt kirjeldatakse liminaalse faasi algust sihtkohta jõudmisega (nt Peveling 2009: 177), võiks meie reisi puhul selleks olla ka too kohtumine Karatuzi keskväljakul – reisiseltskond andis end vastutulnud Jaani hoole alla, kuhu jäädigi reisi lõpuni. Sõitu külla tähistas paar peatust looduskaunites paikades – vaated küla ümbruse põldudele, niitudele, metsadele, saateks Jaani kommentaarid ja reisiseltskonna mõne liikme mälestused. Need maastikud on kohalikele ja küla endistele elanikele identifitseeritavate olulised elemendid, ulatudes füüsilises koordinaadistikus kaugemale küla piiridest ja ajaliselt olevikust minevikku. Sellise koordinaadistikku kuuluvad ka teed. Need on teed, mis ühendavad koduküla teiste küladega või rajoonikeskusega, kuid eelkõige on need kodukülla saabujatele lapsepõlve või noorepõlve teed, mida mööda on külast lahutatud ja siia taas tagasi jõutud. Üks oluline semantiliselt laetud maamärk teel Ülem-Suetukki on koht, mida kutsutakse Suureks Kaseks. Kask kasvab autotee ääres kõrgel künkal, mida tuntakse Nutumäena ja kust avaneb võimas vaade Ülem-Suetukki ümbritsevatele põldudele ja metsadele. Just siit saadeti sõjaväkke minevaid noormehi pikale teekonnale. Tegemist on omamoodi piiripunktiga, mis eristab Suetuki küla ülejäänud maailmast. Nagu märkis Sergei kaamera ees: “kui saad juba suure kase juurde, võtad ikka turvarihma maha, ütled: siin on juba meie seadused...”



*Foto 3. Kohtumine Jaaniga (fotol ruudulises särgis) Karatuzi keskväljakul.
Aivar Jürgensoni foto 2010.*

Lisaks semantilisele aspektile avab Karatuzist Suetuki külla sõidu tähtsust üleminekuna liminaalsesse faasi ka selle teatud ritualiseeritus. Näiteks iga kord, kui auto peatuse tegi, lasti puskaripudelil ringi käia, et kõik saaksid sellest solidaarsuslonksu võtta.

Külas

Kodupaika saabumisega liminaalsesse faasi jõudmist markeerivad mitmed koodivahetused, sh keelelised. Kuivõrd keel on kodupaiga sotsiaalkultuurilistest komponentidest üks olulisemaid, seostub külaelanikel kodupaigaga lokaalne keelemurre. Siberi eestlaste keel on ühelt poolt arhailine eesti keel, mille võtsid Eestist kaasa praeguste elanike esivanemad rohkem kui sada aastat tagasi ja mis on tänaseni säilitanud vanapäraseid jooni. Teiselt poolt on nende leksikas- se ja osalt ka süntaksisse ilmunud vene vm laene – paljud Siberi külad on ju

segakülad. Anu Korb on analüüsinud huvitavamaid keelesegunemisi Rõžkovo küla näitel, kus kohalikku keelepruuki on mõjutanud rohkem kui kaks aluskeelt (Korb 2007). Kuid erinevusi leidub ka näiteks suhteliselt lähestikku asuvate eesti külade keelepruugis nagu näiteks Ülem-Suetukis ja Ülem-Bulankas (vt Jürgenson 2006: 219jj). Keel on rühma kuulumise tunnus. Suetukis võis tähele panna, kuidas reisiseltskonna Siberi juurtega liikmed hakkasid külas kasutama kohalikku keelepruuki. Reisisel valminud filmis on kaadrid, kuidas Jaan ja ta Eestist saabunud tütar Anne korjavad Andrese järve ääres karulauku. Anne maitseb ja kommenteerib, et see maitseb nagu *sibulas*. Hiljem filmi Eestis üle vaadates kommenteeris Anne: “Issand, kui valesti ma räägin!” Ka keel on kodumaa ja juured, samuti osa reisi sihtpunkti kogutervikust. Sellised spontaansed koodivahetused indikeerivad reisi liminaalset faasi – argipäev seal kehtivate reeglite ja normidega, sh keelenormidega on jäetud seljataha, külas kehtivad teised koodid ja neid kasutatakse spontaanselt. Reisi lõppedes, liitudes uuesti argipäevaste staatustega, märkab ka reisinu ise, et vahepeal kasutas ta teist koodi. Ka riietus oli külas veedetud päevadel inimestel koduselt lohakam või näiteks juusterullidega küla peal käimine, mis sealses kontekstis ei olnud võõrastav, küll aga tagantjärele filmis vaadatuna.

Reis kui liminaalne seisund toob kaasa ka teatud psühholoogilise hoiaku või emotsioonid, mida reisiril osalejad kogevad nii kollektiivselt kui ka individuaalselt. Neid emotsioone on vähemalt mingil määral võimalik inimeste väljendusviisist ja käitumisest välja lugeda ning filmile jäädvustada. Meie reisiseltskonnale kui kogemuskogukonnale või *communitas*'ele olid ühiselt jagatud emotsioonid seotud eelkõige sisenemisega teistsugusesse füüsilisse ja sotsiaalsesse keskkonda. See oli seikluslik retk maailma, kus ei kehtinud argielu reeglid, kus kõik erines kodust nii looduse ja käitumisnormide, kui ka maitse-, lõhna-, kompamis- ja kuulumismeeletega kogetu poolest. Üldiseks emotsionaalseks seisundiks oli uudishimuga segunenud vabadustunne, mida toetasid erakordselt kuum päikseline ilm, lopsaka looduse värviküllus, külaelu intensiivne helide ja lõhnade maailm ning toidust ja joogist lookas lauad. Filmmaterjalis tuleb see Ülem-Suetukis viibimisele iseloomulik emotsionaalne seisund vast kõige paremini esile neis paljudes episoodides, kus reisiseltskond jalutab mööda külatänavaid, et sugulaste juures juttu puhuda ning söögi- ja joogipoolist nautida, külalähedases ojas kala püüda, Andrese järves ujuda või minevikumälestustega seotud paiku külastada. Need jalutuskäigud võtsid oma moodsa rituaalse mõõtme. Reisiseltskond liikus enamalt jaolt ühtse solidaarse rühmana, kõnniti rahulikult, inimeste kehahoiakus ja näoilmes peegeldumas sisemine väarikus, kohati isegi teatud pühalikkus. Rituaalse protsessiooni muljet ei vähendanud ka asjaolu, et enamusel olid jalas plätud, meestel kuumuse tõttu ülakehad paljad ning naistel seljas kodukitlid.



*Foto 4. Liivo filmib, kuidas tapetud siga leeklambi abiga karvadest puhastatakse.
Aivar Jürgensoni foto 2010.*

Individaalsel tasandil sõltusid Ülem-Suetuki reisist lähtuvad emotsioonid iga konkreetse inimese taustast ja ellusuhtumisest. Näiteks reisiseltskonda kuuluvad lapsed kohtusid selle vanemate ja vanavanemate juttudest tuttava poolmüütilise paigaga alles esmakordselt. Neile polnud uudne mitte üksnes reisi sihtpunkt, vaid ka suur osa sealsest põnevast, kohati isegi hirmu- või vastikustunnet esile kutsuvast keskkonnast. Filmitud materjalist tuleb hästi esile, kui võrd eksootiline oli laste jaoks varahommikune lehmade ammumine, külatänaval vedeleivate hobusepabulate lõhn, tapmisele viidava sea meeleheitlik ruigamine ning leeklambi, kuuma vee ja noa abil karvadest puhtaks kraabitud seanaha puudutus käe all.

Seitse esimest eluaastat Ülem-Suetukis elanud Sergei jaoks oli aga tege- mist bravuurika naasmisega koju, kus teda ootasid ees lapsepõlvest tuttav ja hilisematel reisidel korduvalt taaskogetud sotsiaalne ja meeleline ruum. Sergei sisenemine Ülem-Suetuki inimeste, tegevuste ja aistingute virr-varri toimus imekiiresti: lühikese ajaga oli ta jõudnud külastada suurt hulka sõpru ja su-

gulasi, osaleda klubis toimivas pasunakooriproovis, käia mitu korda kalal. Et anda selgem ettekujutus Sergei “täiel rinnal elamisest” ja sellest, mida tähendas talle Siberis viibimine emotsionaalselt, toome ära episoodi videomaterjalist, mis dokumenteerib ühte isevärki kalastamisviisi. Alljärgneva kirjeldusega loodame välja tuua ka sündmuse sensoorsed aspektid, mis peaksid andma võimaluse mõista Sergei tajuaistingutest mõjutatud emotsionaalset seisundit vähemalt neile, kes on kunagi maal suvepuhkust veetnud.

Ühel hommikul, kui läksime pereisa Jaani juurde, tuli meile tee peal vastu Sergei, kes liikus, sõnnikuhark käes, alumise järve suunas. Sergei selgituste kohaselt olevat ta tulnud varahommikul mingilt ürituselt ning näinud, kuidas karpkalad järves lutsu löövad. Kirgliku kalamehena ei jätnud see vaatepilt teda ükskõikseks ning ta tormas lähedal asuvast isatalust püügiriista tooma. Kõige mõistlikum tundus talle kasutada sõnnikuharki, sest kalu oli palju ja nad hoidsid kalda äärde. Kuigi situatsioon tundus üsnagi koomiline, võttis Sergei asja tõsiselt. Nagu muistne kütt, hiilis ta vaikselt kõrges rohus järve äärde, sõnnikuhark löögiks valmis seatud. Kuigi kalapüük jäi tulemuseta, õnnestus Liivol saada videolindile vastused küsimusele, mida Siberis olemine Sergeile tähendab. Nagu mitmel korral varemgi, väitis Sergei, et ta eelistaks elada Ülem-Suetukis:

Kui mul seal [Eestis] juuri poleks, elaksin ma praegu siin. Seal on liiga palju seadusi. Siin on kuidagi vabam see... Kõik on teistmoodi.

Küsimusele vastamise ajal oli Sergei pilk pööratud järvele ja selle tagant kerikivale Allküla majadereale. Hetk oli visuaalselt ja heliliselt sulnis: küla kohal oli näha veel hommikust udu, järvepind auras, kalad löid lutsu, linnud laulsid ning taamalt kostis kukkede kiremist. Leidmata õigeid sõnu, kuidas oma sünnipaiga eeliseid kirjeldada, rehmas Sergei käega ja hakkas, hark käes, tee poole tagasi minema, jäi siis seisma, keeras ümber ja küsis: “Kuidas sa ennast siin tunned?” Kuuldes Liivolt vastuseks: “Hästi”, jätkas Sergei: “Ma räägin! Aura on hoopis teine, eksole. Mul on ka siin... Ma olin seitsmeaastane, kui siit ära läksin, ma mäletan kõike seda ja süda kisub siia.” Viimased sõnad lausus ta väriseval, peaegu nutusel häälel, pööras siis ümber ja kõndis minema.

Ka Annel on külaga väga isiklik emotsionaalne side. Anne oli tulnud tõelisele palverännakule. Ta tuli Siberisse, et külastada mälestustest ja tunnetest pakitsevat paika, kus viimati viibis üle kahekümne aasta tagasi lapsepõlves. Tundus, et küla oli tema silmis jäänud ideaalseks lapsepõlvemaaks, kus vanaema eestkoste all sai veedetud põnevad suvevaheajad. Nüüd oli saabunud aeg siseneda taas sinna maailma, et näidata mehele ja lastele oma päritolu lätteid. Reisile andis tugeva emotsionaalse tonaalsuse Anne soov külastada mõne aasta eest surnud vanaema hauda.

“Palverännu” pühapaigad

Nagu tõelisel palverännul, külastatakse ka selle sekulaarsel analoogil sihtpaiga olulisi topograafilisi punkte. Enamasti piirduvad mälestused küla ja selle lähema ümbruskonnaga, omaenda varasemate käiguraadiustega. Kui jaanipäevaks sõidab Ülem-Suetukki kokku inimesi nii Eestist kui Venemaa eri paigust, siis ühtpidi on tegemist ühe “palverännu” sihtpunktiga, kuid selle n-ö suure palverännu kõrval on inimestel oma personaalsed väikesed palverännud oma privaatpaikadesse. Kui jätkata paralleelidega päris-palverändudest, siis on need privaatseid paigad justkui personaalsed kabelinišid – suure sündmuse ja olulise paiga isiklikud ja privaatsemad keskpunktid. Ülem-Suetukis on siia saabuvatele endistele elanikele üheks selliseks kahtlemata sünnikodu, kus mõnedel elavad tänaseni omaksed, paljudele tähendab sünnikodu aga vaid mahajäetud maja või halvemal juhul üksnes maja asukohta. Sel reisil oli meil võimalus käia koos Helenaga tema lapsepõlvekodu juures, mis seisab juba ammu tühjana, aknad luukidega kinni löödud ja kõrged nõgesepuhmad ümber maja. Sisse me ei saanudki, kuid teel maja juurde ja selle õuel kuulsime Helena mälestusi, mis tõid tema kodumaja aastakümnete tagant tänasesse päeva sellisena, nagu see oli varem.

Sel reisil juhtus seda sageli: mõne hoone või muu objekti juures räägiti, kuidas see nägi välja varem, kes olid need inimesed, kes seal toimetasid ja mismoodi nägi elu sel ajal välja. Kommentaarid puudutasid ka kõrvalhooneid. Näiteks: “See laut on alles, mille lakas me magasime” (Helena).

Isegi Anne, kes viimati käis Ülem-Suetukis üheksa-aastaselt, mäletas täpselt, millised nägid välja tema silmis olulised hooned rohkem kui 20 aastat tagasi. Filmis “Puhkus Siberis” on episood, kus Anne, kel Liivo palub kaamera ees näidata enda jaoks kõige olulisemat paika külas, läheb vaatama kadunud vanaema maja. Pärast esialgset kõhklust, kas tegemist on ikka õige majaga, esitab Anne väga detailse pildi sellest, milline see praeguseks maha jäetud maja omal ajal välja nägi. Jalutades maja taga aias vohavate nõgeste vahel ütleb Anne ohatel: “Siin taga oli hästi suur kartulipõld... maasikad...”. Läbi akna majja piiludes tunneb ta ära lapsepõlveaegse ahju ja vanaema raudvoodi, tänaval seistes meenutab, et maja ees kasvas suur kask.

Kodupaiga konkreetseid objektid on kui mäluankrud, mis aitavad mälestustest välja selekteerida pilte, mida reisiseltskonnaga jagada. Enamikule ei olnud see reis esimene, mõned käivad siin peaaegu igal aastal ja nii on küla muutumine olnud inimestel justkui järjestikuste kaadritena silme ees. Kuid kas endistel külaelanikel on külast ka mingi konkreetne “pilt” – mingi visuaalne dominant, mis esmajärjekorras silme ette tuleb, kui külast või selle konkreetsetest paikadest mõeldakse?

Helena: *“Minul on silme ees kirikuküngas. Meie elasime seal kiriku tänaval. [...] Vaata, mul õetütar maalib. Seda kirikut, seda ma olen tahtnud [endale koju seina peale], aga ta ei ole teinud veel. Endal nendel on kirik maalitud.”*

Sergei: *“Mul on mälestustes Suetukist silme ees vaade Vana-Jüri mäelt.”*

Sellest mäest tuleb juttu edaspidi.

Konfrontatsioon mälus olevate paikadega ei teeni üksnes mäluankru funktsiooni, et meenutada konkreetseid sündmusi või neid paiku sellistena, nagu nad olid. Nad võivad toimida ka vastupidi, saada peas olevate nostalgiliste piltide korrektiivi vahendiks – reaalsus on muutunud. Aivaril oli vastav kogemus võrdlemisi kainestav. Tema viimasest reisist Ülem-Suetukki oli möödunud kümme aastat. Selle aja jooksul oli küla vägagi muutunud. Tollal elas seal 350 inimest, nüüd vaid 150. Tema tollastest informantidest oli suur osa oma



Foto 5. Mõnedki endised elumajad on nüüd muudetud loomalautadeks.
Aivar Jürgensoni foto 2010.

maised rännakud lõpetanud, nende majad seisid tühjalt. Kui majaümbrusi enam keegi ei hoolda ja kui sellisi maju on palju, mõjutab see drastiliselt küla välisilmet. Mehekõrgused nõgesepuhmad ümber majade, mõned majad naabrite poolt loomalautadeks muudetud. Palavatel päevadel lesivad elutubades, millel aknad-uksed eest tõstetud, hajameelselt mäletsevad lehmad, peletades sabaga ligitikkuvaid kärbeid. Õuedes, kus varem olid lillepeenrad ja rohi niidetud, lokkab nüüd kõrge hein. Väravapostid pehkivad, lattaiad lagunevad. Ka etnoloog, kes pole siin külas oma lapsepõlve veetnud, vaid üksnes paar korda välitöödel olnud, võib neid muutusi nähes ängistust tunda. Kuid see pole tema juurte paik, siin pole jälgi tema perekonnaloost, sel paigal pole pistmist tema identiteediga. Kuid ta saab aru siit pärit inimeste vastuolulistest tunnetest – see on küll nende juurte paik, kuid päriselt sellele ligi enam ei pääse. Lapsepõlve paika pääsemiseks ei piisa isegi tuhandete kilomeetrite läbimisest – sinna pääseb vaid mälestuste abil.⁶ Helena räägib, kuidas ta pärast Eestisse tulekut pikka aega Siberis ei käinud ja kui uuesti läks, siis oli palju muutunud:

Siis olid kõik lagunened ja nõgesesse kasvanud – ennem ei olnud. Meil olid kõik hoovid puhtad ja me pühkisime väravatagused ka iga laupäev puhtaks, tegime, et kõik korras oli. Aga nüüd ei ole enam.

Jaanipäeva paiku oli mitmel pool külas näha “linnaoega” inimesi, kes koristasid õuesid või parandasid maju. Paljudele vanematele külaelanikele käib oma majapidamise eest hoolitsemine lihtsalt üle jõu ning seda teevad nende asemel Eestist või mõnest Siberi linnast küllatunud sugulased. Ka jäädvustatud materjalis on episood, kus Nissi seltskond toimetab Helena õe hoovis – poisid parandavad puidust treppi, Helena kitkub nõgeseid ja korjab rämpsu kokku jne. Tööd tehakse kõrgendatud meeolus ning peagi tuuakse välja lõõtspill. Ka omaste aitamine majapidamistöodes on üks palverännu performatiivsetest toimingutest – käe sirutamine oleviku laisast hääbumisest n-õ korras minevikku, kuhu tegelikult ju kuulubki lapsepõlvekodu.

Muidugi on külas ka nüüd korras majapidamisi, kuid küla üldpilti need üksikud parandada ei suuda. Sellest ei räägi üksnes meie reisikaaslased, et küla pole enam endine. Reisi jooksul tegi Aivar mitmeid intervjuusid siin elavate inimestega ja peaaegu kõigi juttu raamis nostalgiline retrospektiiv.

Küla hääbumisest kõnelev lugu tuleb esile ka filmis “Puhkus Siberis”. Filmis on näha nii lagunevaid maju ja nõgestesse kasvanud aedu kui ka seda, kuidas filmitegelased sellele nukrale vaatepildile reageerivad. Lisaks tõdemusele, et küla pole enam endine, näeb ja kuuleb vaataja, millise intonatsiooni ja näoilmega seda tehakse, kuidas see tõdemus väljendub nende käitumises. Mõnikord on üleolev nali, punnitatud lõõpimine või äraolev vaikimine palju kõnekam, kui üliemotsionaalne jutt.

“Puhkus Siberis” üheks kõige mõjuvamaks episoodiks on juba mainitud Anne käik vanaema maja juurde. Mahajäetud maja viletsat seisukorda nähes muutub Anne mõtlikuks, kalli paiga allakäigu tunnistamine toob kaasa reisil tunnetatud pettumuse vormimise sõnadeks. Enne majale selja keeramist ja lahkumist ütleb Anne:

Lootsin küll midagi enamat, aga ei ole enam... Ei ole seda tunnet, et tuleks veel tagasi... Kui siis ainult isa pärast tuleks veel tagasi. ... Nüüd ei tea enam... Ja tegelikult ma tulin ainult selle pärast, et ma pole kunagi käinud vanaema haua peal.

Üheks “palverännu” personaalseks nišiks Ülem-Suetuki külas on Vana-Jüri mägi ja seal asuv majaase – siin elas küla poolmüütiline asutaja Jüri Kuldem. Siberi eesti külade asutajad on olnud elanike seas palju aastakümneid hiljem tuntud vähemalt nimepidi. Müütiline epohh on esimeste asjade aeg – siis rajatakse esimesed majad, süüdatakse esimesed tuled. Küla heroiline ja sageli müüdistatud asutaja täidab demiurg-looja rolli, kellel vanalt kodumaalt lahkumise järel lasub maailma uuestiloomise vastutusrikas ülesanne. Enamasti teatakse külades üht konkreetset inimest, kes justkui üksi olevat küla asutanud. Pärimus omistab Jüri Kuldemile Ülem-Suetuki kõrval kohati ka Ülem-Bulanka asutamist (vt Jürgenson 2006: 107).

Ka tänapäeval pole see isik unustuse hõlma vajunud. Küla toponüümikas esinev Vana-Jüri mägi ongi see koht, kuhu Jüri väidetavalt esimese maja üles raius. Nii nagu paljudes Siberi külades rõhutatakse endi põlvnemist küla esmasutajast ja väga paljud elanikud nimetavad esimest asunikku oma esiisaks või -emaks, nii ka siin: ka meie reisiseltskonna matroon Helena peab teda oma esiisaks:

Minu suguvõsast läks vanavanaisa sinna. Ta läks kuskil tuhat kaheksasaja kolmekümne seitsmendal aastal sinna. Tema oli esimene elanik seal. Tema oli esimene, kes läks sinna, leidis seal sooja tuki, ehitas sinna maja.

Soe tukk on Ülem-Suetuki toponüümi rahvaliku etümoloogia allikas, kuid oluline on siin see, et just tema vanavanaisa selle leidis ja esimese maja ehitas. Nii lokaliseerub küla asustulugu tema enda perepärimuse vahendusel konkreetseesse paika, milleks on nimetatud Vana-Jüri mägi ja seal paiknev majaase. Konkreetse füüsilise paiga kaudu ulatub siit justkui niit küla alguse juurde. See, et paljud (kui mitte enamik) küla praegustest ja endistest elanikest peavad end Jüri otsesteks järglasteks, võib kehtida ka realselt, sest paljude põlvkondade jooksul on inimesed omavahel korduvalt ja korduvalt sugulasteks saanud.

Konkreetsed mälestuste paigad, mis sageli jäänud aastakümnete taha ja ei näe enam nii välja kui varem, on ometi kodumaa paigad, lapsepõlvepaigad

ning sellepärast neid otsitakse ja külastatakse, isegi siis, kui kohtumine võib olla valulik.

See, mis ajale paremini vastu pidanud, on kodupaiga loodus. Kui küsida Siberi eestlastelt, mis on peamised kvaliteedid nende kodupaiga looduses, rõhutatakse selle puutumatus, puhtust ja metsikust. Meie reisiseltskonnale korraldas Jaani vend Nikolai mootorpaadiretke mööda Kazõri jõge – tohutu lai ja kiire vooluga jõgi tuleb alla Sajaani mägedest ja lookleb mitmekümne meetri kõrguste graniitkaljude vahel, mis vahelduvad rohelse müürina jõge palistavate taigamassiividega. Nii saime puudutada Siberi ürgsust ja stiihiat, mis neile, kes Siberis esimest korda, mõjub kahtlemata eksootikana. Kuid ka ülejäänute silmis oli see retk tähenduslik – just selliste maastike kaudu avaldavad end Siberi kanoonilised tahud ja aitavad raamida eelsõnastatud antistruktuuri mudelit: Siberi looduse mastaabid ja stiihia mõjuvad sellele, kes seda igapäevaselt ei koge, inimkultuuri sotsiaalse korra vastandina ja tõukavad teda antistruktuursesse liminaalsusse. Samas võib maastikuliste panoraamide igikestvus olla ankruks, mille külge heitlikus ajalisuses kinnitada oma identiteet. Kui küla muutub või koguni kaob, jätkab see suur jõgi ikka oma vahust rännakut nende iidsete ja igavikuliste kaljude vahel.

Taiga asub Ülem-Suetukist sajakonna kilomeetri kaugusel. Ta on oluline Siberi kuvandis ja kuivõrd Ülem-Suetuki elanikud peavad end siberlasteks, siis tähenduslik ka identiteedi seisukohalt. Ja kuigi taiga jääb selle elanike lähema koduareaali piiridest välja, aitavad sellised väljasõidud muuta taigamaastikud kodumaastikeks.

Küla lähemas ümbruses on üheks oluliseks “palverännu” paigaks Sadulamägi – kogu ümbruskonna kõrgeim tipp, mis pakub ainsana üldvaates pilti siinsetest maastikest. Sadulamägi jääb küla keskusest umbes seitsme kilomeetri kaugusele. See on paik, kuhu jaanipäeval teevad küla praegused ja endised elanikud väljasõite, mis on üks jaanipäeva rituaalidest. Meid sõidutas sinna külaelanik Ossu ehk Osvald oma helesinise Žiguliga. Tee, mis algul läks üle tasaste heinamaade, muutus mäe jalamil päevinäinud autole ülejõukäivaks. Kui mootor oli ühemõtteliselt keema läinud, nii et peened tulised veejoad kaane alt välja sisisema hakkasid, tuli edasi minna jalgsi. Oluline on ka kaasaegse meedia tähendus kommunikatsioonis: mäe tipus avanevaid panoraame vaadates võeti taskust mobiiltelefonid ja helistati kodustele Eestis – üht reisi kõrghetkedest (seda nii füüsiliselt kui ka sümboolselt) oli vaja jagada Eestisse jäänud omastega.



Foto 6. Paadiretk Kõzõri jõel. Aivar Jürgensoni foto 2010.



Foto 7. Retk Sadulamäele. Aivar Jürgensoni foto 2010.

Jaanipäev

Nagu öeldud, oli ka meie reisi siht ajalis-ruumiliselt fikseeritud: Ülem-Suetuki küla ja jaanipäev, mida seal nagu teisteski Venemaa eesti asundustes tähistatakse vana kalendri järgi, st 6.-7. juulil. Jaanipäeva tähendusest Siberi eestlastele annab tunnistust tõik, et mõnes piirkonnas, kus elab arvukalt eestlasi (ja lätlasi), on kohalik omavalitsus muutnud jaanipäeva ametlikuks puhkepäevaks. Jaanikommetes torkavad silma laenu kohalikele naabritelt, näiteks Jaanide kastmine võib olla laenu venelastelt (vt Hiimäe 1998: 117; Korb 1996: 11), kuid põhiosas on jaanipäev säilitanud eestipäraseid jooned. Tänapäevani meenutavad Siberi eesti külade elanikud jaanilaupäeva õhtusi külapidi käimisi – *kanade karjakorjamist*, kui kirjutati üles iga majapidamise kanade arv ning peremees andis kirjutajatele kaasa söögipoolist, peamiselt mune, aga ka liha, leiba või viina. Naabruses asuvas Ülem-Bulankas on olnud tavaks jaanipäeval teha sõbralik külaskäik lätlastega asustatud Alam-Bulankasse – justkui pühakupäeva ristikäik.



Foto 8. Jaaniökke ehitamine. Aivar Jürgensoni foto 2010.

Mitmed tavad on säilinud tänaseni. Nii tuleb jaanipäevaks kindlasti kartulid ära mullata, majad ja õued korda teha ning vihad valmis saada. Ja loomulikult on suursündmuseks jaanilõkke süütamine. Ülem-Suetuki jaanilõkke oli tõeline meistriteos: selle ligi 15 meetri kõrguse palkidest, vanadest autokummidest ja noortest kaskedest ehitatud püramiidisarnase konstruktsiooni püstitamisel osales suur osa küla noormeestest, samuti mitmed meie seltskonna meesliikmed (traditsiooni kohaselt naistel lõkkeehitamise juurde asja pole). Jaaniõhtu ise ei erinenud kuigivõrd tavalisest Eesti jaanipeost. Kõigepealt pesti end saunas puhtaks, söödi õues pika laua taga kõhud täis ning seejärel mindi Kirikumäele peole. Laululaval mängis küla puhkpilliorkester, kohalikud poepidajad müüsid söögi- ja joogipoolist, inimesed seisis järjekordades. Õhtu kulminatsioon oli jaanilõkke süütamine. Filmitud materjalis on näha, milliste emotsioonidega inimesed, eriti lapsed, hiigellõkke süttimisele kaasa elasid: inimeste näod ei peegeldanud üksnes kiiresti mööda noori kaski ülespoole liikuva tule kuma, vaid ka põnevust ja ärevust, mis sellise brutaalse jõu jälgimine enamasti kaasa toob. Arvatavasti pole Eesti inimesel, kes kordki on käinud mõnel küla jaa-



Foto 9. Jumalateenistust peab Eestist saabunud kirikuõpetaja Arho Tuhkru. Aivar Jürgensoni foto 2010.

nipeol, filmitud materjali vaadates keeruline mõista emotsionaalset energiat, mida Kirikumäele tulnud tol õhtul kollektiivselt kogesid.

Meie kontekstis on aga olulisim, et jaanipäevast on kujunenud Siberi eestlaste elus tähtsaim kodupaika omastega ühendav püha – see on omamoodi solidaarsuspüha, mille abil tugevdatakse ühist identiteeti. Võõrsile, mõnda teise külla, linna või ka Eestisse elama asunud Siberi eestlased tulevad jaanipäevaks kodukülla kokku. Jaanipäev on Siberi eestlastele see püha, milles tunnetatakse kokkukuuluvust oma lähedastega ning kodupaigaga. Nii nagu päris-palverännud on sageli seotud kalendris fikseeritud tähtpäevade ja konkreetsete pühapaikadega, võib see nii olla ka nende sekulaarsete analoogidega.

Jaanipäev on traditsiooniliselt ka surnuaiapüha, mil külastatakse omaste haudu kohalikul kalmistul. Surnuaed on oluline seoste tõttu omaenda ja perekonna looga: siia kuuluvad lahkunud omaksed ja nii on kalmistu ajaloolise sügavuse ja traditsiooni tunnistaja. Jaanipäeva eel tehakse korda omaste kalmud. Meie reisi ajal käis Helena koos lastega üle värvimas omaste haudadel olevaid riste ja pinke. Aeg teeb oma töö, kulutades rekvisiitidelt maha värvi, kuid muutused tulevad ka kultuurist. Helena tunnistas, et varem kunstlilli haudadel ei olnud, nüüd aga peamiselt neid kasutataksegi.

Sügavama mõõtme saab kalmistu nende silmis, kellel muid seoseid külaga on väheks jäänud. Nagu Helena tütar Anne tunnistas, oli temal peamine põhjus seekordseks küllasõiduks vanaema haua külastamine. Filmis “Puhkus Siberis” on episood, kus Anne kükitab surnuaiapühal pikalt vanaema haul, silitab õrnalt käega hauakivil olevat vanaema portreed ja räägib mõttes kadunukesega. Sarnast situatsiooni võis näha surnuaiapüha käigus ka paljudel teistel haudadel. Hauad ja eriti seal olevad hauakivid või ristid, mille külge on vene traditsiooni kohaselt kinnitatud surnute pildid, on omamoodi altarid, mille ees leiab aset suhtlus külaidentiteeti kandvate esivanematega. Nii ühinevad kalmistus, kuhu on maetud lahkunud omaksed, erilise selgusega kodupaiga geograafiline, sotsiaalne ja ajaline mõõde. Seeläbi võib kalmistust rääkida kui ühest olulisemast pühamust sekulaarsel palverännul, millest ei puudu ka reaalne sakraalne moment: viimastel aastatel on Ülem-Suetukki saabunud Eestist kirikuõpetaja, kes viib nii kirikus kui kalmistul läbi jumalateenistuse. Nii oli see seegi kord. Kalmistuteenistusel mängis küla oma pasunakoor, millega oli liitunud mehi, kes kunagi on siin mänginud, kuid kes nüüd elavad mujal.

Tagasipöördumine

Nagu öeldud, on jaanipäev kodupaiku külastavate Siberi eestlaste silmis reisi kõrgpunkt. Neile, kes pärast jaanipäeva lahkuvad, tähendab see ühtlasi sisene-mist siirderiituslikku inkorporeerumise faasi, Turneri järgi tagasipöördumist sekulaarsesse aegruumi. Kui saabus mikrobuss, mis pidi reisiseltskonna sõi-dutama Krasnojarskisse, algas hüvastijätt, mis väliselt meenutas saabumist Karatuzi rajoonikeskuse: kaelustamine, pisarad, reisikohvrite tõstmine bussi. Algas tagasitee, mis viis seltskonna Eestisse, tagasi argipäeva. Meie, kaks etnoloogi jäime veel mõneks ajaks Siberisse.

Sel reisil oli erinevatele inimestele kahtlemata erinev tähendus, erinevad olid läbielatud emotsioonid, erinesid isegi külas ja selle ümbruses saadud kogemused. Ühtpidi tuleneb see eluloolisest kontekstist: neile, kes veetnud külas lapsepõlve ja nooruse, oli see ühtaegu pöördumine juurte juurde, isiklikku biograafilisse minevikku ning juba tuttavasse meelelisse keskkonda. Nii oli see Helenale ja Sergeile: mõlemad meenutasid reisi ajal ja järel oma lapse-



Foto 10. Maaelu meelelahutused külas. Angeelika Petofferi foto 2010.

põlve külas. Andresel ja Annel puudus küll sarnane kogemus, kuid isiklikud mälestused külast olid neilgi varasematest suvistest külaskäikudest. Seltskonna Ülem-Suetuki külastamine ei olnud pelgalt reis minevikku, ammustele lapsepõlve- või noorusradadele. See reis hõlmas endas ka tulevikku, olles vundamendiks tulevastele külaskäikudele ja jaanipäeva kogemustele. Näiteks Anne, kes Ülem-Suetukki jõudes väitis lagunenud majade hulka ja noorte inimeste vähesust märgates, et tal pole enam isu külla kunagi tagasi tulla, pidas enne lahkumist plaani teha mahajäetud vanaema maja korda, et seal koos perega terve aasta elada. Viibides üle pika aja jälle Ülem-Suetukis, tajus ta pärast esialgset pettumust taas intensiivset seost kunagise lapsepõlvemaaga. See side külaga saab toitu minevikumälestustest ning kohapeal kogetud emotsioonidest ja tajuaistingutest, kuid oluline roll on ka kujutlusvõime poolt silme ette manatud tulevikuvisionidel. “Puhkus Siberis” eelviimases episoodis, kus Anne räägib oma ideest teha vanaema maja korda ning elada seal oma perega, nimetab ta kahte eset, mida tal õnnestus lukustatud maja tubades läbi akna näha – raudvoodi ja kell. Filmi vaadates on tajutav, kuidas rääkimine neist paarist esemest päästab valla mälestused ammustest aegadest, ning ühtlasi kutsub esile kujutluspilte sellest, kuidas oleks neid asju kasutades remonditud vanaema majas elada. Selles mõnekümnesekundilises kaadris, mis näitab leebelt naeratavat Annet rääkimas raudvoodist ja kellast, põimuvad omavahel ühelt poolt mälestused kauges lapsepõlves kogetud kehalistest aistingutest ning teiselt poolt kujutlusvõime abil silme ette manatud pilt potentsiaalsest tulevikust. Anne hääletoon ja näoilme annavad aimu tema emotsionaalsest seisundist ning lubavad vaatajal mõista mitte ainult nende konkreetsete esemete olulisust, vaid kehalise kogemuse, mälestuste, unistuste ja identiteedi seost laiemalt.

Suur osa seltskonnast oli Ülem-Suetukis ja üldse Siberis esimest korda – nendele tähendas see reis eelkõige eksootikat, kuid sedagi erinevalt. Kui Oliver nägi esimest korda elus seatappu või kui kukk hakkas teda õue peal taga ajama, jooksis poiss väravast välja ja hüüdis: “Papa, papa, isane kana tahab mulle kallale tulla!”, andis see tunnistust tema uudsest kontaktist maaelu reaalsusega. Kuid siin elab tema vanaisa ja talle ei olnud üllatav kuulda Eestist tuhandete kilomeetrite kaugusel iga päev eesti keelt. Reisiseltskonnas oli aga neidki, kellele oli uudne ja katarsist tekitav just see keeleaspekt. Nii võib selline reis ühtede jaoks tähendada märki kohaliku eesti ajaloo konserveerumisest – turist Eestist näeb eelkõige arhailist, kultuurilist reservi, tal tekib sel reisil võimalus kõrvalt vaadata n-ö vana eesti elu. Külast pärit inimestele on see aga identiteedi kinnitamise viis – ka see on kultuuriline reserv, kuid teisel viisil.

Kuid teatud tasandil oli Ülem-Suetuki kogemus kõigile reisiseltskonna liikmetele ühine. Meie väikese kogemuskogukonna kollektiivsed emotsioo-

nid lähtusid nii isa Jaani ja teiste Ülem-Suetuki elanike külalislahkusest ja vabadustunnet sisendavatest sotsiaalsetest normidest kui ka ühiselt jagatud tajuaringutest. Me olime nautinud laululava juurest avanevat uhket vaadet kirikule ning paisjärvede tagant paistvale Allkülale, tundnud oma nahal “siberi roosi” ehk kohaliku nõgese kõrvetavat puudutust, kuulanud puhkpilliorkestrit nii kesköistes proovides, jaanipeol kui ka matustel, maitsnud meie silme all tapetud sea lihast küpsetatud šašlõkki koos pitsi kange puskariga ning tundnud ninas jaanilõkkesse laotud autokummide vingu. Need ühiselt kogetud aistingud segunesid ühelt poolt külaelanikelt laenatud rõõmsameelsusega, teiselt poolt lagunenu majade ja nõgestesse kasvanud aedade nägemisest tuleneva nukra teadmise, et küla parimad aastad on möödas. Tulemuseks oli kollektiivselt jagatud emotsionaalne seisund, mis muutus inimeste käitumises selgelt nähtavaks pikas ja liigutavas hüvastijätus vahetult enne meie reisiseltskonna ärasõitu. Loodetavasti suudab filmitud materjal hüvastijätu ja teisi reisi olulisemaid sündmusi võimalikult väikeste kadudega edasi anda. Ja mis veelgi olulisem – loodetavasti annab see oma mälu ja kujutlusvõimet kasutavale vaatajale võimaluse neid sündmusi ise kogeda – nii kehaliselt kui ka emotsionaalselt.



Foto 11. Reisiseltskond ja võõrustajad enne lahkumist. Foto Oksana Kenzapi kogust.

Endine ja praegune kodupaik: mõnda kohanemisloost läbi perepärimuse

Siberi eestlastele on reisirid kodupaika nende erilise staatuse reeglipärane kinnitus. Regulaarsete külaskäikudega ületatakse lõhe paljutahulises identiteedis, mis migratsiooniga võib olla tekkinud. Eestis elavate Siberi juurtega eestlaste hulgas on paremini ja halvemini kohanenuid, kuid erinevust kohalikest tajuvad nad ise ja tajuvad ka kohalikud nende suhtes. Sellel on nii poliitilisi kui ka kultuurilisi põhjusi. Aastail 1944–45 Eestisse saadetud partei juhtivtöötajate hulgas oli eestlasi 55%, neist 55% oli pärit Eestist, 45% aga sündinud ja üles kasvanud Nõukogude Liidus. EKP Keskkomitee töötajaskond koosnes 1945. aastal enamjaolt Nõukogude Liidust pärit inimestest. Eestisse jäid pärast demobiliseerimist ka paljud Venemaalt pärit Eesti Laskurkorpuse sõdurid. Kui Nõukogude Liidus sündinud eestlased moodustasid Eesti rahvastikust umbes 5%, siis nende osatähtsus juhtivtöötajate hulgas oli umbes 20% (Kulu 1997: 132jj). Nii osalesid paljud Venemaa eestlased Eestis uue korra kehtestamises, mis tekitas pingeid põliselanikkonnaga. Pigem negatiivne renomee jäi Venemaa eestlasi saatma aastakümneteks (Kulu 1997: 195, 238). Ja kuna eestlased neid sageli ei aktsepteerinud, said paljudest venekeelse kogukonna liikmed. Kogukonna valik sõltus suuresti keeleoskusest. Need eesti päritolu inimesed, kes oskasid eesti keelt halvasti või ei osanud üldse, asusid pigem Põhja- või Kirde-Eesti linnadesse, kus nad integreerusid enamasti venekeelse kogukonnaga (Kulu 1997: 194). Kuna Ülem-Suetuk on olnud tänaseni üle 90% ulatuses eestikeelne, ei seganud keelefaktor sealsete inimeste integreerumist eestikeelsesse kogukonda. Ja üldjuhul nad kuuluvadki Eestis eestikeelsesse kogukonda.

Küsimusele, miks otsustati omal ajal asuda Eestisse, me Helenalt, kes koos oma mehe Jaaniga omal ajal selle otsuse vastu võttis, väga detailset vastust ei saa.

Helena: Lihtsalt... mõtlesime, et lähme ära Eestisse. Mul vend oli siin juba. Vend tuli peale sõjaväge kohe siia. Ta tuli tädipojaga siia ja mina olin järgmine, seitsmekümne kolmandal aastal tulin. Jüri ja Sergei olid juba sündinud ja.

Sergei lisab värvikamaid detaile:

Ma mäletan seda tulekut. Ma olin kodus, siis oli saatmine. Ma teki all nutsin – ma ei tahtnud kuidagi ära minna ja siis ema või kes küsis, et mis sul viga on, ma ütlesin, et hammas valutab. Traktoriga tulime, traktori kärus olime.

Traktoriga saadi majandi keskusse, seal pandi pagas konteinerisse ja sõideti rongiga läände.

Aivar: *Kas töölud läksid halvemaks või miks te tahtsite ära tulla?*

Helena: *No ma ei tea, lihtsalt mõtlesime, et tuleks ja. Ema käis ennem siin puhkusel – õega käisivad. Ja tulivad ja rääkisivad ja peale selle mõtlesime, et tuleme ka siia.*

Aivar: *Aga siis kui tulite, kas kohaneda oli siin kerge või raske?*

Helena: *Minu arust normaalne oli – mina hakkasin lüpsma, lüpsjatele andsid kohe korterid. Ja tulime, alguses käisime Vaidal, seal ei saanud, siis tulime Riisiperre. Mul oli siin Riisiperes oli ees juba kaks täditütart. Ja siis me tulime siia ja siin saime kohe korteri ja nüimoodi jäimegi siia.*

Ja taas midagi värvikamat Sergeilt:

Ma mäletan, esimest korda... me saime kolmekordsesse korteri ja esimest korda läksin õue, tulen tagasi, enam ei leia oma korterit üles. Ei ulata uksekella ka, siis ma seisin seal trepi peal. Aga pööningule viis trepp, ronisin sinna peale, siis... sinna ma ulatasin uksekella anda, siis see naabrinaine tuli, ütles, et te kolisite kõrvale. "Aitäh!"

Kuigi eesti keele oskus oli selle pere liikmetel hea, sisaldas see teatavaid arhaisme ja vene laene, mille kasutamine võis tekitada arusaamatusi.

Sergei räägib, et kui läks üle õue ja hüüdis isale: "Papa, oota!", pööras isa ümber ja pragas: "Mitu korda ma pean sulle ütleva: Isa, isa on siin, isa!"

Sergei: *Ma läksin välja, siis poisid tulid ligi, et noh, et "Kust tulid? Lähme parki!"*

Aga meil on park loomaaed. No lähme, siis läksime mingi võssa tead, ma küsin: "Noh, kus loomad siis on?"

"Mis loomad?"

Siis nigu naerdi mu üle.

Sergei: *Koolis naerdi, läksin tahvli ette, hakkasin vastama, ütleme kolm pluss neli, onju. Ma ütlen pluss neli – kõik ju hakkavad naerma. Ise ma ei teadnud, aga tegelikult ma rääkisin "pljuss". Teised kuulsid, naersid selle peale.*

Sergei räägib, et teda kutsuti lapsena venelaseks, eriti siis, kui ta läks kellegagi tülli.

Perekonna kohanemine Eestis sujus üldiselt siiski ladusalt. Lapsed leidsid endale suhtluspartnerid peamiselt eestlaste hulgast, hiljem ka abikaasad, ja

nende lapsed ei erine enam ka nende endi meelest millegi poolest teistest eesti lastest.

Kuid sünnipaika Siberis kisub neid endiselt. Pärast Suetukist lahkumist 1973. aastal mindi esimest korda 1976. aastal, pärast seda peaaegu igal aastal. Korraga oldi terve puhkuse aeg, st üks kuu. Sergei räägib, et iga kord, kui olid Siberis ja tuli jälle Eestisse tulla, oli see väga raske. Helena mäletab, et Sergei oli öelnud, et kui kasvab suureks, läheb ikkagi Siberisse tagasi ja ostab endale hobuse.

Sergei ütleb nüüdki: “Tegelikult sinna kogu aeg süda kisub.”

Peamise tõmbefaktorina nimetavad nad vabadust – ja seda üpris laias tähenduses.

Karini: “Siin Nissis peab uhkelt olema, aga seal [Suetukis] sai lihtsalt olla.” See *uhke* tähendab meikimist – kui ei meigi, siis ütlevad teised: “Sa oled nii kole!”

Artikli alguses oli juttu Siberi-kuvandist Eestis ja sellest, kuidas Siberist pärit inimesed sellele nende meelest vildakale ettekujutusele reageerivad. Emotionaalses esituses koorub sellistest reaktsioonidest vahel välja ka vastandusi Eesti ja Siber, mis on Siberi eestlaste identiteedi seisukohalt üpris kõnekad.

Sergei: *Ja samamoodi Siberi kohta ka, kui hakatakse mingit sitta seal [rääkima] – “Oh, seal on nii ja seal on nii, lehmad situvad seal keset tänavat ja niimoodi, kurat, mis seal teha on ja seal pole üldse midagi.” Ma ütlesin, mis sul siingi teha on – seal on vähemalt inimesed nii kui inimesed, mitte nii nagu siin.*

Kui palume Sergeil põhjendada, mille poolest sealsed inimesed siinsetest erinevad, saame vastuseks: “Seal on nigu lihtsamad inimesed, nad ei püüa sul kuradi ümber näpu sind keerata või perset lohku tõmmata.”

Siin peatub Sergei omadustel, mida on Siberi eestlased ise endi puhul tavaliselt rõhutanud ja selle kaudu end Eestimaa eestlastele vastandanud. Lihtsuse kõrval toonitatakse sageli veel loomulikkust, avameelsust, lahkust (vt Jürgenson 2006: 338–339). Toitu on selline Siberi ja Eestimaa eestlaste vastandus saanud isiklikest kogemustest, kuid ka Siberis levinud stereotüüpidest selle kohta, missugune on siberlane – sõltumata rahvusest ja vastanduses ka näiteks Euroopa-Venemaa elanikega. Tavaliselt rõhutatakse põlissiberlase juures iseloomujoontena lihtsuse kõrval veel avarat hinge, sõltumatust, vabaduse armastamist, ettevõtlikkust jne (Jürgenson 2006: 338). Nii on siis Siberi eestlane ühelt poolt eestlane ja teiselt poolt siberlane – nende kahe kombinatsioon annab regionaalse ja translokaalse identiteedina *Siberi eestlase*.

Sergei: “Mina ka siin ei ütle, et ma olen kuradi... puhas eestlane – ma olen Siberi eestlane, see on hoopis teine rahvas.” Rahvas, kelle juured on ühelt poolt

Eestis, kuhu paljud neist on ka tagasi pöördunud, kuid teine osa juuri on neil Siberis, kuhu nad tunnevad vajadust ette võtta regulaarseid reise.

Sergei leiab, et ka need Siberi eestlased, kes nüüd Eestis elavad, erinevad Eestimaa eestlastest. Meie reisikaaslaste ühine arvamus on aga, et Siberi eestlaste Eestis sündinud järglased on juba siinsete eestlaste moodi. Selle tõdemuse juurest jõuab Sergei Siberi külastamise initsiaalse tähenduseni: “A käivad vaata külas ära, nad on paar nädalat teistsugused. Siuksed rahulikumad ja.” Angeelika, kellel küll puudub Siberi päritolu, kuid kes oli reisil kaasas oma poja Martiniga, täiendab:

Minu Martin oli ka nagu ära vahetatud. Seal kohe oli – ma sain ta'ga suhelda, tal on puberteediiga. Täitsa siukene vastutulelik oli ja hooliv ja – väga hästi saime hakkama. Ja siis noh niimoodi nädal-kaks siin Eestis ka ja siis viuh, läks jälle samamoodi [vanaviisi] edasi.

Sergei arendab Siberi-retke initsiaalset mõtet edasi:

Sealt tuled, sa oled nagu välja puhanud, sa ei kannata kisa, mitte midagi. Tahaks niuke – nagu sealgi oli, rahu ja vaikust. Aga pärast jälle harjud, lähed selle eluga kaasa, vaata.

Lõpetuseks

Siberi-käikude initsiaalne mõju, mida asjaosalised rõhutavad, on kui kvaasi-religioosne kogemus, mida on toonitatud (vt Gammon 2004: 32) regulaarselt korduvate argipäevast pagemiste juures paikadesse, mida ei valitse tavapärase sotsiaalsed reeglid. Sekulaarse palverännu mõiste kasutamine on siin omal kohal ja seda mitte ainult religiooniga seonduvate kultuslike toimingute (jumalateenistused kodukirikus, surnuaiapäha) tõttu. Palverändude puhul on oluline selle sihtpaik oma füüsilistes piirides. Paik annab sakraalsele või erilisel väärtustatule kuju – nii füüsiliselt kui vaimselt. See on paik, milles ligiolu pühale annab päris- või kvaasi-palverändurile lootuse saada kas õnnistust, tervist või harmooniat. Meie näites on see juurte, päritolu paik, milles perioodiliselt otsida kinnitust oma identiteedile.

See on paik, mille külastamine võimaldab osalistel viia vastavusse kaks lahusolevat kultuurilist identiteeti: päritolu- ja uue asukohamaa oma. Samas viib see reis inimese siirderiituslike rituaalide ning intensiivse emotsionaalse ja sensoorse kogemuse vahendusel liminaalsesse faasi, antistruktuursesse olukorda, millest väljub otsekui uus inimene. Kuigi, nagu nägime asjaosaliste

tunnistustest, ei kesta see “uus inimene” kuigi kaua: argisesse sfääri ja tavapärase staatuste juurde naastes tuleb õige pea “vana inimene” tagasi. Vabaduse-tunnet, mida paljud reisi puhul rõhutasid, saad kogeda seal, kus see esineb. Kaasa saab seda reisidelt küll tuua, kuid konserveerida enamasti mitte – kui, siis ehk vaid filmilindil.

Kommentaariid

- ¹ Artikkel valmis grantide SF0130038s09, ETF 8335, ETF 9066 ja Euroopa Liidu Euroopa Regionaalarengu Fond (Kultuuriteooria Tippkeskus) toel.
- ² Vene keeles ametlikult Verhnii Suetuk.
- ³ Sõna etümoloogiast: Augustinuse järgi peab igaüks, kes igatseb Jumala Linna, olema püsivalt *peregrinus* – see, kes läheb välja palverännule. Inglise *pilgrim* on selle korrektne tõlge, kuid sellel puudub eksiili, võõrsiloleku mõõde (Janin 2002: 10).
- ⁴ Sks *wallen* – (palve)rännakut tegema.
- ⁵ Tihti arvatakse, et välitöödel filmimine on problemaatiline, sest inimesi peetakse kaamerapelglikeks. Liivo kogemusele toetudes võib aga väita, et inimestele filmimine pigem meeldib. Selle eelduseks on usaldusliku koostöösuhte loomine filmitavatega – filmitegija peab neile selgitama oma eesmärgid ning pakkuma võimalust osaleda filmimisotsuste tegemisel. Sageli kuulub sellise suhte saavutamiseks väga palju aega. Kuid on ka inimesi, kes põhimõtteliselt keelduvad filmimisest, tehes seda enamasti mõnel konkreetset juriidilisel, poliitilisel või religioosel põhjusel (nt illegaalid, vastupanuvõitlejad, vanausulised).
- ⁶ Liivo, kes viibis Suetukis esmakordselt, kuid oli palju käinud Põhja-Siberi külates, nägi küla hoopis teise nurga alt – tema silmis oli tegemist hästi toimiva kogukonnaga, kus on üllatavalt palju toimekaid inimesi ning heas korras maju ja aedu. Kindlasti mängis selles positiivses pildis oma osa jaanipäeva puhul külasse saabunud suur hulk mujalt tulnud inimesi, kellest paljud rääkisid väga head eesti keelt.

Kirjandus

- Bartl, Katja & Blaschka, Martina & Kuhn, Christina 1995. Einmal Heimat und zurück. *Neue Siedlungen, neue Fragen. Eine Folgestudie über Heimatvertriebene in Baden-Württemberg – 40 Jahre danach*, S. 37–68. Tübingen: Silberburg Verlag, lk 37–68.
- Blue, James 2006. Jean Rouch. Interview. Cousin, Mark & Macdonald, Kevin (toim). *Imagining Reality: The Faber Book of Documentary*. London: Faber and Faber.
- Collins, Randall 2004. *Interaction Ritual Chains*. Princeton: Princeton University Press.
- Gammon, Sean 2004. Secular pilgrimage and Sport Tourism. Ritchie, Brent W. & Adair, Daryl (toim). *Sport Tourism. Interrelationships, Impacts and Issues*. London: Channel View Publications, lk 30–45.
- Ganz-Blättler, Ursula 1992. Unterwegs nach Jerusalem. Die Pilgerfahrt als Denkabenteuer. *Symbolik von Weg und Reise*. Bern: Peter Lang, lk 83–107.
- Gennep, Arnold van 1909. *Les Rites de Passage*.
- Griffiths, Alison 1997. Knowledge and Visuality in Turn of the Century Anthropology: The Early Ethnographic Cinema of Alfred Cort Haddon and Walter Baldwin Spencer. *Visual Anthropology Review* 12 (2), lk 18–43 (doi: 10.1525/var.1996.12.2.18).
- Hiiemäe, Mall 1998. Siberi eestlaste kalendritavandi kujunemislugu. Tuisk, Astrid (toim). *Eesti kultuur võõrsil. Loode-Venemaa ja Siberi asundused*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk 105–125.
- Janin, Hunt 2002. *Four Paths to Jerusalem: Jewish, Christian, Muslim and secular pilgrimages*. Jefferson, North Carolina: McFarland CO, Inc.
- Jürgenson, Aivar 2006. *Siberiga seotud: eestlased teisel pool Uuraleid*. Tallinn: Argo.
- Jürgenson, Aivar 2008. *Siberi – vabaduse ja vangiahelate vahel*. Tallinn: Argo.
- Korb, Anu (koost) 1996. *Ei oska rääkimise moodi kõnelda. Eesti asundused II*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.
- Korb, Anu 2005. *Venemaal rahvuskaaslasi küsitlemas: folkloristliku välitöö metoodilisi aspekte*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Korb, Anu 2007. *Rožkovo virulased pärimuskultuuri kandjaina*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.
- Kulu, Hill 1997. *Eestlaste tagasiränne 1940–1989. Lääne-Siberist pärit eestlaste näitel*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Lönquist, Bo 2000. Wo ist die “Heimat” des Volkkundlers? *Volkskultur und Moderne. Europäische Ethnologie zur Jahrtausendwende*. Wien: Selbstverlag des Instituts für Europäische Ethnologie, lk 141–148.
- MacDougall, David, 1998. *Transcultural Cinema*. Princeton: Princeton University Press.

- MacDougall, David, 2006. *The Corporeal Image: Film, Ethnography, and the Senses*. Princeton: Princeton University Press.
- Margry, Peter Jan 2008. Secular Pilgrimage: A Contradiction in Terms? Margry, Peter Jan (toim). *Shrines and pilgrimage in the modern world: new itineraries into the sacred*. Amsterdam: Amsterdam University Press, lk 13–48.
- Moffat, Zemirah 2011. Participatory Audio Visual Ethnography: Belief, Use and Assessment. *Diegetic Life Forms II Conference Proceedings* (<http://nass.murdoch.edu.au/issue7/pdf/im7-proceedings-article-04-moffat.pdf> – 11. juuli 2013).
- Peveling, Barbara 2009. Tourismus der Rückkehr als kulturelle Reserve: jüdische Pilger aus Frankreich auf dem Weg nach Djerba und zurück. *Zeitschrift für Ethnologie* 134, lk 171–187.
- Pasqualino, Caterina 2007. Filming Emotion: The Place of Video in Anthropology. *Visual Anthropology Review* 23 (1), lk 84–91 (doi: 10.1525/var.2007.23.1.84).
- Piault, Colette 2006. The Construction and Specificity of Ethnographic Film Project: Researching and Filming. Postma, Metje & Crawford, Peter Ian (toim). *Reflecting Visual Ethnography: Using Camera in Anthropological Research*. Leiden: CNWS Publications & Hojberg: Intervention Press, lk 358–375.
- Pink, Sarah 2007. *Doing Visual Ethnography*. London & Thousand Oaks & New Delhi & Singapore: SAGE.
- Pink, Sarah 2009. *Doing Sensory Ethnography*. London & Thousand Oaks & New Delhi & Singapore: SAGE.
- Sepp, Tiina 2007. *Peregrina päevik*. Loomingu Raamatukogu 1–2. Tallinn: SA Kultuurileht.
- Singh, L. K. 2008. *Indian Cultural Heritage Perspective for Tourism*. Dehli: ISHA Books.
- Svašek, Maruška 2010. On the Move: Emotions and Human Mobility. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 36 (6), lk 865–880 (doi: 10.1080/13691831003643322).
- Turner, Victor 1986. Dewey, Dilthey, and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience. Turner, Victor & Brunner, Edward (toim). *The Anthropology of Experience*. Chicago: University of Illinois Press, lk 34–44.
- Turner, Victor 1991 [1969]. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Turner, Victor & Turner, Edith L. B. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press.

Filmid

Dunlop, Ian 1972. *Towards Baruya Manhood*. Australian Commonwealth Film Unit, 468 min.

Druil, Heini 2001. *Siberi õpetaja*. Allfilm, 52 min.

Korjus, Andres 2005. *Võera maade sees*. Small Stream, 57 min.

Niglas, Liivo 2011. *Puhkus Siberis*. F-Seitse, 30 min.

Summary

To the roots and back. The trips of remigrated Siberian Estonians to their home village

Aivar Jürgenson, Liivo Niglas

Keywords: Estonian diaspora, ethnographic film, pilgrimage, remigration, Siberia

Ethnologists have been studying how people visit their former homelands mainly because of the semantic importance of the notions *home*, *homelessness*, *nostalgia*, *roots* and *identity*.

Over the years, hundreds of people have moved to Estonia from Upper Suetuk, the village that was established by Estonian immigrants in southern Siberia in the 1850s. The former villagers visit Upper Suetuk frequently because the village identity and villagers' solidarity have traditionally been strong in Siberia. The highlights of these visits are celebrations of St. John's Day, on July 6 and 7, when the anniversary of the village is also celebrated.

The aim of this article is to analyse a two-week trip to Upper Suetuk in summer 2010 by a group of people originating from the village. The authors present the trip to the former home village as a pilgrimage and analyse it by applying Victor Turner's model of rite of passage. While collecting data for the research, the authors relied substantially on video camera as a methodological tool, in addition to participant observation and interviewing.

The main focus of the analyses lies on the liminal phase of the trip, when the individuals find themselves withdrawn from normal modes of social action. The authors concentrate on the group's behaviour (*communitas*) in the state of *anti-structure*, as well as on emotional and sensory aspects of this liminal phase of the trip. One of the most important notions here is the *sense of freedom*: many members of the group experienced it during the trip in Siberia, knowing that it cannot be transported back home. The authors show how the codes of language and behaviour keep changing during the trip; what significance the landscapes, buildings, special places and objects have for the people visiting the village after years of absence; how memories and sensory perception contribute to the emotional and embodied experience of the visitors.

The trip to the former home village on St. John's Day is a good indicator of the interaction between the present and former villagers and it can be useful for analysing the identity of both groups. The reason why people go for a pilgrimage – be it the real one or the quasi-pilgrimage as in this case – is to gain blessing, health, harmony and freedom. This paper is an attempt to demonstrate that pilgrimage-like trips can be undertaken also with an aim to go back to the roots or to the place of origin, in order to reinforce one's identity. By visiting the former homeland, „the pilgrims” blend their two separate and somewhat partial identities into a single, coherent one.