

Naiste religioosne agentsus Eestis asuvate vene vanausuliste koguduste näitel

DANILA RYGOVSKIY

Käsitlen naiste kasvavat rolli vene vanausuliste religioossetes praktikates ja kiriku-elu juhtimises. Tähelepanu keskmes on neli Eesti kogudust: pomoorlaste kogudused Kasepää, Suur-Kolkjas ja Varnjas ning fedossejevlaste kogudus Väike-Kolkjas, mis asuvad lähestikku Peipsi järve ääres ehk Tartumaa vanausuliste ridakülade piirkonnas.

Selle uurimuse välitööd tegin aastatel 2020–2021. Selles ajavahemikus suhtlesin vanausuliste koguduste liikmetega ning pühendusin kohalike kommete iseärasusele, tegutsedes vabatahtlikuna Väike-Kolkjas asuvas Peipsimaa Pärimuskeskuses. Mul oli võimalus osaleda vanausuliste lastelaagrites ja kohalikel pidupäevadel. Lisaks lõin tihedad sidemed vanausuliste Tartu kogudusega ning Tallinna koguduse liikmetega. Viimane kogudus oli minu jaoks huvitav, sest alates 1990-ndate algusest kuni 2010-ndateni juhtis seda Varvara Prigoževa, kuid hiljuti leidsid nad mehe, kes nõustus koguduse vaimulikuks saama. 2020. aastal, kui külastasin kogudust Tallinnas, oli see mees juba vaimulikuks välja õpetatud ja pühitseti 2021. aastal.

Viimastel aastatel on ilmunud mitu raamatut eesti vanausuliste folkloori kohta, nt „Isevärki Peipsimaa” („Чудное Причудье”, vt Morozova, Novikov 2007) ja „Valge Lestovka” („Белая Лестовка”, vt Kuvaitseva 2017). Arvestades, et need teosed on koostatud suhteliselt hiljuti ja mõni vestluskaaslane, kes on väljaannetele kaasa aidanud, on juba lahkunud, ei saanud ma oma uurimistöös jätta kasutamata nendes raamatutes esitatud väärtuslikke teadmisi.

Vanausk on konservatiivne religioon, millel on ranged soopõhise tööjaotuse reeglid. Näiteks ei tohi vanausuliste õpetuse järgi naised olla kirikujuhi ega sõnakuulutaja rollis. Ent vanausuliste ajaloos on olnud olukordi, kui naised täitsid meestele pandud kohustusi. Lisaks on vanausuliste hulgas keskmiselt rohkem naisi kui mehi, eelkõige just Eestis, kus tegutseb tänapäeval üksteist vene vanausuliste kogudust: üks Tallinnas, teine Tartus ja ülejäänud üheksa Peipsimaa väikestes linnades ja külades. Eesti vanausulised jagunevad kahte rühma: fedossejevlastel elavad Väike-Kolkja ja Raja külas, ülejäänud üheksa kogudust moodustavad pomoorlased. Kahe rühma erinevus on peamiselt ajalooline. Varem¹ ei tohtinud fedossejevlastel abielluda ning abiellunud usklikud pidid jumalateenistuse ajal seisma niisama palvelas, kuni lapsed,

¹ Baltimaades toimus vene vanausuliste koguduste ümberkujundamine fedossejevlastest pomoorlasteks järk-järgult, alustades ilmselt Grebenštšikovi kogudusest Riias, mis oli tol ajal üks kolmest mõjukamast fedossejevlaste keskusest Moskva ja Peterburi järel (Smirnov 1893: 111). 1820.–1830. aastatel jäi Riia kogudus nimeliselt fedossejevlikuks, kuid hakkas tunnistama abielu nagu pomoorlased (Podmazov 1998: 119). Vastabiellunud paaridel ei olnud endiselt lubatud osaleda jumalateenistustel samadel tingimustel kui vallalistel koguduseliikmetel, kuid koguduse juhid hakkasid abielusid õnnistama ja viima läbi vastavaid rituaale palvelates. Kuidas Eestis

vallalised ja lehestunud palvetasid, löid risti ette ning kummardasid maani. Erinevate vaadete tõttu ei segunenud fedossejevlaste pomoorlastega, kes ei pidanud abielu patuks. Viimasel ajal on olukord muutunud ning nüüd on lubatud traditsiooniliselt fedossejevlaste tavadid järginud Väike-Kolkja palvelas palvetada kõigil perekonna-seisule vaatamata, sest inimesi on liiga vähe; mõlemad kohalikud meessoost kogudusevanemad on ka abiellunud. See tähendab, et praegustesse kogudustesse kuuluvad peamiselt inimesed, kes käivad oma palvelas harjumusest ja põlvnevad tihtipeale koguduse liikmete hulgast. Sellepärast võib väita, et Eesti pomoorlaste ja fedossejevlaste erinevus on vähemalt kõnealustes ridakülades tänapäeval põhiliselt ajalooline.

Praegustes Eesti vanausuliste palvelates torkab silma see, et palvetavad ja teenistusi viivad läbi pigem eakad naised. Kuuel kogudusel üheteistkümnest on vaimulikeks mehed. Tihti on need ainsad koguduse elus aktiivselt osalevad meesterahvad. Väike-Kolkjas veel hiljuti kogudust juhtinud naine ristas lapsi ja luges isegi teenistuse ajal pühakirja. Nüüdseks on see naine surnud ning teenistusi peavad kaks meest, noorem ja vanem, kelle sõnul laste ristimine ja teenistuse ajal pühakirja lugemine on tegelikult naistele keelatud. Varem teenistusi läbi viinud naised pidid tunnistama, et rikkusid reegleid, aga vaatamata sellele oli nende tegevus Väike-Kolkja vanausu säilitamisel kohalike vanausuliste arvates õigustatud ja panus suur.

Selle kõige seoses on siinse uurimuse eesmärk kirjeldada, mille toel ja milistel asjaoludel leiab erinevates tegevustes ellu viidud naiste agentsus väljapääsu vanausuliste konservatiivsest usuväljast. Minu uurimisfookuses on ka see, kuidas eri sümbolised ja sotsiaalsed hõõrumised, mis tulenevad naiste rolli suurenemisest vanausuliste koguduste elus, naiste agentsust ümber kujundavad ja naiste religioos-seid praktikaid mõjutavad.

Varasemad uurimused vanausuliste kohta Eestis

Kuigi Eestis on XVII sajandi lõpust või XVIII sajandi algusest asunud vanausuliste kogukond, oli seda enne riigi iseseisvumist 1918. aastal vaevu uuritud. Nagu kirjandus- ja kultuuriteadlane Galina Ponomarjova (1998: 80) sedastab, mainib mõni kirjanik ja päevikukirjutaja vanausulisi oma tekstides. Kirjanik Nikolai Leskov (1996: 425–438) annab ülevaate hariduse olukorrast vanausuliste seas Tartumaal 1863. aastal. 1920. ja 1930. aastatel hakkas eesti keeleteadlane ja folklorist Paul Ariste (1905–1990) koos üliõpilastega koguma Peipsimaal vene folkloori, sealhulgas kohalikel vanausulistelt (Antropov 2022: 144–146; Ponomarjova 1998: 81–82). Selle tulemusena saadud tohutut kollektsiooni hoitakse Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiivis kogus tähisega „ERA, Vene”. Kuigi selle töö katkestas Teine maailmasõda ja Nõukogude okupatsiooni algus Eestis, jätkus vene kultuuri kajastavate materjalide kogumine siiski 1950. aastate lõpus ning ilmusid uued köited ja monograafiad vene folkloorist (Belousov 1976) ja eestivenelaste murretest (nt Nemtšenko jt 1963; Murnikova 1960). Ühe olulise etnograafilise uurimuse venelaste

kujunes üleminek pomoorlaste õpetusele, ei ole täpselt teada. Väike-Kolkja koguduses lubatakse abiellunutel palvetada alates 2010-ndatest.

kultuurist Peipsimaal tegi Jelizaveta Rihter (1976), pöörates tähelepanu kohalike vanausuliste traditsioonile ja dokumenteerides muutusi majanduslikus hõivatuses, riietuses, rituaalides ja muudes kultuuriaspektides alates XIX sajandi lõpust kuni oma kaasajani. Samuti on vanausulisi uurinud Tartu semiootikakoolkonna teadlased (Belousov 1979, 1980).

Oluline on mainida, et vanausulised ise olid aktiivselt uurimistöösse kaasatud. Nii hakkas üks Läti pomoorlaste juhte, Ivan Zavoloko (1897–1984), koguma Lätis ja Eestis vanausuliste folkloori (eelkõige rahvakunsti ja vaimulikke värsse) ja käsi-kirju, et edendada traditsiooni vanausuliste noorte seas. Kuigi ta vangistati ja saadeti GULAG-i, õnnestus Zavolokol tulla tagasi Läti ja jätkata teadustegevust Puškini majana tuntud Vene Kirjanduse Instituudi alluvuses (Mekšs 1997: 94–96).

Tänapäeva Eesti vanausuliste uurimisel ja mõistmisel on endiselt oluline roll nende pärimuse ja murdekeele kogumisel. Siiski peaaegu puuduvad uuemad üldis-tavad tööd, on käsitletud vaid üksikuid lugusid ja teemasid. See kehtib nii folkloris-tika (nt Kuvaitseva 2017; Morozova, Novikov 2007), dialektoloogia (nt Kudrjajtsev 2009; Külmoja 2007, 2012;² Rovnova, Külmoja 2008; Palikova 2008), kunsti (Paaver 2020) kui ka ajaloo kohta (nt Plaat 2005; Ponomarjova, Šor 2006). Kuigi arheograafilisi ekspeditsioone korraldati Peipsimaal valdavalt 1960.–1980. aastatel, on viimasel ajal avaldatud uurimusi sealse kirjaliku traditsiooni vallas (Agejeva 2008). Nadežda Morozova (2015) on kokku võtnud Eesti vanausuliste kirjaliku traditsiooni ajaloo. Peale selle osalevad eesti vanausulised aktiivselt oma traditsioonide säilitamises ja algatavad nende akadeemilist uurimist. Eriti kehtib see Pavel Varunini kohta, kes on Eesti Vanausuliste Koguduste Liidu esimees (Rovnova, Külmoja 2008: 282–283). Varunin on peamiselt tuntud kunstniku ja puidust ikoonide loojana. Ta on illustreerinud peaaegu kõik olulised teosed vene vanausuliste kohta Eestis ja sageli vastutanud nende väljaandmise eest. Olen ise teinud välitöid Peipsimaal suures osas Varunini eestkostel.

Kuigi eespool nimetatud teosed ei keskendu naiste rollile ega naiste religioosusele Eesti vanausuliste kogudustes, annavad need siiski materjali nende teemade kohta. Samuti on vaja meeles pidada, et enamik informante, eriti uuemates uurimustes, on olnud naised (nt Kuvaitseva 2017; Külmoja 2007, 2012; Rovnova, Külmoja 2008; Palikova 2008). See on tingitud vanausuliste külade rahvastiku soolisest dispropertsioonist. Omamoodi on naiste religioossust seega uuritud vähemalt 30 aastat, kuid sellele ei ole eraldi tähelepanu osutatud.

Uurimused vanausuliste naiste religioosusest

Esimesed trükised naiste rolli kohta vanausuliste traditsioonis ilmusid XIX sajandi teisel poolel. Juristi ja õigusteaduse doktori Nikolai Varadinovi väljaanne vanausuliste kohta käivatest juriidilistest dokumentidest annab ülevaate sellest, kuidas valitsusametnikud selgitasid teisitimõtleamise levikut. Nende aruannete järgi olid

² Irina Külmoja juhhib Tartu Ülikooli uurimisrühma, mis koostab Peipsimaa vanausuliste murdesõnaraamatut ning vanausuliste murde- ja etnograafilise pärimuse andmebaasi.

ametnikud kindlad, et vanausk levis peamiselt naiste seas (Varadinov 1863: 63). Kõige põhjalikumaid teoseid on sel teemal kirjutanud revolutsioonieelne teadlane Pjotr Smirnov (1861–1933). Ta oli veendunud, et naised mängisid otsustavat rolli vanausu levikus ja püsimises. Smirnov (1902: 350) väitis, et lahkusulistevastaste vaa-
dete propageerimiseks peavad vene õigeusu kiriku misjonärid pöörama piisavalt tähelepanu naissoost vanausulistele: „Olles tõeliselt siiras oma uskumustes ja tegudes, soodustab naine siirust teistes. [---] Kuid siirus on eelarvamustevaba ja viib tõe poole püüdlemiseni.” Muu hulgas mainis Smirnov, et naise on alati olnud rohkem kui mehi, nad on usuliste teadmiste poolest kõrgelt haritud, korraldavad teenistusi ja kaitsevad grupi piire. Mingil määral võivad Smirnovi hinnangul vanausu eduka levitamise eest tänada just neid innukaid naisi.

Kuivõrd Smirnov märkis, kuidas vanausk, teadlikult või mitte, kasutas „naisoo loomust” ja „kalduvusi”, ei tohiks olla üllatus, et ta uskus naiste eristaatusesse selles usurühmas. Mõni teadlane läks isegi veelgi kaugemale: ajaloolane Vassili Andrejev nägi vanausus alternatiivse vene demokraatia allikat. Tema jaoks seisid vanausuliste naised „kõrgel” ja see oli see, mis muutis vanausu vene rahva seas edukaks. Andrejev pidas soolist võrdõiguslikkust mitte lihtsalt järjekordseks lääne mõjuks, vaid „slaavi rassi” pärandiks, mida säilitasid vanausulised, kes seisid „slaavi vanade aegade” eest (Andrejev 1870: 251, 257).

Etnograaf ja õigusteadlane Varvara Jassevitš-Borodajevskaja (1861–1920) kaitses vanausulisi, esitades vastuväiteid juurdunud stereotüüpidele selle religiooni võhiklikkusest ja tähtsusetusest. Tema argumentid tuginesid usuvabaduse põhimõtetele. Ta kutsus Aunuse kubermangus asuvaid pomoorlaste Vögi ja Leksa kloostrikogukondi „rahvaülikoolideks” ja väitis, et esmakordselt esitati küsimus naiste võrdsetest õigustest Leksa naiskloostri:

Kuigi ta pidi vabatahtlikult loobuma oma isiklikust elust, võttis naine siin üle rahva valgustaja, innuka toetaja ja vanade tavade eest seisja auväärse koha; siin kehtestas ta oma avalikud ja kodanikuõigused, tegutsedes mitte ainult abistajana, vaid sai sageli iseseisvaks energiliseks avaliku asja juhiks [---] (Jassevitš-Borodajevskaja 1912: 327).

Õigeusu ajaloolane Irina Paert (2003: 8) käsitleb küsimust, kas fedossejevlaste „tsõlibaadi kehtestamine oli sotsiaalse autoriteedi nõude väljendus”. Ta jõuab järeldusele, et fedossejevlased ei loonud konkreetseid vorme naiste religioossuse avaldamiseks. Fedossejevlaste naised jäid oma ühiskonnas alaväärseks ja võisid muutuda vooruslikuks ainult meheliku loomuga vaimsuse omandamise kaudu. Paerti (2003: 137) sõnul „kasutati kategooriat „naine” tähenduses ’nõrk’, ’patune’ ja ’ihar’ ning „mees” tähenduses ’mõistlik’ ja ’ennast kontrolliv”.

Etnoloog Cseperke Tikász (2011) keskendub naiste rollile preestrita vanausuliste kogukondades aastatel 1850–1905. Pean märkima ka olulist väljaannet „Naine vanausuliste seas” („Женщина в старообрядчестве”), mis ilmus 2006. aastal pärast Leksa pomoorlaste naiskloostri 300. aastapäevale pühendatud konverentsi. Kogumik pakub kasulikku ajaloolist ja etnograafilist materjali vanausuliste naiste kohta,

vaadeldes eelkõige vanausuliste naiskloostreid (Žuravel 2006) ja vanausuliste naiste igapäevaelu korraldust Altai (Dowling 2006).

Ajaloolane Valeri Kerov (2011: 170) väidab, et tegelikult olid naised vanausus kõrgetel positsioonidel, oletades, et selline olukord oli võimalik tänu „oma ja kogukonna asjade eest individuaalse vastutamise” eetilisele põhimõttele. See põhimõte õitses võimude poolt tagakiusatud vanausulistele vaenulikus keskkonnas ja apokalüptiliste meeleolude süvenemise tõttu. Selle tulemusena olid auväärased kõik, kes töötasid koguduse hüvanguks, sealhulgas naised. Tuleb tõdeda, et Kerov kirjutab naisjuhtimisest vanausus, arvestamata asjakohaselt etnograafiliste või arhiivimaterjalidega. Antropoloog Jelena Beljakova (2011: 162–164) jõuab järeldusele, et „vanausk on viinud õigeus sisse olulisi muutusi naiste staatuses”: kuna riik kiusas taga teisitimõtlejaid, võitles naiste religioossus riigi vastu. Ta väidab isegi, et riigi võitlus vanausuliste abielukultuuri vastu on õnestanud kogu abielu institutsiooni aluseid ja et „vanausuliste naiste kindlaksjäämine usule Stalini töölaagrites sai eeskujuks paljudele ebaõiglaselt süüdimõistetud naistele” (Beljakova 2011: 172).

Ameerika antropoloog Douglas Rogers (2009) on etnograafiliste materjalide põhjal uurinud, kuidas naised omandavad autoriteeti Ülem-Kamas, pomoorlaste piirkonnas Uuralis, mis on kuulus oma käsikirjaliste koduraamatukogude poolest (vt Pozdejeva 2020). Nõukogude ajal muutus kollektiivse töö osatähtsuse suurenemise ja esile kerkinud eetiliste väljakutsete tõttu vanausuliste koguduste aktiivsete liikmete demograafiline koosseis, nii et alles jäid ainult naissoost osalejad. Rogers nimetab seda protsessi „vanausuliste feminiseerumiseks”. See toimus aga paralleelselt vananemisega: „[---] vaimulikud olid üha sagedamini juba vanema põlvkonna liikmed” (Rogers 2009: 176). Asjaolu, et vanausuliste vaimulikud ei saanud enam olla vahendajad noorema ja vanema põlvkonna vahel, kajastub Rogersi informantide mälestustes, kes meenutavad salajasi öiseid jumalateenistusi, kus nad ei saanud vanuse tõttu osaleda (Rogers 2009: 178–179).

Lisaks riigi survele on vanausuliste naised pidanud täitma nii religioosseid nõudmisi kui ka sotsiaalseid ootusi. Nii määratleb Natalja Litvina mitu sotsiaalset kategooriat naiste jaoks formaalselt abieluvabades³ Ülem-Kama piirkonna vanausuliste kogukondades: naine võib olla *соборная* ('koguduse naine'), *непутевая* ('kergemeelne'), *подруга* ('sõbranna'). Esimene neist on pühendanud oma elu usukogukonnale ja keeldub sellepärast abiellumast.⁴ Teist mõistet võib kasutada kas mitte abielus oleva seksuaalkogemusega või puude tõttu üksi jäänud naise kohta. Abiellunud mehe armuke si kutsutakse sõbrannadeks. (Litvina 2021: 88–92)

Enamik uurijaid rõhutab, et naiste religioossus Venemaal on muutunud XX sajandi jooksul peamiselt tänu meessoost elanikkonna järsule vähenemisele alates 1930. aastatest (Smiljanskaja 2013: 91; Vorontsova 2018: 108). Uurides naisjuhtimist

³ Formaalselt abieluvabadena mõistan kogudusi, mis ajalooliselt järgisid fedossejevlaste doktriini, kuid siis läksid ametlikult või praktiliselt üle abieludele. Tänapäeva fedossejevlastes Eestis kuuluvad kindlasti sellesse tüüpi.

⁴ Tegelikult oli Ülem-Kama varem abieluvabade fedossejevlaste piirkond, kuni see võttis hiljuti omaks pomoorlaste põhimõtte ja praktikad. Siiski on abieluvaba taust tõsiselt mõjutanud sotsiaalseid norme selles piirkonnas (vt Hristoforova 2013).

fedossejevlaste ja filippovlaste⁵ kogudustes Lõuna-Vjatkas ja Kubanis, toob Jelena Vorontsova välja pensionisüsteemi arendamise tähtsuse XX sajandil, mis hõlbustas naiste tõusu vanausuliste religioossete asjatundjatena (Vorontsova 2018: 108). See ei kehtinud ainult vanausuliste hulgas, vaid ka mõnes teises usukoguduses, näiteks Uljanovski oblastis asuvas Potma külas, kus „naised jätkavad jumalateenistuste läbi viimist [---] oma kodudes”, nagu töid välja Laura Olson ja Svetlana Adonjeva (2012: 294).

Nagu etnograafilised materjalid näitavad, on vanausuliste kogudused meeste puudumisega erinevalt toime tulnud. Karjala vanausuliste naiste seas⁶ asendasid meessoost vanemaid *knižnitsa*d (vn *книжница*) – naised, kes oskavad lugeda kirikulaavi keelt ja kellel on tugev vaimulik autoriteet (Fishman 2003: 259–286). Ülem-Kamas oli kombeks lugeda *прощение* ('andestus'), paludes vaimulikult enne jumalateenistuse algust andestust. Meeste puudumisel hakkasid kohalikud naised seda palvet lugema meessoost pühakute ikoonide ees (Smiljanskaja 2013: 96–97). Üleminek naiste praktikale nendes kogudustes on langenud kokku raamatuteadmiste folkloriseerumisega. Seetõttu ei ole Ülem-Kama naissoost vaimulikud enam kindlad, kui tugev peaks olema patukahetsus, samuti ei toetu nad kirjalikele tekstidele, vaid suulistele apokrüüfidele (Smiljanskaja 2013: 98–109). Üldiselt on pomoorlaste usurühm viimasel ajal teinud rohkem jõupingutusi oma naiste võimestamiseks. Nagu Tatjana Dronova (2006: 11) märgib, võttis Peterburi Vana Õigeusu Kiriku⁷ nõukogu 2006. aastal ametlikult kasutusele termini *staritsa* (vn *старуца* 'vanaeit') vaimulikkude kogukonda juhtiva naise kohta. Sellegipoolest ei ole neil lubatud kedagi pihile võtta ega viirukit suitsutada ilma oma vaimuliku isa õnnistuseta.

Meetod ja põhimõisted

Kuna siinne uurimus keskendub küsimusele, kuidas on üles ehitatud vanausuliste kommetest tingitud agentsus, iseäranis vanausuliste naiste agentsus, rajaneb analüüs antropoloog Saba Mahmoodi (2012) välise vagaduse (ingl *external piety*) kontseptsioonil. Mahmoodi järgi ei tähista juuste katmine islamis naiste agentsuse puudumist: naiste jaoks on märksa tähtsam järgida religioosset eeskirju kui nõuda vabadust selle sõna läänelikus tähenduses (Mahmood 2012: 1–25). Vanausk on keskendunud usu nn välistele ja esemelistele aspektidele. Näiteks on rohkeid reegleid järgivate vanausuliste jaoks tähtis see, milliseid rõivaid nad kannavad, kuidas teenistuse ajal õigesti sõrmi ristata, millal ja kuidas kummardada. Ent see ei tähenda, et usu vaimseid aspekte peetakse vanausuliste kommetes ebaoluliseks, vaid rõhutab hoopis sügavaid seoseid sisemise usu ja selle välise väljenduse vahel.

⁵ Filippovlased (nagu ka fedossejevlasted) olid preestrite ja abielu eitajate vanausuliste haru rühm (vn *козласие*), kuid eraldusid viimastest, kui nood hakkasid tsaari eest palvetama (Vurgaft, Ušakov 1996: 295–296). Praegu on filippovlased peaaegu hääbunud.

⁶ Tegemist on karjala ja vene keelt kõnelevate etniliste karjalaste rühmaga.

⁷ Pomoorlaste ametlik nimetus Venemaal.

Mahmood väidab, et agentsust tuleks vaadelda ajalooliste ja kultuuriliste asjaolude kaudu:

Kui suutlikkus mõjutada muutusi maailmas ja iseendas on ajalooliselt ja kultuuriliselt spetsiifiline [---], siis ei saa agentsuse tähendust ja mõtet ette kindlaks määrata [---]. Säärase pilguga vaadates võib see, mis progressivistlikust vaatepunktist võib tunduda kahetsusväärse passiivsuse ja kuulekuse juhtumina, olla tegelikult agentsuse vorm – kuid selline vorm, mida saab mõista ainult nende alistumise diskursuste ja struktuuride kaudu, mis loovad selle jõustamise tingimused. (Mahmood 2012: 14–15)

Sellest perspektiivist tuleks naiste osalemist vanausuliste religioossetes praktikates vaadelda kultuuriliselt ja ajalooliselt tingitud agentsuse ilminguna. Seda arvesse võttes olen oma analüüsi lisanud *soolise lepingu* mõiste, mis võimaldab käsitleda konkreetseid sotsiaalseid, poliitilisi ja kultuurilisi protsesse seoses vanausuliste kogudustega. Soolise lepingu mõiste kirjeldab soolise jaotuse väljakujunenud põhimõtteid töö ja sotsiaalse reprodutseerimise valdkondades ning eeldab, et ühiskond loob väljaütle mata ootusi meestele ja naistele (vt Hirdman 1991; Pateman 1997).

Lisaks sellele, et agentsuse raamistab diskursus, väidan, et agentsuse üle arutletakse kohaliku traditsiooni raames ja eelkõige tuleks käsitleda seda arutelu. Seda võib võrrelda Adrienne Richi ideedega asukoha poliitikast. Oma essees kirjutab Rich (1989) naise kehast, mis on allutatud erinevatele hierarhilistele struktuuridele ja mis saab neis erineva staatuse sõltuvalt ajast ja kohast, kus see keha viibib. Siin näen ristumiskohta Mahmoodi ideega alistumist soodustavate diskursuste ja struktuuride kohta (Mahmood 2012: 14–15). Teisisõnu, naiste agentsus ei väljendu mitte üldiselt, vaid vastuseisus või koostoimes konkreetsete asjaolude, hierarhiate, poliitikate ja diskursustega.

Seda arvesse võttes on vaja tunnustada sotsiaalsetes rühmades loodud agentsuse kontseptsioone. Vanausus asub inimeste agentsus hinge päästmise teel esikohale. Näiteks pomoorlased propageerisid positiivset agentsust, kaitstes aktiivselt ideed, et armulaua hävitas Antikristus. Ühes brošüüris väljendab pomoorlasest vaimulik Vlassov arvamust, et see on juhtunud seetõttu, et tõeline õigeusu preesterlus lakkas olemast. Aktsepteeritud Nikoni ketserluse,⁸ muutus vene vaimulikkond antikristliku keha osaks ning tempel kaotas oma pühakoja staatuse, sest „ingel, kes valvab iga kirikut, tõmbub sellest tagasi jumalavallatuse ees”. Sellepärast ei ole püha armulaua sakrament midagi muud kui „teatrietenduse vaatus”. (Vlassov *s.a.*: 22–23)

Siiski jäi lahtiseks hinge päästmise küsimus ilma nähtava armulaua sakramendita. Ja see tugevdab isiklikku agentsust: „Seepärast see ei ole armulaud, millel on vägi inimest päästa, mis hoiab teda kõrvale kuritegudest – see sõltub eelkõige kristlasest endast, kes on määratletud harjumuste, heade tegude järgi, mitte armulauale võtmise kriteeriumi järgi” (Vlassov *s.a.*: 31). Sama autor väidab edasi, et tema põhjendusi võib kinnitada Juudas Iskarioti näitel, kes võttis armulauda otse Kristuse käest, kuid

⁸ Nikon oli Moskva ja kogu Venemaa patriarh aastatel 1652–1666 ja viis läbi mitu kirikureformi, mis põhjustasid kirikulõhe ja vanausuliste vastandumise ametlikule kirikule. Vanausulised peavad siiaamaani Vene Õigeusu Kirikut ketserlikuks.

reetis ta sellegipoolest. Teisest küljest rõõvel, kes ei võtnud kunagi sakramenti, pääses taevasse. See tähendab, et innukas soov sakramendi järele asendab sakramenti ennast. Nii võivad preestrita vanausulised armulauda vastu võtta vaimselt (Vlassov s.a.: 34–35). Seega seisneb kehtiv tee lunastuseni õigeusu elutsükli täitmisel, nagu vanausulised seda mõistavad.

Soolistatud keha agentsusest kõneldes kaldusid vanausulised mõtlejad eelistama meeste agentsust⁹ naiste omale. Kuigi fedossejevlaste usurühma rajaja Feodossi Vasiljev (1611–1711) väitis, et ristimise sakrament muudab mehed ja naised võrdseks, käsitasid fedossejevlastel mehelikkust kristliku käitumise eeskujuna: „Vanausuliste märtrite Morozova, Urussova ja Danilova elulood rõhutavad „naise nõrkuse ületanud” naiste kangelaslikkust ja mehelikkust” (Paert 2003: 110–112). Fedossejevlaste jutlustajad pidid tavalised sotsiaalsed rollid ümber kujundama ning esitama abielu ja perekonda „kurbust täis” olevana. Nagu Irina Paert näitab, kõnelesid jutlustajad meestele ja naistele eraldi, viidates enamasti igapäevaelu muredele. Nii tsiteerib ta ühte vanausulise autori Sergei Gnussini (1756–1839) kirjutist:

Kui laps ilmub maailma ja kui ta hakkab nutma, siis järgnevad uued mured tema terve ja kasvatuse pärast. Vanemad on alati mures: naine mureseb oma mehe ja laste pärast. Mida rohkem laienevad [perekonna] harud, seda rohkem muret toob abielu talle kaasa. (Paert 2003: 120–121)

Teatud määral kõlavad Gnussini sõnad nagu feministlik abielukriitika. Siiski panevad vanausulised autorid selle kristlikku konteksti, rakendades seda neitsikkuse vooruse suhtes, mis Paerti (2003: 121–124) sõnul oli viis kohaldada õpetust naistele, lähtudes fedossejevlaste suhtumisest abiellu.

Seda arvesse võttes mõistan naiste religioosset agentsust kui „võimet tegutseda otsustusvõimega [ingl *discernment*] – see tähendab võimega valida tegutsemisviisi ja mõista oma tegevuse tagajärge vastavalt oma aja kultuurinormidele” (Patton 2012: 369). Siiski ei sea ma kahtluse alla oma vestluskaaslaste agentsust ega püüa öelda, et vanausulistel on rohkem või vähem agentsust kui kellelgi teisel. Selle asemel keskendun usueluks nimetatava keerulise protsessi osaliste hoiakutele, pöörates erilist tähelepanu vanausuliste naiste suhtumisele omaenda agentsusse.

Naisvaimulike tegelik religioosne staatus

Vanausuliste kogukondi juhivad vaimulikud ehk nastavnikud, naiste puhul kasutatakse sõna „nastavnitsa” (vn *наставник, наставница*). Lisaks nimetatakse Eestis nii mees- kui ka naisvaimulikke batkadeks (vn *батъка*, sünonüümid *батя, батюшка* 'isa'), hoolimata sellest, et seda terminit kasutatakse naiste puhul grammatiliselt valesti. Vanausu suurt naisvaimulike arvu on uurijad mõnikord käsitletud tõendina, et vanausuliste naistel on rohkem privileege ja õigusi kui teistes usukogukondades

⁹ Mõistagi ei kirjutanud vanausulised agentsusest, vaid selle ilmingutest, näiteks omistades meestele ja naistele erinevaid omadusi.

(Kerov 2011). Siiski on selline mulje ebatäpne, sest nastavnitsaid ei saa võrrelda naiste preesterlusega mõnes protestantlikus kirikus.

Oluline on meeles pidada, et palvelaid juhtivate naiste positsioon erineb suuresti meeste omast. Nad täidavad tihti palvelates meestega sarnast rolli, kuid neil pole täiel määral samu õigusi. Vanausuliste naisvaimulikke peetakse ametlikult kohusetäitjateks, mis tähendab ühtlasi, et nad ei tohi lapsi ristida ega kedagi pihile võtta. Kohusetäitjad võivad olla ka mehed, aga seda vaid ajutiselt ja juhul, kui neil ei ole piisavalt kogemusi ja nad peavad veel ametit õppima (nagu 2020. aastal Tallinna koguduses).

Enamasti piirdub naisvaimuliku tegevus ühe kogudusega. See tähendab, et nastavnitsa viib läbi tseremooniaid ainult oma kohalikus koguduses ega peaks tavaliselt minema kuhugi mujale. Hiljuti pidi mõni nastavnik sõitma läbi Peipsimaa, et võtta inimesi pihile. Vähesed mehed pidid kord aastas tegema ringreisi, et külastada igat Peipsimaa kogudust. Kuna neil meestel oli vähe aega, palusid nad kõigil koguduse naistel ja meestel tulla kokku kokkulepitud päeval:

Meil [Varnjas – *D. R.*] on kogu rannikul ainult üks mees, ainult üks batka. Ja tal on terviseprobleeme, ta ei saa kõigi juurde tulla [---]. Enne seda olid mehed ja naised lahutatud [pihil käimiseks – *D. R.*]. Nüüd tulevad kõik koos, ta ei saa lihtsalt hakka, ta ei saa [võtta pihile igaihte eraldi – *D. R.*]. (Kuvaitseva 2017: 47–48)

Õigeusu ja vastavalt ka vanausu pihil käimise rituaali korraldus on selline, et vaimulik loetleb nimekirja järgi patud, samal ajal kui patukahetseja peab tunnistama, kas ta on süüdi või mitte. Pattude ülestunnistus peaks olema intiimne ja individuaalne sakrament, kuid Eestis tegid seda kõik rühmas koos. Meeste ja naiste eraldamine ei olnud mõistlik, kuna lõppeks ei olnud kogudustes kuigi palju mehi. Seega on soolise tasakaalu puudumine põhjustanud rituaali muutuse, kuid siiski ei ole Eesti pomoorlased lubanud naistel teiste ega oma koguduse liikmeid pihile võtta.

Moderniseerumise tagajärjed Varnja ja Väike-Kolkja vanausuliste kogudustes

Praegune demograafiline olukord Peipsimaa vanausuliste seas, kus kogudusi esindavad valdavalt eakad naised, on tingitud kahesugusest moderniseerumisest: nõukogudeaegsest ja tänapäevasest. Nõukogudeaegne moderniseerumine oli seotud ideoloogilise survega religioonile, ent samal ajal võimaldas nõukogude majandussüsteem inimestel minna õppima (ja sundis neid seda tegema), et koolitada neid spetsialistideks ja suunata mujale tööle. Nõukogude ajale järgnenud majanduslik kitsikus pani Peipsimaa elanikke otsima tööd välismaal või Eesti linnades ja jääma pikaks ajaks eemale oma esivanemate küladest. Need hiljutised rändemustrid on muutnud kogukonna tähendust: st hoolimata mitteosalemisest kohalikus elus ja usulise praktika puudumisest tunnevad Peipsimaa küladest hiljuti lahkunud tõelist kuulumist kogudusse perekondlike sidemete ja nostalgiatunde kaudu.

Seda tüüpi kuuluvus pole Eesti vanausulistele täiesti uus, kuna enamik praegusi kogudusi on säilinud omamoodi nostalgiatunde toel: inimesed kolisid pensionipõlves tagasi oma sünniküladesse ja avastasid uuesti mitte ainult maalähedase elu, vaid ka oma lapsepõlve usu. Kui nad tagasi tulid, olid küla palvelad ikka veel tegevuses, nendes käisid vanemaealised koguduseliikmed. Selles mõttes oli vanemate ja praeguste koguduste vahel vähemalt mingi üleminekuperiood, kuni tagasituli kohandasid oma harjumusi, hakates palvelaid regulaarselt külastama, ja mõistsid lõpuks, et nemad on ainsad inimesed, kes suudavad traditsiooni säilitada.

Uurides, kuidas moderniseerumine mõjutab sooliste lepingute ja usuliste kogukondade toimimist, tuleks mõista ka töörännet. Kuigi nõukogude ajal muutusid selle mustrid, jäi tööranne oluliseks teguriks Peipsimaa koguduste dünaamikas. Paljud minu informandid mäletavad, kuidas nad pidid nooremana mujale kolima. Tavaliselt siirdusid nad teistesse Eesti linnadesse, mis võimaldas neil säilitada sidemeid päritolukogukonnaga.

Nõukogudeaegseid migratsioonimustreid iseloomustab praeguse Varnja palvela nastavnitsa Zoja Kutkina lugu. Ta elas Varnja külas kuni 6. klassini, kui kolis hariduse saamiseks Tartusse, kus elas lähisugulaste juures. Pärast keskkooli ja ülikooli lõpetamist suunati ta meditsiinitöötajaks Setomaale Petseri lähedale. Pärast abiellumist kolis Zoja koos abikaasaga Kirde-Eesti kaevanduslinna Kiviõlisse. 1979. aastal naasisid nad Tartusse, kuna tema äi haigestus tõsiselt ja vajab erihooldust. Zoja meenutab, et töötas Tartus 10 või 12 aastat, naastes Varnjasse pensionipõlves pärast ema halvatuks jäämist. See oli aeg, mil ta hakkas uuesti osalema Varnja palvela teenistustel.

Saabunud peamiselt perekondlikel põhjustel Varnjasse 1991. või 1992. aastal, jätkas Zoja kirikus käimist lihtsa koguduseliikmena. Tema meenutuste järgi oli teenistusel keskmiselt umbes 20 osalejat ning seda juhtisid nastavnik Vassili Remets ja tema naissoost abistaja. Varnja nastavnik oli sageli haige ning teenistusi tuli ära jätta, kuna keegi teine kogudusest ei saanud teda asendada. Lõpuks kutsus ta mõne inimese, sealhulgas Zoja, liituma kooriga, koguduse lauljate rühmaga, kelle roll jumala-teenistuse läbiviimisel on oluline.

Zoja jaoks osutus koori liikmeks saamine oluliseks sammuks tema teenistuses nastavnitsana. Koori liikmed mitte ainult ei laula psalme, vaid loevad ka liturgilisi tekste. Neilt eeldatakse teenistuskorra tundmist, et nad saaksid valida õiged liturgilised raamatud ja leida vajaliku tekstiosa. See on lisaks võimele esitada vanausulistele kirikutele iseloomulikku laulustiili *znamennõi raspev'i*.¹⁰ Seetõttu tõestas Zoja oma asjatundlikkust liturgiliste tekstidega tegelemisel ja omandas vajalikud teadmised, suheldes kogenud ja austatud koguduse juhiga. Lõpuks võttis Zoja üle koguduse juhtimise pärast Vassili Remetsi surma 2005. aastal. Praegu on Varnja kogudus oluliselt kahanenud, isegi võrreldes 1990. aastatega. On ainult käputäis palvelas käijaid, sealhulgas koori liikmed ja Zoja ise.

¹⁰ *Znamennõi raspev'i*ks (знаменный распев) nimetati Venemaal kõrgstiilset laululaadi, mille noodistust võiks võrrelda gregoriaani koraali omaga. Selle nimetus tuleb sõnast *знамя*, mis kirikuslaavi keeles tähendab märki (Prommik 2015). Vanausulised peavad *znamennõi raspev'i* enda traditsiooniks.

Zoja mõtleb oma teenistusest vajaduse kontekstis. Ta oli teenistuja palvelas koos Vassili Remetsiga. Pärast Vassili surma oli oluline leida inimene, kes tema tööd jätkaks, kuid vanemad ja kogenumad koguduseliikmed keeldusid. Zoja ei tahtnud palvelat sulgeda, kuigi seal käis väga vähe inimesi. Lõpuks, nagu ta mäletab, pidi ta nastavniku kohustused endale võtma, kuid ei saanud selleks mingit õnnistust üheltki teiselt juhilt ega pea ennest „tõeliseks” nastavnikuks:

Ma ütlen vahel nii: isehakanu [---]. See oleks lihtsalt, kui me oleksime ukсед sulgenud, oleks see [palvela – D. R.] siinamaani suletud seisnud. Muud võimalust polnud [---] ja mina vastutan, et kirik töötaks, kuid ma ei nimeta ennest nastavnikuks. (Varnja, 2021)

Huvitav on märkida, et ühes koguduse aktiivsete meesliikmete kadumisega muutus Varnjas ka vana 1903. aastal ehitatud palvela ruumiline korraldus. Harilikult on Eestis vanausuliste palvelad jagatud seinaga füüsiliselt kaheks: parempoolne osa peaks olema meeste oma ja vasakpoolne naistele. Sein on säilinud enamikus palvelates, kuid Varnjas see eemaldati. Ilmselt ei olnud seina eemaldamise põhjused otseselt seotud koguduse soolise pöördega, vaid pigem praktilised (palvela oli aastaid remondis). Siiski tegi mu vestluskaaslane märkuse seina kohta ülemineku kontekstis. Seda võib võrrelda Jelena Smiljanskaja (2013: 98–99) kirjeldatud Ülem-Kama pomoorlaste kogudustega, kus naised alustasid vastupidiselt varasematele kommenteeritud altarisse astumist ja ikoonidele lähenemist vasakult, „naiste” poolelt.

Mainitud sein jagab ainult kesket ruumi, mis on mõeldud palvetamiseks. Kui inimene siseneb, näeb ta ikonostaasi ja mõlemal küljel kahe koori tiivaga (kliiros) altariesist (platvorm ikonostaasi ees). Õigeusu kirikutes oleks ikonostaasi taga tavaliselt altar, kuid kuna pomoorlased ja fedossejevlaste kuuluvad preestriteta usurühmadesse, ei ehitata nende palvelatesse altarit. Ikoonid asuvad ka teistel ruumi seintel ja spetsiaalsetel alustel. Jagav sein algab keskse ruumi sissepääsust ja kulgeb keskpaigani. Kesket ruumi osa kasutatakse rituaalsetel eesmärkidel: jumalateenistuse nõutaval osal kogunevad sinna koori liikmed ja lugejad laulmiseks või siis loeb nastavnik seal ette evangeeliumi või muid tekste. Ruumi keskel asub puuküttega ahi. Enne kesket ruumi on tavaliselt saal mõne täiendava ruumiga, et koguduseliikmed ei satuks otse kesksesse ruumi, vaid neil oleks ruumi riiete vahetamiseks ja oma asjade jätmiseks, enne kui nad sisenevad pühakotta ikoonide juurde.

Väike-Kolkja koguduses näeme vastupidist soolist pööret: naisjuhtimine on vahetunud meeste omaga. Väike-Kolkja kogudus seisis silmitsi sobivate meessoost juhikandidaatide puudumisega tõenäoliselt varem kui enamik pomoorlasi. Aga umbes 2010. aastal alustasid teenimist kaks meest ning minu informandid meenutavad vähemalt kolme naise nime, kes seda ülesannet enne neid täitsid.

Erinevalt teiste Eesti vanausuliste koguduste praktikast talitasid Väike-Kolkja naised lisaks teenistuste juhtimisele ka olulisi rituaale, nagu laste ristimine ja patukahetsus. Pikka aega järgisid need naised fedossejevlaste seadust, mis keelas abiellunud inimestel jumalateenistusel avalikult palvetada ja kirikukooris laulda. Nad ise järgisid seda reeglit rangelt, mis tähendas, et ükski neist pärast abiellumist seda ei

teinud. Üks praegustest meesjuhtidest peab seda nende vooruseks. Siiski said need naised aru, et kui keelud poleks leevenenud, oleks kogudus lakanud olemast:

Kakskümmend üks aastat tagasi suri mu ema ja mu süda valutab nii palju ja ma olin nii innukas kirikus palvetama, aga see oli keelatud, vanemad naised vaatasid meid põlastusega. Siis Varvara Sergejevna, tänu talle [---] „Tädi Varvara, ma tahaksin nii väga palvetada!” Ja ta ütleb: „Noh, palveta, kui soovid.” Ja teine [naine – D. R.] pöördus ringi: „Kui keegi tahab palvetada, võib ta palvetada.” Kõik vanemad naised seda ei aktsepteerinud, aga nad mõistsid, et me tahame palvetada. Kui sa palvetad, on lihtsam vastu pidada ja see soojendab su südant, ja meil oli luba. (Väike-Kolkja 2021, naine)

Üleminek meeste juhtimisele viidi ellu koos pomoorlaste religioosse keskuse mõju kasvuga Peterburi ajaloolises linnaosas Rõbatskojes. Aastaid korraldas Rõbatskoje kogudus kirikulaagreid Venemaalt ja teistest riikidest pärit ühisusulistele, kes kogunesid mitmeks päevaks, et õppida kirikuslaavi teksti lugemist, *znamennõi* laulu, jumalateenistuse korda ning muid praktilisi ja teoreetilisi asju, mis on vajalikud koguduste religioosse elu korraldamiseks. Kirikulaagrid kaasasid lisaks praegustele koguduste juhtidele ja kandidaatidele tavalisi liikmeid, nii naisi kui ka mehi. Tundub, et programm saavutas oma eesmärgid: enamik minu vestluskaaslasi osales laagrites ja õppis palju korraldatud tundidest. Nad tunnistasid, et neil oleks raske teenistusi jätkata, kui nad ei oleks Rõbatskoje kursustel väljaõpet saanud.

Samal ajal viitab see, et praegust traditsiooni on oluliselt mõjutanud teised pomoorlaste keskused, nagu Rõbatskoje Peterburis. Ühtlasi ilmneb, et pomoorlased aktsepteerivad fedossejevliku taustaga Väike-Kolkja kogudust – tõenäoliselt järgnes see abiellumise piirangute tühistamisele. Pikaajaline tava on külastada kättesaadavaid teenistusi hoolimata sellest, kes neid peab (üks minu vestluskaaslasi, Anna Galaganova, osales Tartus elades sealsetel teenistustel). Nagu mu Väike-Kolkja vestluskaaslased teatasid, tunnistas viimane naisnastavnik Varvara, et neil ei olnud ilmselt õigust talitada ristimist ega pihile võtmist.¹¹

Pühade tekstide ettelugemise keel

Kirikuteenistuse ajal loetakse pidulikult ette erilise tähtsusega tekste, nagu evangeeliumi ja epistlit, mis on kaks olulisemat jumalateenistusraamatut nii õigeusklikele kui ka vanausulistele. Liturgiline evangeelium jaguneb peatükkideks, salmideks ja pühakirjalõikudeks (vn *зачала* 'terviklikud numereeritud osad'). Epistel (vn „Апостол”) koosneb osast Uue Testamendi tekstidest (apostlite teod ja apostlite kirjad), mis on samuti märgistatud pühakirjalõikudega, ning sisaldab ka Uue Testamendi lugemiste aastaringset liturgilist ajakava. Patriarh Nikoni kirikureform algas

¹¹ Olga Fishman (2003: 280) sedastab, et kui Karjala fedossejevlaste naised pidid üksteist õnnistama nastavniku kohustuste üleandmiseks, kasutasid nad vormelit „õnnista mind, isa”, ehkki nad tundsid end süüdi, et tungisid meeste valdusesse.

jumalateenistusraamatute toimetamisega, mida vanausulised ei aktsepteerinud, mistõttu pidid nad oma raamatud vanal kujul säilitama ja hoolikalt käsitsi ümber kirjutama. Seega on vanausuliste kommetes jumalateenistusraamatud ja nende kasutamine väga tähtsad.

Vastavalt määratud korrare peaks teenistuse ajal lugema evangeeliumi kindlat osa. Sama reegel kehtib epistli kohta. Siiski on Eestis vanausulistel naistel keelatud neid raamatuid ette lugeda või isegi puudutada. See tekitab suure probleemi kogudustele, kus ei ole mehi, kes suudaksid neid tekste ette lugeda. Mõned naised väidavad, et pole kunagi evangeeliumi avanud, kuigi nad liigutavad seda palvelas koristades:

Põhimõtteliselt ei tohtinud me isegi evangeeliumi puudutada, meil pole seda vaja, kui koristame, peame selle lihtsalt ühest kohast teise viima, kuid lugemine, ei, ma pole kunagi seda avanud (Suur-Kolkja 2021, naine).

Ainult Väike-Kolkjas „julgesid” naised, nagu selle koguduse noorem meesvaimulik intervjuus ütles, ise epistlit ette lugeda (Väike-Kolkja 2021, mees). Siiski palvetasid nad „17 kummardust” evangeeliumi lugemise asemel ja alanduse märkiks. 17 kummardust tähendab 17 lühikest „Jeesuse palvet”, mis koosneb vaid ühest reast („Issand halasta”) ja sellele järgneb maani kummardus (sellepärast nimetatakse seda palvet kummarduseks). See komme oli mitmes Eesti koguduses tavaline. Näiteks Suur-Kolkja vanausulised palvetasid samuti „17 kummardust”, kui teenistust juhtis naine nimega Jevdokia. Praegu on sellel kogudusel meesnastavnik, kes loeb evangeeliumi ise ette. Teistes kohtades asendasid naised selle „Mina usun” palvega:

Noh, sellepärast, et naistel pole lubatud evangeeliumi ette lugeda ja mingis kohas nad lihtsalt palvetavad „Issand, halasta mulle”, mingis „Ma usun”, ja me loeme alati „Ma usun” ette. Kui meil oli batjuška, oli meil evangeelium, meie batjuška oli hea nii evangeeliumi kui ka epistli ettelugemisel, et tema ettelugemine oli selge. (Varnja 2021, naine)

Sellise asendamise mõte oli paluda jumalalt kollektiivset andestust evangeeliumi ette lugemata jätmise pärast. Vestlustest vanausulistega jumalateenistusest olen järeldanud, et tegelikult on üks olulisemaid hetki õigeusu liturgias see, kui evangeeliumi ette loetakse. On vajalik „kuulda lugemist” sellest raamatust, kuna seda peetakse hinge „kasulikuks”. Siiski meenutab mõni minu vestluskaaslane, et asendustava praktikat Peterburi pomoorlaste keskus ei toetanud:

Kui meil polnud batjuškaid, palvetasime mitte 40, vaid 17 kummardust selle [evangeeliumi ettelugemise – *D. R.*] asemel. Peterburis õppisime, et pole vaja neid palvetada, see ei tule kellelegi kasuks. (Väike-Kolkja 2021, naine)

Tänu folklorist Marina Kuvaitsevale, kes salvestas Väike-Kolkja naisvaimuliku Varvara mõtteid, on võimalik tsiteerida tema arvamust teiste raamatute kohta, mille puudutamine naistele on keelatud:

Kui batjuška võttis [pihile – *D. R.*] varem, küsis ta kõiki patte. Kuid mina loen neid ette. Ma ütlesin, et loen ainult „Erakla patutunnistust” ette, aga ma ei loe seda suurt, mis on mõeldud batjuškale, kus küsitakse, mis on teie patt, ja vastatakse. Kõigile siis ma kasutasin „Erakla patutunnistust”, sest olen naine, aga ma ei võta „Talitusraamatut”. Ja nad ütlevad: „No, pole tähtis, me tuleme ikka.” Sel korral oli mul korraga 45 inimest [---]. (Kuvaitseva 2017: 43)

Varvara viitas „Talitusraamatule”, mis on preestri juhend, kuidas rituaale läbi viia. See on levinud Eesti pomoorlaste seas ja sellele omistatakse sageli kõrge püha staatus. Näiteks on mulle öeldud, et ainult pühitsetud inimene ehk nastavnik tohib „Talitusraamatut” avada, kuna selleks on vaja olla vaimselt valmis. Väike-Kolkja naisvaimulik otsustas, et ta ei rikuks reeglit, kuigi tal ei olnud lubatud inimesi pihile võtta. Eeldan, et ta otsustas reeglit painutada, asendades raamatu, et teha rituaali naissoost juhile sobivamaks ja seega mitte vaidlustada oma tegevusega olemasolevaid ideoloogiaid ja hierarhiaid. Selles mõttes tundus Varvarale „Erakla patutunnistus” turvalisem.

Sarnaselt annab Kuvaitseva tsitaadi intervjuust Mustvee naisega, kes arvab, et naistel pole lubatud kasutada viirukipanni nende alaväärtusliku loomuse tõttu:

Meil pole palvelas batjat. Ei mingeid batjasid! Ja nüüd on see suur patt, mul pole lubatud viirukipanniga suitsutada, aga siin pole kedagi, kes seda teeks, ma suitsutan viirukipanniga. Ma süütan ikoonilampe, küünlaid. Viirukipanni võib puudutada ainult batja või vallaline lesknaine. Naisele ei lubata seda isegi olenemata sellest, kes ta on, sest usutakse, et naine on mehest mustem. Eeva ahvatles Aadamat – naine on suurem patustaja kui mees. Kuid kuna meil pole nüüd batjat, siis üks naine teenib nüüd batjana. (Kuvaitseva 2017: 55)

Pihi kuulamise praktikad

Pihi kuulamine on üks olulisemaid kombeid vanausus, sest see määratleb kuulumist kogukonda. Eesti pomoorlased ütlevad selle protseduuri kohta *сдавать грехи* ('patte ära andma'). On mitu puhku, millal vanausulised seda sakramenti läbi viivad. Esiteks kajastub see rituaalse kalendri tsükliks, kuna koguduseliikmed peaksid käima pihil üks kuni neli korda aastas, tavaliselt nelja õigeusu paastu ajal. Teiseks kaasneb see koguduse liikmeks saamisega. Kui vanausuline, nagu Eestis on tavaks, ei osale religioosses elus aktiivselt enne teatud vanust ning ühineb kogudusega pärast pensionile jäämist, on temal vaja enne teiste usukaaslastega koos palvetamist patud ära anda. Lõpuks on oluline pihtida enne surma, kuna see mõjutab matmisrituaale. Vanausuliste suhtumine mälestusteenistusse järgib idakristlikke vaateid, kus surnud isiku nime mainimine teatud kuupäevadel kollektiivsetes palvetes on tema hingele äärmiselt oluline. See on märk õigest surmast, pärast mida läheb hing taevasse ja seega saab teda mälestada. Muudel juhtudel rikub avalik palve jumalikke reegleid. Pihil käimine muutub individuaalseks vastutuseks. Eesti pomoorlaste hulgas

peetakse oluliseks pihil käimist vähemalt üks kord kolme aasta jooksul, et kogukonna nimel võiks inimese eest palvetada.

On üsna tähtis, kes kelle pihtimist kuulab. Tavaliselt peetakse pihti sakramendiks, mida võib läbi viia ainult mees, naised võivad vastu võtta ainult naisi. Muidugi rikutakse seda reeglit, kui muud võimalust pole. Kui naine peab pihtimist kuulama, kasutab ta muud määruste kogumit kui mehed, niinimetatud „Erakla patutunnistust” (Kuvaitseva 2017: 34–35). Mehed omakorda kasutavad ilmikute pihtimismäärust. On üllatav, et naissoost nastavnikud järgivad seda nõudlikku määrust, mis on mõeldud munkadele või nunnadele, ja see on tõenäoliselt kuidagi seotud naiste puhtuse ideega. Siiski pole pomoorlased ainuke vanausuliste rühm, kes nii teeb (Pokrovski 2008: 233). „Erakla patutunnistust” kasutatakse ka individuaalseks pihtimiseks, kui vaimulikku pole üldse saadaval.

„Erakla patutunnistuse” kasutamine Väike-Kolkjas pole juhuslik, kuna sellel on sügav taust vene õigeusu traditsioonis. Aleksandr Almazov (1894: 122–114) väidab, et „Erakla patutunnistuse” määrustik tekkis XV sajandil enne kirikulõhet vene õigeusus ja oli munkadele, vaimulikele ja ilmikutele tavaline viis põhjalikumaks ettevalmistuseks pihi eel. Kui „Erakla patutunnistus” kõrvale jäeti, jäi see Almazovi (1894: 115) sõnul alles ainult vanausuliste praktikas, kus see muutus „tavalise pihtimise asendamiseks eritingimustes preestri puudumisel”. Ilmselt lahendati Väike-Kolkjas sobiva mehe puudumine vanausuliste traditsioonile omaste meetmetega.

Kokkuvõte

Eesti vanausuliste kogukonnas mängivad naised religioosete traditsioonide säilitamisel suurt rolli. Naiste agentsus ei seisne selles, et nad omandaksid rohkem usu- lisi teadmisi või saavutaksid kogukonnas kõrgema staatuse. Vastupidi, Peipsimaa vanausulised naised ilmutavad seda, mida võib nimetada enesealanduseks, sest traditsiooniliste meeste rollide ülevõtmisega tunnevad nad, et rikuvad kehtestatud reegleid. Seda vaatamata sellele, et neid ajendab soov säilitada oma kogudus.

Vanausk on iseenesest täis piiranguid: vanausulised otsivad pidevalt „algset kristlust”, mille on rikkunud ja hävitanud sellised ketserid nagu Nikon, kuid mis ometi säilib viimaste allesjäänud usklike seas. Vanausulised püüavad pidevalt kohaneda muutuvate aegade ja kohtadega, et leida viimaseid võimalikke viise oma usku praktiseerida. Aleksandr Belousov (1979) on seda nimetanud „erandite kultuuriks”.

Nagu olen püüdnud käesolevas artiklis näidata, kujundavad religioosse kogukonna demograafilist olukorda välised majanduslikud, poliitilised ja sotsiaalsed tegurid, mis ei sõltu kaugeltki alati koguduste liikmetest. Vaevalt et neil on võimalus mõelda oma traditsioonist laiemas perspektiivis, kui nad peavad tegema isiklikke valikuid õpingute, karjääri ja muude asjade osas. Seetõttu ongi tagasispöördumine oma kogudusse selle uurimuse tarbeks intervjuueeritud naiste religioosse agentsuse oluline väljendus. Seda on üsna raske jäädvustada tavaliste antropoloogiliste meetoditega lihtsalt seetõttu, et vanausuliste kogukonnaga taasühineta kaua aega tagasi.

Naised, kes olid võimelised juhtima kogudusi tänu oma teadmistele usutraditsioonist ja teenimisuskustele, pidid aga veelgi enam seisma silmitsi vajadusega teha oma usutraditsioonis kompromisse, mis aitaksid neil leida väljapääsu keerulistest olukordadest. Märkimisväärne on, et vanausuliste „erandite kultuur” ei tähenda olulistest usureeglitest loobumist, vaid eeldab hoopis sobivate lahenduste otsimist, mis oleksid rituaali „semantika” seisukohalt vastuvõetavad. Seega kui evangeeliumi ettelugemine on naistele keelatud, valivad nastavnitsad selle asemel ettelugemiseks teisi palveid. Sellistes erandina kujunenud praktikates avaldub vanausuliste naiste agentsus.

Samuti tuleks teha märkus nastavnitsate vanuse kohta. Suhtlesin eakate naistega, kes moodustavad Peipsimaal usukoguduste aktiivse tuumiku. Noorte naiste autoriteet avalduks teisiti ja seda tajutaksegi hoopis teisiti: nad on seotud perekonna, tööga, nad võivad tunda sidet traditsiooniga, kuid nad ei pea end „päris” vanausulisteks. Traditsioonilistes ühiskondades omandavad vanemad naised sageli meestele lähedase autoriteedi, mistõttu just nemad on vanausuliste koguduste eesotsas.

Artikli valmimist on toetanud teadus- ja arendusprojekt SHVUS23368 „Venemaa ja Hiina mõju Kesk-Aasias: Euroopa väljavaated, murekohad ja tasakaaluotsingud”.

VESTLUSKAASLASED

Suur-Kolkja 2021, naine, snd 1949

Väike-Kolkja 2021, mees, snd 1979, nastavnik

Väike-Kolkja 2021, naine, snd 1957

Varnja 2021, naine, 70-ndates eluaastates nastavnitsa

KIRJANDUS

Agejeva 2008 = Елена Агеева, Книжность старообрядческого Причудья. – Русские старообрядцы. Язык, культура, история. Сборник статей к XIV Международному съезду славистов. Отв. ред. Леонид Касаткин. Москва: Языки славянских культур, с. 251–267.

Almazov 1894 = Александр Алмазов, Тайная исповедь в православной восточной церкви. Опыт внешней истории. Т. 2. Специальные уставы, отдельные молитвословия и церковно-гражданские постановления, относящиеся к исповеди. Одесса: Типо-литография Штаба Одесского Военного Округа.

Andrejev 1870 = Василий Андреев, Раскол и его значение в народной русской истории. Исторический очерк. Петербург: Типография М. Хана.

Antropov 2022 = Николай Антропов, Собиратели русского фольклора и их дневники: архив Эстонского литературного музея. – Sator: Studies in Folk Belief, Mythology and Customs, nr 23, lk 144–172. <https://doi.org/10.7592/Sator.2022.23.05>

Beljakova 2011 = Елена Белякова, Женщина в старообрядчестве. – Е. Белякова, Надежда Белякова, Елена Емченко, Женщина в православии: церковное право и российская практика. Москва: Кучково поле, с. 135–173.

- Belousov 1976** = Фольклор русского населения Прибалтики. Сост. Александр Белоусов. Москва: Наука.
- Belousov 1979** = Александр Белоусов, Из заметок о старообрядческой культуре: „Великое понятие нужды” – Вторичные моделирующие системы: сборник статей. Отв. ред. Юрий Лотман. Тарту: Тартуский государственный университет, с. 68–73.
- Belousov 1980** = Александр Белоусов, Литературное наследие Древней Руси в народной словесности русских старожилов Прибалтики. Диссертация кандидата филологических наук. Тарту: Тартуский государственный университет.
- Dowling 2006** = Констанс Доулинг, Повседневная жизнь женщин в старообрядческих селах Алтая на пороге перемен. – Женщина в старообрядчестве: материалы международной научно-практической конференции, посвященной 300-летию основания Лексинской старообрядческой общины. Ред. Александр Пашков, Александр Пигин, Ирина Ружинская. Петрозаводск: Издательство Петрозаводского государственного университета, с. 91–96.
- Dronova 2006** = Татьяна Дронова, Действующие староверческие общины в Республике Коми (последняя четверть XX–XXI вв.). – Староверие на Северо-Востоке европейской части России. Сборник статей. Ред. Т. Дронова. Сыктывкар: Коми научный центр Уральского отделения РАН, с. 9–21.
- Fishman 2003** = Ольга Фишман, Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. Москва: Индрик.
- Hirdman, Yvonne 1991**. The gender system. – Moving On: New Perspectives on the Women's Movement. Toim Tayo Andreassen, Y. Hirdman. Aarhus: Aarhus University Press, lk 187–207.
- Hristoforova 2013** = Ольга Христофорова, „Худенька рубашка, да и то переменка”: жены и „подруги” в жизни верхокамских мужчин в XX в. – Визуальное и вербальное в народной культуре. Тезисы и материалы международной школы-конференции. Сост. Александра Архипова, Сергей Неклюдов, Дмитрий Николаев. Москва: Российский государственный гуманитарный университет, с. 322–323.
- Jasveitš-Borodajevskaja 1912** = Варвара Ясевич-Бородаевская, Борьба за веру: Историко-бытовые очерки и обзор законодательства по старообрядчеству и сектантству в его последовательном развитии с приложением статей закона и высочайших указов. Санкт-Петербург: Государственная типография.
- Kerov 2011** = Валерий Керов, „В старообрядчестве женщина получила преимущества”: гендерный статус женщины в староверии и его факторы. – Частное и общественное: гендерный аспект. Материалы Четвертой международной научной конференции Российской ассоциации исследователей женской истории и Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, 20–22 октября 2011 года, Ярославль. Вып. 1. Отв. ред. Наталья Пушкарева. Москва: Институт этнологии и антропологии РАН, с. 168–173.
- Kudrjvtsev 2009** = Юрий Кудрявцев, Актуальные вопросы диалектной этимологии (на материале говоров староверов Причудья). – Активные процессы в русском языке диаспоры и метрополии. (Humaniora: lingua russica. Труды по русской и славянской филологии. Лингвистика XII.) Ред. Ю. Кудрявцев, Ирина Кюльмоя. Тарту: Издательство Тартуского университета, с. 103–115.

- Kuvaitseva 2017** = Марина Кувайцева, Белая Лестовка. Похоронно-поминальный обряд старOVERОВ Эстонии. Тарту: Общество культуры и развития старOVERОВ Эстонии.
- Külmoja 2007** = Ирина Кюльмоя, „Нету такого сплочения и мира, как раньше люди жили”. Об особенностях говора жительницы деревни Малые Кольки (рассказ старOVERКИ). – Очерки по истории и культуре старOVERОВ Эстонии. Т. II. (Huma-niõra: lingua russica. Труды по русской и славянской филологии. Лингвистика X.) Отв. ред. И. Кюльмоя. Тарту: Издательство Тартуского университета, с. 227–272.
- Külmoja 2012** = Ирина Кюльмоя, „Хорошо я жизнь прожил очень, спасибо Богу”. (Об особенностях говора одного жителя острова Пийриссаар.) – Очерки по истории и культуре старOVERОВ Эстонии. Т. III. (Acta Slavica Estonica I. Труды по русской и славянской филологии. Лингвистика XV.) Отв. ред. И. П. Кюльмоя. Тарту: Издательство Тартуского университета, с. 241–267.
- Leskov 1996** = Николай Лесков, Полное собрание сочинения в тридцати томах. Т. 3. Сочинения 1862–1864. Москва: Терра.
- Litvina 2021** = Наталья Литвина, Женщины без мужчин: судьбы старообрядок Верхокамья в середине XX века, христианство и компромисс. – *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, № 2, с. 82–93.
<https://doi.org/10.28995/2658-4158-2021-2-82-93>
- Mahmood, Saba 2012**. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton–Oxford: Princeton University Press.
- Mekšs, Ēduard 1997**. И. Н. Заволоко – подвижник старообрядчества в Латвии. – *Revue des études slaves*, kd 69, nr 1–2, lk 89–99.
- Morozova, Nadežda 2015**. Eesti vanausuliste kirjalik pärand. Tlk Marju Kõivupuu, Kristi Saarlo, Igor Tõnurist. Tartu: TAOS.
- Morozova, Novikov 2007** = Надежда Морозова, Юрий Новиков, Чудное Причудье. Фольклор старOVERОВ Эстонии. Тарту: общество культуры и развития старOVERОВ Эстонии, Huma.
- Murnikova 1960** = Татьяна Мурникова, Русские говоры в Эстонии. – Ученые записки Латвийского государственного университета им. Петра Стучки, Т. 36, вып. 6, с. 44–52.
- Nemtšenko jt 1963** = Василий Немченко, Александра Саница, Татьяна Мурникова, Материалы для словаря русских старожильческих говоров Прибалтики. Рига: Латвийский государственный университет.
- Olson, Laura J.; Adonyeva, Svetlana 2012**. *The Worlds of Russian Village Women: Tradition, Transgression, Compromise*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Paaver, Mari-Liis 2020**. Ikoonimaalija Rajalt – Pimen Sofronov. Иконописец из Рая: Пимен Софронов. Vilnius: Petro ofsetas.
- Paert, Irina 2003**. *Old Believers, Religious Dissent and Gender in Russia, 1760–1850*. Manchester–New York: Manchester University Press.
- Palikova 2008** = Оксана Паликова, Словарь говора старOVERОВ Эстонии. Книга для учащихся. Тарту: Общество культуры и развития старOVERОВ Эстонии.
- Pateman, Carole 1997**. *The Sexual Contract*. Cambridge–Oxford: Polity Press.
- Patton, Laurie L. 2012**. The enjoyment of cows: Self-consciousness and ritual action in the early Indian Gṛhya Sūtras. – *History of Religions*, kd 51, nr 4, lk 364–381.
<https://doi.org/10.1086/664723>

- Plaat, Jaanus 2005.** The identity and demographic situation of Russian Old Believers in Estonia. (With regard to the period of the 18th to the early 21st century.) – The Russian Speaking Minorities in Estonia and Latvia. (Pro Ethnologia 19.) Toim Terje Anepaio, Olaf Mertelsmann, J. Plaat. Tartu: Estonian National Museum, lk 7–31.
- Podmazov 1998** = Арнольд Подмазов, Ранняя Федосеевщина в Прибалтике и её судьбы. – Старообрядчество: история, культура, современность. Ред. Ольга Ершова. Москва, с. 117–119.
- Pokrovski 2008** = Николай Покровский, Чин исповедания сибирских бегунов-странников XX в. – Общественное сознание и литература России: источники и исследования. (Археография и источниковедение Сибири 27.) Ред. Н. Покровский, Елена Ромодановская, Любовь Титова. Новосибирск: Издательство Сибирского отделения Российской академии наук, с. 233–283.
- Ponomarjova 1998** = Галина Пономарева, История изучения Причудья. – Радуга, № 2, с. 80–82.
- Ponomarjova, Galina; Šor, Tatjana 2006.** Eesti vanausulised. Väike kirikulooteatmik. Староверы Эстонии: краткий исторический справочник. The Old Believers of Estonia: A Brief Historical Survey. Tartu–Tallinn: Eesti Vanausuliste Kultuuri- ja Arendusühing, Huma.
- Pozdejeva 2020** = Ирина Поздеева, Триста лет и тридцать три года. Результаты комплексного археографического исследования Верхокамья. К 400-летию со дня рождения протопопа Аввакума. – Старообрядчество в истории и культуре России: проблемы изучения. Отв. ред. Виктор Захаров. Москва: Институт Российской истории РАН, с. 273–299.
- Prommik, Anne 2015.** Ortodoksi hääl – side taeva ja maa vahel. – Sirp 30. I, lk 10–11.
- Rich, Adrienne 1989.** Blood, Bread, and Poetry: Selected Prose, 1979–1985. New York: Norton.
- Rihter 1976** = Елизавета Рихтер, Русское население западного Причудья. Очерки истории, материальной и духовной культуры. Таллин: Валгус.
- Rogers, Douglas 2009.** The Old Faith and the Russian Land: A Historical Ethnography of Ethics in the Urals. Ithaca–London: Cornell University Press.
- Rovnova, Külmoja 2008** = Ольга Ровнова, Ирина Кюльмоя, Говоры староверов в современной Эстонии. – Русские старообрядцы. Язык, культура, история. Сборник статей к XIV Международному съезду славистов. Отв. ред. Леонид Касаткин. Москва: Языки славянских культур, с. 280–299.
- Smiljanskaja 2013** = Елена Смилянская, Женское служение в старообрядческой общине конца XX века (из наблюдений полевого археографа). – Женщина в религиозной общине: Запад-Восток. (Одиссей. Человек в истории 24.) Сост. Юлия Арнаутова. Москва: Наука, с. 90–114.
- Smirnov 1893** = Петр Смирнов, История русского раскола старообрядства. Рязань: Типография В. О. Тарасова.
- Smirnov 1902** = Петр Смирнов, Значение женщины в истории русского старообрядческого раскола. – Христианское чтение, № 3, с. 326–350.
- Žuravel 2006** = Ольга Журавель, Женские образы в современной агиографии староверов-часовенных (на материале Урало-Сибирского патерика). – Женщина в старообрядчестве: материалы международной научно-практической конференции,

посвященной 300-летию основания Лексинской старообрядческой обители. Ред. Александр Пашков, Александр Пигин, Ирина Ружинская. Петрозаводск: Издательство Петрозаводского государственного университета, с. 138–144.

Tikász 2011 = Чеперке Оршойа Тикас, Женщина в беспоповском старообрядчестве в России в 1850–1905 гг по материалам Санкт-Петербургской, Новгородской, Вологодской и Олонецкой губерний. Saarbrücken: LAP Lambert Academic Publishing.

Varadinov 1863 = Николай Варадинов, История Министерства внутренних дел. Восьмая дополнительная книга. История распоряжений по расколу. Санкт-Петербург: Типография Второго Отделения Собственной Е. И. В. Канцелярии.

Vlassov s.a. = М. Власов, Почему нет святого причащения у старообрядцев-беспоповцев. Рига: Певческое старообрядческое общество Латвии.

Vorontsova 2018 = Елена Воронцова, «Женское пение – змеиное шипение»: к вопросу о месте женщины в современных беспоповских общинах. – Религиоведческие исследования, т. 17, № 1, с. 91–109. <https://doi.org/10.23761/rrs2018-17.91-109>

Vurgaft, Ušakov 1996 = Сергей Вургафт, Илья Ушаков, Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. Москва: Церковь.

Danila Rygovskiy (sünd 1988), PhD, Tartu Ülikooli kultuuriteaduste instituudi teadur (Ülikooli 16, 51003 Tartu); TYPA trüki- ja paberikunstikeskuse peavarahoidja (Kastani 48f, 50410, Tartu), danila.rygovskiy@ut.ee

Women's religious agency on the example of Russian Old Believer communities in Estonia

Keywords: women's religiosity, gendered practices, gender contract, culture of exceptions, women priests in Russian Old Belief

This article explores ways in which women navigate their agency within the conservative religious context of Russian Old Belief. Specifically, it examines four closely situated congregations in Kasepää, Suur-Kolkja, Varnja (Pomortsy), and Väike-Kolkja (Fedoseevtsy) in Peipsimaa, based on fieldwork conducted between 2020 and 2021.

In the Old Belief tradition, women are barred from leadership roles or preaching; however, they often assume duties traditionally reserved for men. Furthermore, Old Believer communities in Estonia, which tend to have a higher proportion of women than men, rely heavily on women to uphold religious practices. Women's agency within Old Believer communities does not primarily involve gaining more religious knowledge or higher status.

The demographic composition of a religious community is shaped by external economic, political, and social factors. Women, who often lead congregations due

to their familiarity with religious tradition and service capabilities, face additional challenges in navigating their religious practices, such as restrictions on reading the Gospel at services or baptizing children.

Importantly, the Old Believers' "culture of exceptions" does not entail flouting essential religious rules; rather, it seeks solutions that are consistent with ritual semantics and acceptable within their religious framework.

Danila Rygovskiy (b. 1988), PhD, University of Tartu, Institute of Cultural Research, Researcher (Ülikooli 16, 51003 Tartu); Head of Collections, TYPA Printing and Paper Art Centre (Kastani 48f, 50410, Tartu), danila.rygovskiy@ut.ee