

Ristiretked ja rituaalsed praktikad

Katse laiendada Liivi- ja Eestimaa ristsõdade tõlgendusruumi

Linda Kaljundi

Ristsõdade tõlgendamine on viimasel ajal märkimisväärselt muutunud. Esiteks on laienenud mõiste ise: nn. pluralistlik definitioon hõlmab ristsõdadena muidki kui Püha-le Maale toimunud retki. See on muutnud ka Liivi- ja Eestimaa ristsõdade staatust: praeguseks on saanud loomulikuks käsitleda neid ristsõdade osana, nagu näeme neid ka üha sagedamini kaasatuna üldistesse aruteludesse ristsõjalükkumise kohta.¹

Samavõrd oluliseks võib pidada tendentsi analüüsida ristsõdu religioosse liikumisena. Traditsioonilises, maailmasõdadest ja koloniaalvalduste lagunemisest mõjutatud 20. sajandi historiograafias asetati rõhku retkede poliitilisele, sõjanduslikule ja majanduslikule ajaloole, samuti peeti osalejate peamotiiviks soovi omandada rikkusi ja maavaldusi. Viimasele seisukohale on aga esitatud tõsiseltvõetavaid vastuväiteid, osutades, et ristiretkel osalemine oli pigem kulukas kui kasu toov ettevõtmine, mis oli jõukohane mitte noorematele poegadele ja õnneotsijatele, vaid heal järjel ülemkihile.² Nüüdseks ongi pendel liikumas

vastupidises suunas – määravaks on hakatud pidama religioosseid motiive ja soovi pälvida indulgents, nagu ka ristiretkel osalemise sotsiaalset prestiiži. See lähenemine ei ole mõistagi probleemivaba, vaid kätkeb endas ohtu ristiretki idealiseerida – mille mälestus on veel tänapäevalgi poliitiline. Samas ei pea ristsõdade analüüsimine religiooni kontekstis tähendama nende automaatset deideologiseerimist. Mitmete mõjukate uurijate (Jean Leclercq, Giles Constable, H. E. J. Cowdrey, Jonathan Riley-Smith jt.) panuseks võibki pidada liikumise asetamist läänekristlikus religiooskes kultuuris aset leidnud arengute taustale. 11.–12. sajandi reformiliikumine ei avaldanud mõju mitte ainult institutsioonidele, vaid ka individuaalsele religioossusele: kutsudes üles näitama usulist pühendumust, mis rajanes Kristuse, apostlite elu ja algkiriku ideaalide järgimisele, ja pakkudes uusi väljundeid, muu hulgas ka ristsõdade ja sõjaliste ordude näol.³ 12. sajandil kirjeldatakse ristsõdu paljuski keele abil, mis oli omasem vaimulike ordude liikmete kui sõjamehe kutsumusele.⁴

¹ Hea ülevaate ristsõja uurimise arengutest pakub G. Constable. *The Historiography of the Crusades.* – A. E. Laiou, R. P. Mottahedeh (eds.). *The Crusades From the Perspective of Byzantium and the Muslim World.* Dumbarton Oaks, Washington DC, 2001, lk. 1–22. Läänemere ristsõdade käsitlemises toimunud muutuste kohta vt. ka L. Kaljundi. *Püha sõja otsinguil: ristsõdade uemast historiograafiast Euroopas ja Läänemere maades.* – Ajalooline Ajakiri 2007, nr. 2, lk. 193–223.

² Just see väide kujunes uut ristsõdade tõlgendust propageerinud autoritele alguses üheks olulisemaks argumentiks. Vt. J. Riley-Smith. *The First Crusade and the Idea of Crusading.* Athlone, London, 1986.

³ G. Constable. *The Reformation of the Twelfth Century.* Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

⁴ Äsjase hea ülevaate teema senise uurimise ja analüüsiperspektiivide kohta pakub W. J. Purkis. *Crusading Spirituality in the Holy Land and Iberia, c.1095 – c.1187.* The Boydell Press, Woodbridge, 2008.

Ristisõdijate kujutisi
Läänemere-ruumist. Kristuse
sõdalased Gotlandi Källunge
kiriku peaportaalil.
Repro



Kahtlemata ei oma mõne uue tõlgenduse ülevõtmine väärtust iseeneses, küll aga võib see juhatada teed juba tuntud nähtuste varjujäänud tahkude juurde. Käesolevas artiklis huvitab mind üks ülaltoodust lähtuv perspektiiv – ristisõja kui mitte ainult religioosse fenomeni, vaid kui rituaalse praktika areng ja selle kohaldamine rajamaadele. Järgnevalt visandangi esmalt mõned üldisemad tähelepanekud selle kohta, kas ja kuidas võiks seda lähenemist ristisõdade uurimisel katsetada ning miks võiks ka Läänemere retkede vaagimine pakkuda huvi liikumise seisukohalt tervikuna. Seejärel aga keskendun küsimusele, kuivõrd võiks suurema tähelepanu pööramine sümboolsetele aktidele avardada Liivi- ja Eestimaa ristisõdade tõlgendusruumi.

Sissejuhatavalt väärrib märkimist seegi, et ka Eestis on ristiretki traditsiooniliselt käsitletud sõjanduslikust, poliitilisest ja administratiivsest perspektiivist. Mitmed uuemad käsitlused ristimisest, sümbooltist, maastiku kristianiseerimisest ja Liivimaa kuvandi loomisest aga viitavad just sümboolse sfääri

rollile misjoni ja vallutuse käigus, ehkki seda on suure loo kõrval marginaalseks peetud.⁵ Laiemalt aga võiksid osutada sellelegi, et puhtalt n.-ö. faktilist kihistust polegi võimalik keskaegses ajalookirjutuses „imepärasest vahelugemistest” irrutada – viimane avaldab määravat mõju sündmuste valdavalt analoogilisele esitusele tervikuna. Kõrvalepõikena võib pidada omamoodi kõnekaks sedagi, et nii mõndagi teaduses marginaaliasse tõrjutust on omandanud kultuurimälus prominentse rolli (nt. ristimise mahapesemine). Sümboolsete aktide ümber keerlevad rändmotiivid köidavad fantaasiat ja turgutavad ajaloolist eneseteadvust, see aga võiks kannustada tundma huvi ka nende konteksti vastu.

Ristisõdade antropoloogia?

Antropoloogilise tõlgenduse läbimurd teistes valdkondadesse on olnud edukas. Viimasel aastakümnel on humanitaarteadustes hakatud žestidele, rituaalidele, etendustele jne. pöö-

⁵ Vt. nt. Ü. Valk. The Significance of Baptism in Estonian Folk Belief. – *Folklore* 1997, nr. 5, lk. 9–38; I. Leimus. Mõõgavendade pitsner – märk Saksa-Taani salasõjast? – *Tuna* 2002, nr. 1, lk. 20–26; T. Kala. Ristimine paganate ja kristlaste pilgu läbi. – *Tuna* 2006, nr. 3, lk. 8–26; C. S. Jensen. The *Chronicon Livoniae* and the Concept of Frontiers in the Process of Christianisation. – A. V. Murray (ed.). *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*. Ashgate, Aldershot, etc., 2009 [ilmumas].

rama tähelepanu koguni sel määral, et praeguseks on põhjust kõnelda performatiivsest pöördest.⁶ Ajaloolasedki on asunud tõlgendama sümboolset käitumist kultuuri tähendusloome osana ning huvi etenduste ja rituaalide vastu kujundab üha enam ka medievistika nägu. Seda on ühelt poolt voolinud ajalooline antropoloogia oma huviga „žestide loogika” ja nende rolli vastu sotsiaalses kommunikatsioonis.⁷ Teise mõjuka suunana võib viidata uurimustele, mis käsitlevad rituaalide rolli keskaja poliitilises kultuuris.⁸ Ristisõdade puhul on antropoloogilist lähenemist siiani kasutatud väga vähe – mida võib pidada isegi paradoksaalseks, sest nähtus ise peaks seda igati soosima. Samuti võimaldaks tähelepanu pööramine sellele, millise vormi ristisõdimine sümboolse praktikana võttis – või vähemalt oodati, kujutleti ja esitati võtvat –, heita ilmselt valgust mitmetele teistele selle fenomeniga seotud probleemidele. Milliseid praktikaid vajati, et ristisõda saaks oma tähenduse luua ja kehtestada? Milliste sümboolsete vormide ja käitumiste kaudu väljendus ja saavutas veenvuse liikumise ideestik?

Siin tõstatub muidugi küsimus, kas performatiivseid praktikaid on ülepea võimalik uurida tekstide (või nt. ka visuaalkultuuri) vahendusel. Piigimurdmine „reaalse” ja representatsiooni vahekorra üle on medievistikas olnud viimasel ajal esil kahe tuntud ajaloolase, Gerd Althoffi ja Philippe Buci vaidlustes. Althoff on rohkelt uurinud sümboolse käitumise ja rituaalide rolli võimümängudes.

„Keskaegne avalik suhtlus oli rituaalne ja demonstriatiivne,” väidab ta.⁹ Buc aga küsib kiuslikult, kas pole mitte kogu meie ligipääs kesk-aegsetele rituaalidele lootusetult takerdunud erinevatesse „vahenduskanalitesse” – mistõttu meil on küll võimalik teada, et rituaalid olid näiteks olulised läbirääkimise vahendid, kuid mitte seda, kuidas need rituaalid tegelikult aset leidsid.¹⁰ See ei pruugiks siiski olla esimene ja olulisim küsimus, mida allikate uurimisel küsida: teksti ja tegelikkuse vahekorra nukra vaagimise asemel oleks viljakam keskenduda representatsioonide ajaloolisusele, nendele ideedele, mida keskaegsed tekstid sümboolse käitumise kohta väljendavad, ja tekstide ning ühiskonna vastasmõjule.

Aga mõistagi tasub mees pidada Hayden White'i klassikalist tõdemust, et narratiiv loob mulje sündmuste illusoorsest koherentsusest, annab neile struktuuri ja laeb nad tähendustega.¹¹ Nagu on rõhutanud antropoloog Clifford Geertz, ei leia me üheski kogukonnas käitumisakte valitsevaid üks-üheseid algoritme – ükski kultuur ei moodusta teoreetilist tervikut (või siis on tervik(lik) ainult teoreetiliselt).¹² Märksa ühtsem võib aga olla kultuuri poolt loodud tekstiline diskursus ning see kehtib iseäranis keskaegse ajalookirjutuse puhul, mida valitsevad piibellikud jm. eeskujud ja märkimisväärselt terviklik intertekstuaalne ruum.

Tulles tagasi ristisõdade juurde, tuleb esmalt märkida, et sõjas sisaldub alati rituaali elemente – erinevate vägivaldsete võimuakti-

⁶ Ülevaateks vt. P. Burke. *Performing History: The Importance of Occasions*. – *Rethinking History* 9:1, 2005, lk. 35–52; ka L. Kaljundi. *Performatiivne pööre*. – *Keel ja Kirjandus* 2008, nr. 8–9, lk. 628–640.

⁷ Suundamäärava teosena võib nimetada J. C. Schmitt. *La Raison des gestes dans l'Occident medieval*. Gallimard, Paris, 1990.

⁸ Väid kõige olulisematena võib nimetada G. Althoff. *Die Macht der Rituale: Symbolik und Herrschaft im Mittelalter*. Primus, Darmstadt, 2003; G. Althoff. *Spielregeln der Politik im Mittelalter: Kommunikation in Frieden und Fehde*. Primus, Darmstadt, 1997; K. J. Leyser. *Communications and Power in Medieval Europe*. 2. kd. Hambledon, London, 1994; G. Koziol. *Begging Pardon and Favor: Ritual and Political Order in Early Medieval France*. Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1992.

⁹ G. Althoff. *The Variability of Rituals in the Middle Ages*. – G. Althoff, J. Fried, P. J. Geary (eds.). *Medieval Concepts of the Past: Ritual, Memory, Historiography*. Cambridge University Press, Cambridge, etc., lk. 71–88.

¹⁰ P. Buc. *The Dangers of Ritual: Between Early Modern Texts and Scientific Theory*. Princeton University Press, Princeton, N. J., 2001.

¹¹ H. White. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Johns Hopkins University Press, Baltimore, London, 1987, eriti lk. 2–25.

¹² Vt. eriti C. Geertz. *The Interpretation of Cultures*. Harper, New York, 1973.

de (ka repressioonide, hukkamiste jne.) ümber koondubki oluline osa ajaloolaste huvist performatiivsuse vastu. Ristisõdu võiks siin pidada esinduslikuks näiteks. Juba sõjakäigu alustamiseks on vaja mitmeid rituaalseid praktikaid, selle jutlustamist ja väljakuulutamist vaimulike autoriteetide poolt. Enamgi veel, sidudes omavahel sõjategevuse ja patukahetsuse, aetas ristisõda osalejad erilisse olukorda, väljapoole argielu. Eriseisusesse asetamise praktikad arenesid ja muutusid koos liikumise enesega, kuid valdavalt markeerib neid ühte või teist tüüpi indulgentsi ja legaalse kaitse lubamine, tseremoniaalne vande andmine ja risti võtmine (seda peegeldab ka ristisõdijate kohta käibinud nimetus *crucesignati*). Sellega kaasnes risti kinnitamine rõivastele, ent samuti üritati ristisõdijate välimusele kehtestada mitmeid teisigi norme.

Pole sugugi vähetähtis, et ristisõjad arenesid välja juba olemasolevatest rituaalsetest muustritest – just selles võibki näha ühte liikumise edu panti, ehk nagu on hiljuti väitnud Christopher Tyerman: „ristisõja kui institutsiooni areng sõltus selle tuttavlikkusest, mitte uudsusest”.¹³ Eelkõige avaldas ristisõja kujunemisele mõju palverännu traditsioon, millega liikumise ideoloogiad ja praktikad – töotuse andmine, privileegid, indulgents jm. – tihedalt kokku sulasid. Ristisõdijatele (keda sageli nimetatakse *peregrini* ehk „palverändurid”) jagati sarnaseid vaimulikke ja ilmalikke privileege nagu palveränduritele; samuti on sarnane neid kirjeldav sõnavara, nagu ka märgistus – rist võeti vastu kui palverännu märk ning selle võtmise rituaal arenes välja palverändurite teeasumise tseremooniast.¹⁴ Vormilise eeskuju kõrval oli samavõrd oluline palverändlust kandva ideestiku mõju – Kristuse imiteerimise (*imitatio Christi*) ja apostelliku elu (*vita apostolica*) eeskujude järgimine: vabatahtlik eksiiil ja enese oh-

tudesse asetamine Jumala nimel, Kristuse maise elu ja algkiriku väärtuste järgimine. Mudeliks, mille alusel kaasaegsed ristiretki mõistsid ja mõtestasid, jäi Jeruusalempalveränd. Ideaalis kujutas see osaleja jaoks palverännutsükli läbimist, rituaalse patukahetsuse teekonda lunastuse ja rõõmuni: selle jooksul näitab ristisõdija üles valmidust pühendumuseks ja patukahetsuseks, kogeb kannatusi ja ohte, teadvustab kahetsuse ja hirmu Jumala ees, aga jõuab ka igatsuseni Jumala järele ja saavutab tema armu. Lisaks kujutas ristiretk endast osalejate jaoks religiooselt intensiivset aega (sh. sageli iganädalane patude pihtimine, armulaud). Ent ka sõjalised ettevõtmised ümbritseti rohkete rituaalidega, muu hulgas rõhutasid sõja rituaalset iseloomu enne ja pärast lahingut läbi viidud liturgiad.

Kogetud ja kujutletud maailm kohtuvad ristiretkedel ka arusaamas mineviku sündmuste taasetendamisest. Püha mineviku imiteerimine tagas autoriteedi mitte ainult palverännule (Kristuse ja apostlite tegude järgimine), vaid ka sõjategevusele – seda esitatakse iisraellaste sõdade kordamisena. Esileküündivaimalt elustub mineviku sündmuste mälestus ajalookirjutuses, milles kasutatakse ohtralt Piibli, pühakulugude jm. tsitaate ja eeskujusid. Siiski ei teostu kaasaja sidumine minevikuga üksnes kirjalikus traditsioonis, vaid ka teistes meediumites – nt. liturgias, visuaalkultuuris ja ehitistes. Järk-järgult muutuvad lisaks Piibli ja kristliku ajaloo tegelastele imiteerimisvääreks ka varasemate, eelkõige Esimese ristisõja kangelased. Viimaste mälestus elustub tugevalt juba Teisele ristisõjale kutsuvas bullas *Quantum praedecessores* (1146). Järk-järgult rajavad ristisõjad niisiis omaenese mälukihistusi. Mis veelgi olulisem – ja tulen selle teema juurde hiljem tagasi – need kihistused näikse avaldavat tõhusat mõju mitte ainult inimestele ja nende ajalugudele, vaid ka ruumile.

¹³ C. Tyerman. *The Invention of the Crusades*. Macmillan, Houndmills, etc, 1998, lk. 23.

¹⁴ Vt. esmajoones kogumikke J. A. Brundage. *Medieval Canon Law and the Crusader*. University of Wisconsin Press, Madison, 1969; J. A. Brundage. *The Crusades, Holy War and Canon Law*. Variorum, London, 1991; ka M. Markowski. *Crucesignatus: Its Origins and Early Usage*. – *Journal of Medieval History* 1984, nr. 10, lk. 157–165.

Selle visandliku ülevaate kokkuvõtteks on põhjust rõhutada veel ühte aspekti. Kui heita pilk ristisõda kui nähtust vaagivatele uuri-
mustele, siis ilmneb kiiresti, et need tegelevad sageli mitte ainult ristisõjalikumise uudsuse, vaid ka ühtsuse probleemiga. Üheks mõjukamaks seisukohavõtuks selles küsimuses on viimase ajal kujunenud Christopher Tyermani teos „Ristisõja leiutamine”, mis väidab, et ristisõjad ei kujutanud endast homogeenset liikumist, vaid neid iseloomustas legaalsed ja kanooniliste definitsioonide, retooriliste ja legitimeerivate mudelite, praktikate ja eesmärkide heterogeensus.¹⁵ Seda käsitlust edasi arendades võib osutada, et ristisõjad mitte ainult ei tähendanud erinevatele inimestele erinevaid asju, vaid neid ka ritualiseeriti ja etendati mitmel erineval moel – ja seda juba retkede algusest peale, sest isegi risti võtmise jaoks ei olnud olemas standardset tseremooniat. See perspektiiv ei peaks meid aga sugugi heidutama, pigem võime leida selles märkimisväärset kooskõla keskaja rituaalide uurimises kõlanud väidetega. Viimaseid on mitmel puhul ilmekalt kokku võtnud Gerd Althoff, soovitudes mõista keskaegseid rituaale kommunikatiivse keelena, justkui laona, mis sisaldas erinevaid žeste ja käitumisviise, mille abil võis edasi anda erinevaid tähendusi.¹⁶ Sarnasele järeltulele ollakse jõutud ka muudes valdkondades – performatiivsete praktikate puhul otsitakse mitte üldkehtivaid reegleid, vaid analüüsitakse üksikjuhtumeid ja viise, kuidas juba olemasolevaid erinevaid mudeleid pidevalt n.-ö. ümber tõlgitakse ja taaskasutatakse.¹⁷ Just see vaatenurk pakub hea aluse ka järgnevaks pöördumiseks Läänemere ristisõdade poole.

Läänemere ristisõjad: traditsioon ja muutus

Patrick Geary on Põhjala kristianiseerimise puhul rõhutanud historiograafilise ja hagiograafilise traditsiooni rolli identiteetide, aga ka uue ühiskonnakorra legitiimsuse loomisel. Vastselt kristianiseeritud alad liideti mitte ainult kristliku ühiskonnakorra, vaid ka aegruumiga.¹⁸ See hõlmas nii rajamaadele kristlike identiteetide kui ka paganliku Põhjala teise-kuvandi loomist.¹⁹ Leidlikult panustas sellesse ka kohalik ristisõdade traditsioon. Samas, nagu historiograafiliste ja hagiograafiliste „rajamissnarratiivide” puhul, tuleb ristisõdade ajalookirjutust käsitleda üksnes ühe kultuurimälu osana – dialoogi kauge minevikuga aitasid aktiveerida ka teised vormid, nt. liturgia või tseremooniat.²⁰

Põhja-Euroopa kristianiseerimine algas juba 9. sajandil, mil leidis aset Saksimaa vallutamine ja ristimine ning sai alguse Skandinaavia maade kristianiseerimine. Saksimaast idas asuvatel lääneslaavlaste maal, Soomes, Liivi-, Eesti- ja Preisimaal saavutas see protsess suuremat edu siiski alles pärast ristisõjalikumise levikut Läänemere aladele 12. sajandi keskel. Retkede korraldajate jaoks näiks see tõstatavat vältimatult küsimuse: kuidas tagada tähendus ja õigustus perifeersetel aladel peetavatele ristisõdadele? Vähemalt esmapilgul tundub, et Põhjalas – erinevalt Pühast Maast – tuli pühapaigad alles luua. Sarnaselt tõusis Iberia poolsaarel 12. sajandi keskel Jeruusalemma palverännakute traditsiooni eeskujul kohaliku ristisõjaideoloogia keskmesse oma pühapaik, Santiago de Compostela koos oma pühaku, Jaakobusega.²¹ Samal ajal ei pruuki-

¹⁵ C. Tyerman. *The Invention of the Crusades*.

¹⁶ G. Althoff. *The Variability of Rituals in the Middle Ages*, lk. 86.

¹⁷ P. Burke. *Performing History: The Importance of Occasions*.

¹⁸ P. J. Geary. *Reflections on Historiography and the Holy: Center and Periphery*. – L. B. Mortensen (ed.), *The Making of Christian Myths in the Periphery of Latin Christendom (ca 1000–1300)*. Museum Tusulanum Press, Copenhagen, 2006, lk. 323–329.

¹⁹ Vt. ka V. Scior. *Das Eigene und das Fremde: Identität und Fremdheit in den Chroniken Adams von Bremen, Helmolds von Bosau und Arnold von Lübeck*. *Orbis mediaevalis*, 4. Akademi Verlag, Berlin, 2002.

²⁰ L. B. Mortensen. *Sanctified Beginnings and Mythopoietic Moments. The First Wave of Writing on the Past in Norway, Denmark, and Hungary*. – L. B. Mortensen (ed.), *The Making of Christian Myths in the Periphery of Latin Christendom (ca 1000–1300)*, lk. 247–273.

²¹ W. J. Purkis. *Crusading Spirituality in the Holy Land and Iberia, c.1095 – c.1187*, lk. 139–178.

nud rajamaad olla tähendustest sugugi nõnda tühjad, vaid võisid endas peita vanu liidulepinguid ja dünastilisi sidemeid ning inimesi, kellele ristiusk ei pruukinud sugugi nõnda võõras olla.

Niisiis näikse Läänemeri olevat olnud paik, mis vajas kontseptualiseerimist. Kõigepealt võis mõistagi luua analoogia Püha Maaga. Võrdlust „kõige julmemate paganate” poolt rüüstatud Saksimaa ja Jeruusalemma vahel kasutab juba 1108. aastast pärinev nn. Magdeburgi üleskutse. See esimene kirjalik teade ristosõjavaimu avaldumisest Põhjalas (mis ei viinud vähemalt ühegi teadaoleva retkeni) kutsub üles „seadma ennast valmis samamoodi, nagu seda tegid Gallia mehed Jeruusalemma vabastamiseks”.²² Esimene n.-ö. ametlik ristosõda peeti Läänemere ääres 1147. aastal vendide vastu. Üks retke tuntumaid jäädvustajaid, Bosau Helmold annab „Slaavlaste kroonikas” (*Chronica Slavorum*, u. 1167–1172) enne Esimese ristosõja kirjeldamist ülevaate, kuidas kristlaste linnad langesid sakside ja slaavlaste piirialadel paganate kätte, kõrvutades seda kaudselt Pühal Maal toimunuga.²³ Samas aga osutab mainitud tekst veel ühele tähendusloome viisile – nimelt on see ilmikas näide selle kohta, et saksi ristosõjaideestik toetus tugevalt varasema misjoni ja vallutussõdade traditsioonile. Juba nt. Breemeni Adama „Hamburgi piiskoppide ajalugu” (*Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, u. 1075) oli siinset rajamaakogemust kujutanud Kristuse, apostlite ja pühakute tegude imiteerimise võtmes. Lisaks kaasaja sündmuste

esitamisele esmajoones Piibli mineviku (Iisraeli rahva sõdade, apostlite ja pühakute misjoni, aga ka roomlaste ja barbarite kokkupõrgete jmt.) kordamisena hõlmas see ka Põhjala rahvaste ja nende päritolu sidumist Rooma autoritelt ja Piiblist pärinevate autoriteetsete kuvanditega.²⁴ Varasemate, Ottode dünastia ajal aset leidnud vallutusretkede mälestus annab ühtlasi võimaluse käsitleda ristiretki kristlaste alade tagasivallutamise – sarnaselt Ibeeria poolsaarele, kus ristosõdijaid õhutati vallutama tagasi maad, mis oli kord nende oma, kuid mida nüüd valdasid paganatest (moslemitest) sissetungijad, keda süüdistati kristluse tagakiusamises ja kirikute hävitamises.²⁵

Protagonistide kogukonda, „kes nägid Põhjalaadel vaeva Jumala heaks”,²⁶ kuulusid aga nendes tekstides misjonäride kõrval peamiselt eliidi liikmeid. Ka Helmold kirjeldab ristosõdijaid kasinalt (mainides küll nende „märgistamist ristimärgiga nende rõvastel ja relvadel”²⁷) ega kaasa neid täieõiguslikena oma jutustusse, mille peakangelased on vaimulikud ja valitsejad. Alles pärast regulaarsete ristosõdade algust 12. ja 13. sajandi vahetusel asuvad Läänemere maade autorid pöörama enam rõhku ristosõdijatele ning ristosõja poolt kaasa toodud rituaalidele ja praktikatele, osutades, et see varaa, millele oli varem pääsenud ligi vaid eliidi üksikud liikmed, avanes nüüd märksa laiemale rühmadele. Ristosõjaliikumise edenedes hakkasid ka rajamaal järjest olulisemaks muutuma sõjaga seonduvad religioossed rituaalid ja liturgia, tendents, mida võib taas kõrvutada Ibeeria poolsaarega.²⁸

²² Vt. põhjalikku kommentaari G. Constable. The Place of the Magdeburg Charter of 1107/1108 in the History of Eastern Germany and of the Crusades. – *Vita Religiosa im Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elm. Ordensstudien*, 13. Duncker & Humblot, Berlin, 1999, lk. 283–299.

²³ Helmoldi presbyteri Bozoviensis *Chronica Slavorum*. MGH Script. rer. Germ. Hrsg. von J. M. Lappenberg, G. H. Pertz. Hansche Buchhandlung, Hannover, Leipzig, 1937, pt. 22–26. [Edaspidi HCS.]

²⁴ Põhjaliku analüüsi annab V. Scior. *Das Eigene und das Fremde. Vt. ka L. Kaljundi. Waiting for the Barbarians: Reconstruction of Otherness in the Saxon Missionary and Crusading Chronicles, 11th–13th Centuries*. E. Kooper (ed.). *The Medieval Chronicle*. V kd. Rodopi, Amsterdam, New York, 2008, lk. 113–127.

²⁵ Vt. J. F. O’Callaghan. *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2003; A. MacKay. *Spain in the Middle Ages: From Frontier to Empire, 1000–1500*. Palgrave Macmillan, London, 1977.

²⁶ HCS, pt. 101.

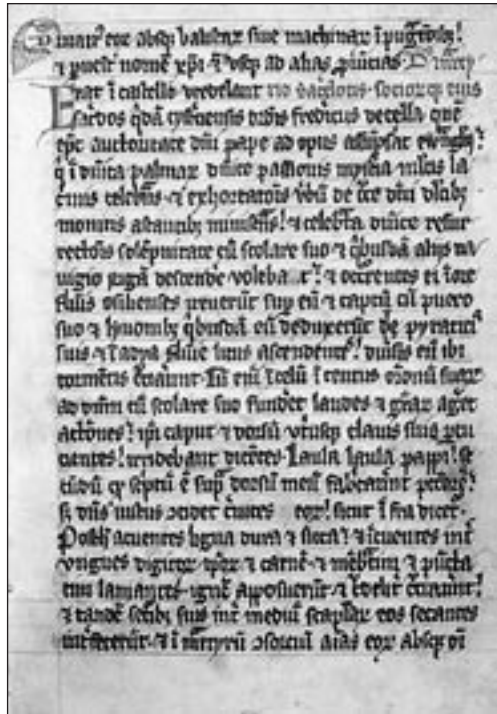
²⁷ HCS, pt. 59.

²⁸ Liturgia olulisuse kohta Ibeeria poolsaare ristosõdades vt. J. F. O’Callaghan. *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*, lk. 177–208.

Liivi- ja Eestimaa ristisõjad: Henriku Liivimaa kroonika ainetel

Läänemere-ruumi esimeseks täielikuks ristisõjajutustuseks võib pidada Henriku Liivimaa kroonikat. Ristisõja teema on esil ka Lüübeki Arnoldi nn. „Slaavlaste kroonikas” (*Chronica Slavorum*, u. 1190. ja 1200. aastad).²⁹ Ent kui Arnold kirjeldab nii lääneslaavlaste ristimise ja alistamise kuulsusriikast mälestust kui ka Liivimaa ristisõja algust, asub selles muidu tugevat regionaalset eneseteadvust kuulutavas teoses ristisõdade raskuspunkt siiski Pühal Maal.³⁰ Henriku eeliseks on seegi, et tema kroonika esitab ristisõja n.-ö. päklikoores, pakkudes lähivaadet kindlalt piiritletud ruumis ja ajavahemikus – aastatel Liivi- ja Eestimaal u. 1184 kuni 1227 – peetud sõja- ja misjoniretkedele Riia kiriku vaatenurgast. Üsnagi terviklikuks võib pidada ka selle retoorikat, millele loob huvipakkuva tausta ristisõjaliikumise ja -poetika märgatav elavnemine 12. ja 13. sajandi vahetusel. Siinkohal aga on Henriku retoorikale ja poetikale lähenetud küsimusega, millisel määral selles väljendatud ideed võisid nii luua kui ka kajastada siinmail kasutusel olnud sümboolseid praktikaid.

Olgu aga esmalt sedastatud mõned Henriku ajalookujutuse põhijooned. Keskaegses ajalookirjutuses võidutseb minevik oleviku üle – ja kujutab endast ajaloosündmuste peamist tõlgendusvahendit. Providentsi, mineviku ja kaasaja suhet iseloomustab hästi juba kroonika esimene lause: „Jumala ettenägelik hoolitsus (*providencia*) on Rahabit ja Paabelit, nimelt segaduses olnud pagana-



Henriku Liivimaa kroonika, nn. Codex Zamoscianus, ca 1300.

rahvast meeles pidades äratanud ebajumalakummardajad liivlased meie uuel ajal (*nostris et modernis temporibus*) ebajumalateenimise ja patu unest...”³¹ Seda tüüpi ajalookirjutuse koherentsus ja seletusmudel rajanevad mitte kausaalsusel, vaid analoogial – sündmused, tegelased ja artefaktid omandavad tähenduse, kui nad seostatakse tüpoloogiliselt n.-ö. püha minevikuga ja neid käsitletakse selle väljendusena.³² Ühe olulise vahendina aitaavad seost luua tsitaadid, mille kasutamine on Liivimaa kroonikas eriti laiaulatuslik – nende

²⁹ Arnold von Lübeck. *Chronica Slavorum*. Hg von G. H. Pertz. MCH SS rer. Germ. 14. Hannover, 1868. Liivimaa ristiretkete pühendatud peatüki (5.30) tõlge eesti keelde koos kommentaaridega K. Kolk. Lüübeki Arnold: Liivimaa pööramisest. – Tuna 2004, nr. 1, lk. 70–83; 2004, nr. 2, lk. 37–57.

³⁰ Vt. V. Scior. Zwischen terra nostra und terra sancta. Arnold von Lübeck als Geschichtsschreiber. – S. Freund, B. Schütte (hrsg. von). Die Chronik Arnolds von Lübeck. Neue Wege zu ihrem Verständnis. Peter Lang, Frankfurt am Main, etc, 2008, lk. 149–174. Arnoldi kroonikas avalduvat regionaalset identiteeti ja selle suhet teiste aladega on Scior põhjalikult käsitlenud ka V. Scior. Das Eigene und das Fremde, lk. 223–331.

³¹ Henriku Liivimaa kroonika. Tõlk. R. Kleis, toim. E. Tarvel. Eesti Raamat, Tallinn, 1982, I.1. [Edaspidi HLK.]

³² Vt. häid näidisjuhtumist tõukuvaid analüüse E. Mégier. „Ecclesiae sacramenta”: The Spiritual Meaning of Old Testament History and the Foundation of the Church in Hugh of Fleury’s „Historia ecclesiastica”. – Studi medievali, 43:2, 2000, lk. 625–649; S. Bagge. Ideas and Narrative in Otto of Freising’s *Gesta Frederici*. – Journal of Medieval History, 22:4, 1996, lk. 345–377.

ülesandele kroonikateksti sakraliseerida on oma teravmeelse analüüsis Henriku „tsiteerimise kunstist” osutanud ka Jaan Undusk.³³ Nii varasemate Läänemere misjonikroonikate kui ka ristisõdade traditsiooni valguses pole kuigi üllatav, et Liivi- ja Eestimaa sündmused lükatakse universaalse kristliku ajaloo voolu vette iisraellaste sõdade ja apostlite misjoni abil. Riia misjonäre kujutatakse apostlite, sõdalasi aga Iisraeli sõjameeste ja eriti Makkabide tegude kordajatena (viimane kõrvutus on ristisõja traditsioonis eriti levinud³⁴); kohalikke rahvaid aga nii Vanast kui ka Uuest Testamendist tuntud antagonistide, esiletõusvamalt vilistite ja Juudase rollis. Mõnel puhul rõhutatakse seda Piibli-tsitatiide kasutamise otsesest kõnes. Nt. julgustab Koiva liivlaste vanem oma kaaslast, „nii nagu muiste vilistid, öeldes: „Olge vaprad, vilistid, ja võideldge, et mitte orjata heebrealasi.””³⁵ Samal moel on kroonikateksti sisestatud Juuda sõnu: juba piiskop Meynardit tervitavad holmlased „Juuda tervitusega ja Juuda vaimus, öeldes: „Tere, rabi!””³⁶

Ülalkirjeldatud puhkudel luuakse oleviku minevikuga siduv kontakt tekstitasandil. Kroonika aga pakub ilmeka näite arusaamast, et minevikku tuleb ühtlasi ka lausuda ja taasetendada. Pean mõistagi silmas Riias aset leidnud „suurt mängu” (1204), mille kirjeldus on pärinud mitmete uurijate tähelepanu.³⁷ Nagu on viidanud Brenda Bolton, praktiseeriti 12. ja 13. sajandil niisuguseid liturgilisi etendusi misjoni teenistuses mujalgi

Euroopa idapoolsetel rajamaadel.³⁸ Henriku väitel oli ka Riia mängu eesmärgiks, et „paganad, usku silmaga näinud, õpiksid tundma ristiusu algeid”. Ent see teeb ka ilmsiks mineviku, oleviku ja tuleviku suhte: „See mäng oli nagu tuleviku sündmuste eelmäng ja ettekuulutus. Sest selles mängus olid sõjad, nimelt Taaveti, Kiideoni, Herodese omad; oli ka Vana ja Uue Testamendi õpetus, sest tuli ju paganarahvas paljude järgnevate sõdadega ristiusku pöörata ja Vana ja Uue Testamendi õpetuse kaudu juhatust anda...” Ning, enamgi veel, Henriku kirjelduses on siin kristlaste ja paganate rollijaotus sama kui mujal kroonikatekstis: „Kui aga Kiideoni sõjariistus mehed võitlesid vilistidega, hakkasid paganad, nähes, et nad tapetakse, põgenema.”

Pöördugem aga ristisõjaga seotud rituaalide juurde. Ka Henriku kroonikas on märgatav palverännu traditsiooni mõju. Henrik (nagu ka Lüübeki Arnold) nimetab ristiretki sageli palverännakuks (*peregrinatio*). Samuti rõhutavad mõlemad autorid nende kõrvutamist Püha Maa ristiretkede ehk Jeruusalemma palverännakuga. Henrik mainib tihti risti võtmise rituaali; preestrite rolli sõjakäigu võimalikul sissejuhatamisel on eriti hästi kirjeldanud aga Lüübeki Arnold: „Ei puudunud ka preestrid ja vaimulikud, kes kinnitasid neid oma julgustustega ja töotasid, et kui nende püsivust õnnistatakse, jõuavad nad töötatud maale.” Samas kirjeldab ta, kuidas esimese Liivimaa ristiretkega „võtsid mõnedki ülikud

³³ J. Undusk. Tsiteerimise kunstist: Lisandusi Läti Henriku ja *Vulgata* suhetele. – Keel ja Kirjandus 1990, nr. 2, lk. 67–78; 3, 1990, lk. 136–146. Kroonikas esinevate tsitatiide registri annab W. Bilkins. Die Spuren von Vulgata, Brevier und Missale in der Sprache von Heinrich *Chronikon Livoniae*. Walters & Rapa, Riga, 1928.

³⁴ J. Dunbabin. The Maccabees as Exemplars in Tenth and Eleventh Centuries. – K. Walsh, D. Wood (eds.), The Bible in the Medieval World: Essays in Memory of Beryl Smalley. Studies in Church History, Subsidia, 4. Basil Blackwell Publishers, Oxford, New York, 1985, lk. 31–41.

³⁵ HLK X.10, tsitaat I Saamueli 4:9. Vrd. Sattesele linnuse piiramisel kasutatud otsese kõnega: „Olge kindlad, liivlased, ja võideldge, et te ei peaks sakslasi orjama.” (HLK XVI.4)

³⁶ HLK I.11, tsitaat Matteuse 26:49. Hiljem tervitavad ka eestlased Viljandi linnuses preestrit „nagu Juudas issandat tervitas, suu, aga mitte südame tervitusega” (HLK XV.9, tsitaat Apostlite teod 13:26).

³⁷ HLK IX.14. Vt. ülevaatlilikult R. Schneider. Strassentheater im Missionseinsatz: Zu Heinrichs von Lettland Bericht über ein grosses Spiel in Riga 1205”. – M. Hellmann (hrsg.), Studien über die Anfänge christlicher Mission in Livland. Vorträge und Forschungen, 37. Sigmaringen, Thorbecke, 1989, lk. 107–121.

³⁸ B. Bolton. Message, Celebration, Offering: The Place of Twelfth- and Early Thirteenth-Century Liturgical Drama as „Missionary Theatre”. – R. N. Swanson (ed.). Continuity and Change in Christian Worship. Studies in Church History, 35. The Boydell Press, Rochester-New York, 1990, lk. 89–103.

ja aadlikud, püha risti märgiga märgistatuna, ette palverännaku teekonna.³⁹

Ristimärgi võtmise kõrval tähistab osalejat erilisse staatusesse asetava ristiretke-palverännaku algust ka teekond üle mere. Seoses ühe järjekordse jutlustamisreisiga ongi need kaks akti ühte seotud: nimelt otsib piiskop Albert Saksamaal inimesi, „kes kinnitaks endale ristimärgi üle mere minekuks”.⁴⁰ Merele minek annab esimesena märku valmidusest ennast ohtu asetada, aga ka sisenemisest n.-ö. palverännu- või ristisõjamaastikku. Kroonikas rõhutatakse eriti piiskop Alberti merereise. Nagu hiljem lahingus, tähendab see ristisõja kontekstis valmidust asetada ennast ohtu nimelt jumala nimel, nagu Henrik kartmatu piiskopiga seoses sedastabki: „...mitte kartes koos nendega [ristisõdijatega] jumala pärast head ja kurja tunda saada, usaldas ta enda lainetava mere hoolde.”⁴¹ Sama valmidus laieneb teistelegi, nt. asuvad Saksamaalt Liivimaa poole teele „õige paljud muud aadlikud, rüütlid ja vaimulikud koos igasuguse rahvaga, kes kõik andsid end mereohtude võimusesse ja jõudsid pärale”.⁴²

Hea sissevaate pakub kroonika ka juba kuival maal peetud sõja ritualiseerimise viisidesse. Nagu sündmuste esitusele kroonikas tervikuna, avaldab ka sõjakäikude kirjeldusele mõju teksti ulatuslik tuginemine liturgilistele tsitaatidele, mis annavad sellele omamoodi ritualiseeritud rütmi. Samas omasidki mitmed tsitaatidest olulist rolli ka sõjakäikudega seoses aset leidnud rituaalide juures, mida kroonika seeläbi peegeldab võrdlemisi hästi.⁴³

See hõlmas esiteks lahingu ettevalmistusi: kui armee oli valmis seatud, tuletasid vaimulikud sõdalastele meelde, et nad on asunud Jumala teenistusse ja täidavad religioosset kohustust – kuid kuna nad võtavad osa jumalale meelepärasesst õiglasest sõjast, on Jumal ka nende poolel, kaitseb ja aitab neid. Pärast relvade õnnistamist pühitsesid vaimulikud missat, jagasid armulauda ja palusid lahingule jumalikkude abi. Henrikul leiab see sageli mainimist seoses eri väeosade kogunemisega „sõjaväe palvetamise ja läbirääkimise kohta”.⁴⁴ Tava omistada võit (või kaotus) Jumalale on muidugi vanem; ristisõdade puhul aga joonistub elavalt välja idee, et jumalik otsus lahingu tulemuse üle kätkeb endas ka hinnangut võitlejatele – ja kuna ebaõnn on karistus Jumala tahte eiramise eest, siis võib sellest üle saada pattu kahetsedes. See idee kajastub iseäranis leidlikult praktikas, mis suunab osalejad enne teeasumist pattu kahetsema ja mõistab ka sõjakäike endid patukahetsusliku tegevusena. Armee teeasumist saatsid ühised palvused ja kirikulaulud ning armeele järgnenud vaimulikud võisid veel ka lahingu ajal paluda abi Jumalalt ja pühakutel, nagu kroonik on tõenäoliselt kirjeldanud ka iseennast tegevast. Kui eestlased piirasid Beverini linnust (1208), siis „kuna teised võitlesid, mängis ta muusikariistal, paludes jumalat”.⁴⁵ Sageli peeti samasisulisi palvusi ka väljaspool sõjavälja. Kui lahing osutuski võidukaks, siis kaasnesid selle tähistamisega vaimulike poolt üles võetud võiduhümn ja tänupalve. Ning rituaalid võisid markeerida ka võiduka

³⁹ K. Kolk. Lüübecki Arnold, lk. 82. Henrik mainib ristimärki enamasti seoses piiskop Albertiga, nt. kirjeldades, kuidas ta on „tähistanud ... üle Saksamaa paljud mehed ristimärgiga” (HLK IX.6).

⁴⁰ HLK XIV.4. Mitmel korral nimetab Henrik ka siinseid maid ülemeremaadeks (*terrae transmarinae*) (nt. HLK XV.4, XXV.2).

⁴¹ HLK VII.1. Nõnda „näeb [Albert] igal aastal niihästi Saksamaale kui ka sealt tagasi reisimisega korduvat ja peaaegu talumatut vaeva.” (HLK VIII.1) Vrd. nt. ka kirjeldusega tema sattumisest tormi kätte (HLK X.11).

⁴² HLK XIII.1.

⁴³ Põhjaliku analüüsi kroonikas kasutatud liturgiliste tsitaatide kohta, mis seostab nende rohkuse ka Henriku vaimuliku kogemusega annab L. Arbusow. Liturgie und Geschichtsschreibung im Mittelalter: in ihren Beziehungen erläutert an den Schriften Ottos von Freising (1158). Heinrichs Livlandchronik und den anderen Missionsgeschichten des Bremischen Erzsprenghaus: Rimbarts, Adams von Bremen, Helmolds. Ludwig Röhrscheid Verlag, Bonn, 1951. Vt. ka L. Arbusow. Das entlehnte Sprachgut in Heinrichs 'Chronicon Livoniae'. – Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 1950, nr. 8, lk. 104–152.

⁴⁴ Ld. locus orationum et colloquiorum, võimalik tsitaat I Makkabide 3:46. Sellele juhib tähelepanu ka L. Arbusow. Liturgie und Geschichtsschreibung, lk. 48. Vt. nt. HLK XXI.2, XXII.2, XXVII.2, XXVIII.5.

⁴⁵ HLK XII.6.

armee naasmist lahingust, nagu ka langenute matmist. Just liturgias võib peituda üks selgitus kroonikat läbivale triumfeeriva tagasipöördumise ja rõõmu motiivile, mis esineb u. 65 korral ja millele on viimati juhtinud tähelepanu Jaan Undusk.⁴⁶ Selle kohta on heaks näiteks eelmainitud Beverini edukale kaitsmisele järgnenud tasuretk Sakalasse. Kirjeldades, kuidas retkelt naasnud lätlased jagavad kingitusi Beverini orduvendadele ja piiskopi rüütlitele, lisab kroonik, „ja et oli parajasti pühapäev Gaudete [14. dets. 1208], siis kiitsid kõik üksmeelselt ja rõõmuga jumalat”.⁴⁷

Kristuse ja Piibli Püha mineviku imiteerimise kõrval leidis siinsel rajamaal elavat kajastamist – ja ärakasutamist – veel üks ristisõjaliikumist tugevalt kujundanud ideaal, apostellik elu (viis) (*vita apostolica*). Algkiriku ja apostellike väärtuste järgimine seati ristisõdijatele eeskujuks – ning paljuski neid kroonikates seda ideaalmudelit järgivana ka kujutatakse. Henriku kroonikas mängib algkiriku kuvand olulist rolli ka Riia kiriku positsioonide kindlustamisel. Seda nimetatakse mitmel korral „uueks kirikuks” (*novella ecclesia*) ja „väikseks kirikuks” (*parva ecclesia*), mis asub oma kogudusega paganate kesksel.⁴⁸ Väikese kristliku kogukonna kaitsmine on oluline element ristisõja- ja sealhulgas ka Sõjateenistuse vendade retoorikas. Siinkohal on aga huvipakkuv, et „enese seadmine müürina

issanda koja ette” (tsitaat Ezekiel 13:15) ei jää ristisõdijate ja orduvendade puhul pelgalt retooriliseks võtteks⁴⁹, vaid müüride ladumist loeti teatud puhkudel samuti osaks indulgent- si väärivast tegevusest.⁵⁰

Ühtlasi heiahtub aga kroonikas arusaam, et ristisõdijatele-palveränduritele omase teekonna katsumustest rõõmuni pidi tegema läbi Liivimaa kristlik kogukond tervikuna, sealhulgas Riia elanikud,⁵¹ ent ka kohalikud vastristitud. Viimane teema on kõige selgemalt välja arendatud liivlaste puhul: juba nende vastupanu murdmine on kujutatud tundeväärtuste võtmes, see tähendab segadust nende hinges, kaela painutamist ning uhkuse alandamist.⁵² Liivlaste „kaasamise” täielik ulatus – jõudmine Jumala kartmisest kahetsuse ja tema armu üle rõõmustamiseni – avaneb aga nende liitumisel ristiretkedega. See, et võitlusi paganate (s. t. eestlaste) vastu peeti nüüd juba koos neofüütidega (s. t. liivlaste ja lätlastega), omas mõistagi retoorilist kaalu. Ent ühtlasi kaasab kroonika vastristitud oma arusaama palverännutsüklist – ka neile saab nüüd osaks usu pärast kannatada, mis omakorda ühendab nad teiste Liivimaa kristlastega. Kui liivlased ja lätlased pärast Ümera lahingut „nutsid taga oma tapetuid, kurvastades”, siis „nendega koos leinas kogu kirik”.⁵³ Pärast edukaid retki lastakse aga neilgi saada osa rõõmust.

⁴⁶ J. Undusk. Tsiteerimise kunstist. Esimeste seas osutas sõjakäikude ja sh. nendelt tagasipöördumise kirjelduste stereotüüpsusele H. Hildebrand. Die Chronik Heinrichs von Lettland. Ein Beitrag zu Livlands Historiographie und Geschichte. E. S. Mittler und Sohn, Berlin, 1865, lk. 29–30.

⁴⁷ HLK XII.6. Gaudete on kolmas advendi pühapäev, millal loetakse Piiblist värssi 4:4 Pauluse kirjast filiplastele Olge ikka rõõmsad Issandas! Taas ma ütlen: Olge rõõmsad! (ld. *Gaudete domino semper iterum dico gaudete*).

⁴⁸ *Novella ecclesia* nt. HLK X.8, XVI.2, XIX.7, XXII.1, XXIV.4 jm.; *parva ecclesia* nt. HLK XII.5, X.13, XXVIII.4 jm.

⁴⁹ Vt. nt. HLK XI.3,5,9, XIV.4, XI.3.

⁵⁰ Nt.: „Selle aasta ristisõdijad aga olid valmis sõna kuulma müüri kõrgendamisel ja muis asjus, millega nad võisid jumalat teenida.” (HLK XIII.3) Ristisõdijate osalemist müüride rajamisel mainitakse nt. ka HLK XI.1, XI.9, XII.1.

⁵¹ Rajamaade linnaelanike seoste kohta ristisõjaga vt. C. S. Jensen. Urban Life and Crusades in North Germany and the Baltic Lands in the Early Thirteenth Century. A. V. Murray. Crusade and Conversion on the Baltic Frontier, 1150–1500, lk. 75–94.

⁵² Mõnigaid näiteid liivlaste vastupanu allasurumise ajast: nad on „araks muutunud ja segadusse sattunud” (HLK IX.13), „heitunud hingega ja hämmeldunud vaimuga” (HLK XVI.4, tsitaat I Makkabide 3:31, Taanieli 2:3), „painutavad oma kaelu” (HLK XVI.4, tsitaat Koguja 51:34, Jeremija 27:12).

⁵³ HLK XIV.8. Vrd. „Riias sai teatavaks sõnum kõigest liivlastele ja lätlastele tehtud kurjast ja kõik nutsid ja kurvastasid oma tapetud kaasvendade pärast.” (HLK XXVII.1)

Palverännule tagab erilise kulminatsiooni siiski mitte üksnes sõjaline, vaid usuline võit: kristlastele saab osaks rõõm mitte ainult paganate võitmise, vaid ka ristimise üle – rõõmust saab üks kroonika võtmesõnu niisiis mitte üksnes võitude, vaid samavõrra ka ristimisega seoses.⁵⁴ Selle lõppakord on võidutriumpf ja rõõm Valjala alistumisel.⁵⁵ Tugevat mõju on kroonika keelele avaldanud ka ristimise vormelid ja liturgia,⁵⁶ ent kahtlemata ei olnud küsimuseks mitte ainult usk, vaid ristimine tähistas ka sümboolset alistumise akti, uusi sõltuvussidemeid jm. laiapärgjalisi ühiskondlikke muutusi.⁵⁷ Ristimine, mis viidi läbi Saksimaal omaks võetud riituste ja tseremooniatega, on eelkõige märk alistumisest sakslaste ülemvõimule.⁵⁸

Arusaama sümboolsete praktikate olulisusest võimu kehtestamisel peegeldab ka see, et vastaspoole praktikad on osa sümboolsete praktikate tervikust. Nõnda tähendab apostasias esmajoones ristiusu sakramentide hülgamist ja idolaatriliste rituaalide taas kasutusele võtmist. Seda illustreerib hästi nt. etteheide semgalitele, et see rahvas „sülitas Kristuse usule, irvitas ristimise armu üle ega kartnud ennast uuesti rüvetada paganate usukommetega”.⁵⁹ Ristisõdijatest ümber piiratud

liivlased Sattesele linnuses aga, „osutades oma jumalaile austust muistsete kommete järgi, tapavad nad loomi, ohverdades koeri ja sikke ja viskavad kristlaste pilkamiseks linnusest alla”.⁶⁰ Olulisimaks teisesuse märgiks saab mõistagi siingi universaalseim ja ülim tagurpidi pööratud rituaal – inimohver.⁶¹

Jälgides ühe või teise piirkonna alistumise kirjeldusi, võib aga täheldada, et inimestest enamgi on tähelepanu pööratud maastiku ja ruumiga seotud toimingutele. Ruumirituaalide ja võimu seose kohta on hea näide Riia ja Taani preestrite rivaliteedi kirjeldamine inimeste, aga ka külade nn. võiduristimisena.⁶² Esiteks hõlmab see ruumi ja maastiku puhastamist. Sõna-sõnalt puhastamist leiame küll kaaskristlasest Vesceka (Vjatško) Koknese linnuse puhul, mis on „endise elanike räpasuse tõttu täis usse ja madusid” ning mille piiskop Albert käsib „puhastada”.⁶³ Peamiselt aga kirjeldab Henrik eestlaste ja liivlaste linnuste ja asunduste piserdamist pühitsetud veega – akti sümboolsele kaalule viitab ka tuntud nn. võiduristimise kirjeldus.⁶⁴ Lahingus ja teel sinna kandsid väed nii omade identifitseerimiseks kui ka oma eesmärgi sümbolina religioosseid lippe (või nt. ka riste). Tugipunktide vallutamise järel saabki

⁵⁴ Sellelegi on tähelepanu juhtinud J. Undusk. Tsiteerimise kunstist, eriti lk. 144–145. Erinevalt Unduskist seostab „rõõmu” ristimiskirjeldustega H. Hildebrand. Die Chronik Heinrichs von Lettland, lk. 31.

⁵⁵ HLK XXX.6.

⁵⁶ Vt. L. Arbusow. Liturgie und Geschichtsschreibung im Mittelalter, lk. 60–64.

⁵⁷ R. Bartlett. The Conversion of a Pagan Society in the Middle Ages. – History 1985, nr. 70, lk. 185–201. Sarnaseid seisukohti Liivi- ja Eestimaa kohta vt. T. K. Nielsen. Mission and Submission: Societal Change in the Baltic in the Thirteenth Century. T. M. S. Lehtonen, K. V. Jensen (eds.), Medieval History Writing and Crusading Ideology, lk. 216–231.

⁵⁸ J. Brundage. Introduction to the 2003 edition. – Henricus Lettus, The Chronicle of Henry of Livonia. Translated and with a new introduction and notes by James A. Brundage. Columbia University Press, New York, 2003, lk. ix–xxxiv, siin lk. xxiv.

⁵⁹ HLK XXIII.8 Vrd. nt. liivlaste usust taganemise kirjeldusega: „meeles pidamata vastuvõetud sakramente, unustanud ristimise, heitnud ära usu” (HLK X.6). Pärast Madisepäeva lahingut (1217) heidavad sakslased Sakala vanematele ette: „et te olete vastuvõetud püha ristimise sakramendid ära põlanud ja paganate ja venelaste nõuandel Kristuse usku rüvetanud” (HLK XXI.5). Tartusse varjunutele aga, et nad „olid teotanud oma ristimise sakramente, olid Jeesuse Kristuse usku kõrvale heites läinud tagasi paganausku” (HLK XXVIII.3).

⁶⁰ HLK XVI.4.

⁶¹ Inimohvrile või selle toomise kavatsusele viitab nt. HLK I.10, IX.12. Vrd. T. Jonuks. Inimohver eesti eelkristlikus usundis. – Mäetagused 2002, nr. 19, lk. 125–134.

⁶² Vt. HLK XXIV.

⁶³ HLK XIII.1.

⁶⁴ Vt. HLK XXIV.1-6. Ent ka nt. Viljandi linnuse alistumise järel (1211) preestrid „piserdavad pühitsetud veega kõik majad ja linnuse ja mehed ja naised koos rahvaga” (HLK XIV.11). Oma lõpliku triumfini jõuab piserdustöö poeetika Valjala ja Saaremaa ristimise kirjeldusega (HLK XXX.5–6).

ristimisveega piserdamise kõrval oluliseks märgiks Neitsi Maarja lipu tõstmine nende tippu.⁶⁵ Sageli leiavad mainimist mõlemad. Piiramise järel rahu teinud ja ristimise sakramendi vastu võtta lubanud seelide linnuses vaimulikud „piserdavad linnust pühitsetud veega ja kinnitavad kantsi õndsas Maarja lipu”.⁶⁶ Taaskord võib mõlema praktika puhul osutada sarnasustele Ibeeria ristsõdadega. Ka seal manifesteeris alade kristluse võimusesse võtmist mõsede puhastamine püha vee piserdamise ning kirikuhümni ja kristlike teenistuste abil.⁶⁷ Samuti kasutati sealgi Neitsi Maarja lippu, kes oli ka Hispaania kaitsja ja patroon – see aga on omakorda andnud alust kõnelda „Neitsi Maarja rajamaadest”.⁶⁸

Kujutus teise poole rituaalidest on niisii lahutamatu seotud „meie” omadega, pakkudes justkui peegelpilti. Parim näide on kahtlemata neli mainingut ristimise mahapesemisest, mida esimest korda mainitakse piiskop Meynardiga seoses: holmlased „arvavad ristimise, mille nad olid vees vastu võtnud, kõrvaldavat enda pesemisega Väinas, saates selle Saksamaale tagasi”.⁶⁹ Usust taganemine on Henrikul lahutamatu seotud ristimise rituaaliga (s. t. samuti veega piserdamisega), ent haakub samuti Riia kiriku kui paganate kastja

kuvandiga (ladina verb *rigare* = „kastma”).⁷⁰ Huvipakkuvalt on mahapesemisega seoses ühel korral kirjeldatud ka „sakside jumala” kuju tagasisaatmist.⁷¹ See viib meid *topos*’e juurde, mis on maastiku kristianiseerimise ja ülepea Euroopa ristiusustamise narratiivides erakordselt prominentne: vanade pühapaidade hävitamine ja jumalakujude maharaiumine. Kunstiajaloolane Michael Camille on juhtinud tähelepanu, et keskajal oli usu kinnitamine õige kujutise läbi otsustava tähtsusega – muuseas, ka sõna „idolaatria” tuleneb kreeka sõnadest *eidolon* (kujutis) ja *latreia* (jumaldamine).⁷² Idolaatria seostub ebajumalakujude kummardamisega juba Vanas Testamendis, nende hävitamine on aga märgiline tegevus samuti apostlite tegude raamatus ja hiljem pühakulugudes. Henriku kroonikas on idolaatriliseks maastikuks ennekõike mets. Just metsade pelgupaigas näeb „keegi liivlane” Sidegunde külas nägemust, millest ta jutustab neid ristima tulnud preestritele: „Ma nägin liivlaste jumalat, kes meile tulevikku ennustas. See oli nimelt puust välja kasvav kuju, rinnast ülespoole.” Preester aga mõistab, et see on „kurjavaimude silmamoondus”, „needes neil ära ebajumalateenimise ja kinnitades, et seda laadi viirastused on kurivaimude silmamoondus”.

⁶⁵ Ent see võib olla ka allaandmise märgiks: nt. Sattesele linnuse liivlased „lõpuks alistudes tõstavad üleval õndsas Maarja lipu üles” (HLK XVI.4).

⁶⁶ HLK XI.6.

⁶⁷ J. F. O’Callaghan. Reconquest and Crusade in Medieval Spain, lk. 204–206; Neitsi Maarja lippude kohta vt. samas lk. 190–193.

⁶⁸ A. MacKay. Religion, Culture and Ideology on the Late Medieval Castilian-Granadan Frontier. – R. Bartlett, A. MacKay (eds.). Medieval Frontier Societies. Clarendon Press, Oxford, 1989, lk. 217–243. Tähelepanekut laiendab Liivi- ja Eestimaale C. S. Jensen. The *Chronicon Livoniae* and the Concept of Frontiers in the Process of Christianisation.

⁶⁹ HLK I.9. Hiljem meenutatakse seda seoses liivlaste uue vastuhakuga: „liivlased, kes pärast ristimisarmu vastuvõtmist esimeselt liivlaste ülemkarjaselt Meynardilt Kristuse usku pilkasid ja sageli ütlesid, et nad hävitavad selle end Väinas pestes” (HLK IX.8). Ka hilisemate teadete ja folkloori kontekstis analüüsib neid teateid Ü. Valk. The Significance of Baptism in Estonian Folk Belief. – Folklore, 5. Tartu, 1997, lk. 9–38.

⁷⁰ Kastmise motiivi võib omakorda pidada osaks kroonikas välja joonistuvast, laiemast noore kiriku viljakuse metafooristikust. Vt. ka L. Kaljundi. Noor kirik issanda uuel viinamäel. Kasvu ja viljakuse motiivid Henriku Liivimaa kroonikas. – Keel ja Kirjandus 2004, nr. 3, lk. 161–183.

⁷¹ Kroonik jutustab: „tulnud välja harjunud saunadest, valavad äraandlikud liivlased end üle Väina jõe veega, öeldes: „Siin me nüüd kõrvaldame jõeveega ristimisvee koos ristiusu endaga, ja viheldes maha vastuvõetud usu, saadame selle lahkuvatele saksidele järele.” Need aga, kes olid lahkunud, olid ühe puuks külge lõiganud justnagu inimese pea; liivlased, pidades seda sakside jumalaks ... võtnud pea puu otsast maha, seovad puid kokku ja, pannud pea nende peale, saadavad nagu sakside jumala koos kristlaste usuga Ojamaale lahkujale merd mööda järele.” (HLK II.8)

⁷² M. Camille. The Gothic Idol. Ideology and Image-Making in Medieval Art. Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

dus". Alles seejärel ütlevad nad lahti kuradist, töotavad jumalasse uskuda ja ristitakse.⁷³ Hiljem, eestlaste ristimise käigus, mainitakse ka nende metsa-iidoleid. Virumaa rajamail oli mägi ja „väga ilus mets, kus, rääkisid kohalikud, olevat sündinud saarlaste suur jumal, keda kutsutakse Tharapitaks, ja sellelt kohalt Saaremaale lennanud. Ja teine preester läks ja raius maha nende jumalate kujud ja näod, mis olid seal tehtud, ja need panid imeks, et verd välja ei voolanud, ja uskusid rohkem preestrite jutlusi.”⁷⁴ Näeme, et siin on ristimine küll toimunud, usku aga peab kroonika järgi veel kinnitama ka iidolite maharaiumine.

Maastiku oma võimusesse võtmise negatiivsete aktide (maharaiumine ja hävitamine) kõrval tuleb aga maastikku kristianiseerida ka uute pühapaikade rajamise läbi. Suur ehitaja on juba Liivimaa esimene piiskop Meynard.⁷⁵ Samuti kohaldab Liivimaale oma arusaama korrastatud kristlikust maastikust Lüübeki Arnold, kõneldes juba piiskop Alberti ametiaja algusega seoses, et Liivimaa kirik oli „hästi seatuna praostide, kihelkondade, kloostrite poolest”⁷⁶. Ka Henrik mainib järgnevalt uute pühapaikade rajamist. Veelgi olulisem osa maastiku hõivamise sümbolsetest toimingutest näikse aga olevat seotud surma ja hauapaikadega. Nagu eelnevalt mainitud, omasid

Põhjala ristiusustamisel olulist kohta kohalikud märtrid – ja seda traditsiooni jätkavad ka siinsed ristisõjad. Mitmeid martüüriume mainib ka Henriku kroonika. Juba algfaasis saab vastne kirik oma piiskopist märtri, Bertoldi.⁷⁷ Ruumi kristianiseerimisel mängib olulist rolli mitte ainult martüüriumi käigus valatud veri, vaid ka pühad säilmed. Viimaste roll tuleb ilmsiks näiteks preester Johannese märtrisurmaga seoses: „ta keha ja luud korjati hiljem teiste preestrite poolt kokku ja isad piiskop koos oma kapiitliga mattis nad hardalt õndsas Maarja kirikusse Riias”.⁷⁸ 12. sajandil levis usk, et nendele ristisõduritele, kes olid oma patud üles tunnistanud, kuid langenud lahingus, saab osaks märtrikroon.⁷⁹ Ent Henrik käsitleb ja kirjeldab märtrisurma osaks saavat samuti liivlastest neofüütidele: nt. „neile seoti liivlaste ühisel otsusel köied jalgade ümber ja nad kisti keskelt lõhki. Tekitades neile kõige kurjemaid piinu, tõmmates sisikonnad välja, kiskusid nad reied ja käsivarred lõhki. Nende kohta pole kahtlust, et nad nii suure kannatuse eest koos pühade märtritega igavese elu pälvivad.”⁸⁰ Enamgi veel, neofüüdid maetakse piiskoppide kõrvale: „Nende kehad puhkavad Üksküla kirikus ja on asetatud piiskoppide Meynardi ja Bertoldi haua kõrvale, kellest esimene oli usutunnistaja, teine mär-

⁷³ HLK X.14.

⁷⁴ HLK XXIV.5. Traditsiooniliselt seostatakse seda Ebavere mäe ümbruskonnaga.

⁷⁵ Ehkki ei saa muidugi mööda vaadata ka kindlustuste kaitsefunktsioonist, mis mh. paneb kahtluse alla Henriku väite misjoni rahumeelsest algusest; vt. C. S. Jensen. *The nature of the Early Missionary Activities and Crusades in Livonia, 1185–1201. – Medieval Spirituality in Scandinavia and Europe. A Collection of Essays in Honour of Tore Nyberg.* Odense University Press, Odense, 2001, lk. 121–137. Meynardi ehitusalgatuste kohta vt. HLK I.3, I.5–6, I.7–6.

⁷⁶ K. Kolk. Lüübeki Arnold, lk. 83.

⁷⁷ HLK II.6.

⁷⁸ HLK X.7. Kaanonile vastavalt on kirjeldatud ka preestri märtrisurma: holmlased „võtnud oma preester Johannese kinni, lõikavad tal pea ära ja tükeldavad ülejäänud keha liigehaaval” (samas). Vrd. nt. Lüübeki Arnoldi kirjeldusega, mis rõhutab piiskop Bertoldi surmaga seoses samuti pühade säilmete tähtsust. Päev pärast lahingut „kui tapetute kehad üles otsiti, leiti piiskopi keha rikkumatuna, kuigi teised kehad olid kärbsed ja usse täis, kuna ilm oli palav. Seepärast maeti ta Riia linnas suure hala ja pidulike matustega.” (K. Kolk. Lüübeki Arnold, lk. 82.)

⁷⁹ H. E. J. Cowdrey. *Martyrdom and the First Crusade.* – P. W. Edbury (ed.). *Crusade and Settlement.* University College Cardiff Press, Cardiff, 1985, lk. 47–56; C. Morris. *Martyrs on the Field of Battle before and during the First Crusade.* – D. Wood (ed.). *Martyrs and Martyrologies. Studies in Church History,* 30. Basil Blackwell, Oxford, 1993, lk. 93–104.

⁸⁰ HLK X.5. Neofüütide piinarikast surma mainib ka Lüübeki Arnold, mis annab veelgi alust oletada selle argumendi olulisust: „Kui need aga kuidagi järele ei andnud [hõimlaste meelitustele vana usu juurde naasta], vaid otsustasid ülima visadusega järgida vastuvõetud usu sakramente, mõrvati nad usumatut liiki piinadega.” (K. Kolk. Lüübeki Arnold, lk. 82.)

Henriku teated hiiekultusest on kujundanud ka hilisemaid arusaamu kohalike rahvaste vaimuilmast. E. Ph. Körberi joonistus (u. 1802) hiiepuust ja altarikivist Põltsamaal Kaavere mõisa lähedal, mida August Wilhelm Hupel oli kirjeldanud oma teoses „Topographische Nachrichten von Lief- und Ehstland.“ (Riia, 1774). Kaavere hiiepuud ja altarikivi kujutab ülemine joonistus.



ter”.⁸¹ Hiljem aga arvatakse märtrite hulka ka ristiretkedel langenud vastristitud.⁸²

Seega omandab tähenduse mitte üksnes suremise fakt, vaid ka suremise viis: ka paganate ja apostaatide surm peab andma märku nende teisesusest, mille näiteks *par excellence* on Henriku väide enesetappude aktsepteeritavusest leedulaste seas.⁸³ Ruumisuhete – ja võimu ruumilise manifesteerimise – seis-

kohalt saab veelgi olulisemaks matmisviis. Siinkohal joonib kroonika alla radikaalset erinevust kristliku laiba- ja põletusmatuse vahel, mis on omistatud kõigile kohalikele rahvastele.⁸⁴ Ühtlasi saab apostaasia üheks olulisemaks märgiks mitte ainult kirikute, vaid nimelt ka hauapaikade rüvetamine (mõlemad argumendid mängivad mõistagi rolli ka ristsõjaretoorikas).⁸⁵ Teiseks usust

⁸¹ HLK X.6.

⁸² Vrd. eestlased „mõnitasid liivlasi ja lätlasi nende omade märtrisurma pärast” (HLK XIV.10).

⁸³ HLK XXV.4, IX.5. Ent ka eestlased, kes on merel sakslaste laevu rünnates jäänud ise kaotajaks, kui „paganad tahavad pigem meres hädaohtu jääda kui langeda kristlaste käe läbi” ja saavad otsa (HLK VIII.3).

⁸⁴ Nt. Riia linna piiravad kurelased „korjanud oma tapetud kokku ... puhates kolm päeva ja põletades oma surnuid, pidasid neile itkud” (HLK XIV.5).

⁸⁵ Kui Bertold asub pühitsema sisse Holmi kalmistut, siis hakkavad liivlased vaidlema: „mõned, et põletada ta kirikus ära, mõned, et lüüa maha, mõned, et uputada” (HLK II.2). Sõjakäigul Metsepolesse „pistsid nad [eestlased] tühjad külad ja kirikud põlema ja tegid oma tapaohvritega kirikute ja surnud kristlaste haudade juures palju kõlvatusi” (HLK XIV.10).

taganemise märgiks on paganlike matmis-
kommete taastamine, kus dramaatilise lisa-
noodi annab juba maetud kadunukeste väl-
jakaevamine ja põletamine. Ühel puhul seob
Henrik selle omakorda eelmainitud ristimise
mahapesemise motiiviga, andes pildi paga-
natepoolsest totaalsest ruumi puhastamisest.
Tema kirjelduses ühe vastuhaku ajal (1223)
eestlased „võtsid tagasi oma ristiusu ajal la-
hutatud naised ja kaevasid oma kalmistuile
maetud surnute kehad haudadest välja ja
põletasid need endise paganate kombe ko-
haselt, ja pestes endid ja oma maju ja linnu-
seid veega ja puhastades luudadega, püüdsid
sel viisil ristimise sakramenti oma piiridest
täiesti hävitada”.⁸⁶

Nagu pühapaikadegi puhul, kirjeldatakse
niisiis ka „teiste” matmiskombeid ja -paiku
üksnes seoses „meie” kommetega – needki
kujutused on osa sümboolsete praktikate
interaktsiooni kogupildist. Ent võib oletada,
et ühtlasi viitab see tähelepanu püha ruumi
omandamise ja rajamise otsustavale tähtsuse-
le. Teise apostaasia, mis on määrav sunniviisi-
lise misjoni õigustamiseks, seotakse tihedalt
teesiga paganlike religioonide looduslähe-
dusest – viimane aga omakorda arusaamaga
objektide ja ruumi sümboolsesse omandusse
võtmise olulisusest. Selle taustal võib kõnel-
da ka ristisõja (*resp.* palverännaku) maastiku
loomise rituaalidest, mis ülepea võimaldasid
siinmail ristiretki pidada.

Kokkuvõtteks

Mida võiks niisiis seesugune lähenemisnurk
rajamaadel peetud ristisõdade tõlgendamise-
le anda? Laiemalt võib muidugi osutada, et
omade ja võõraste rituaalide eristamise tingib

juba ristisõjajareoorika. Ent 13. sajandi algu-
ses lahvatanud mure hereesia ja ortodoksia
(ja mh. ka nende rituaalse väljenduse) pärast
peegeldab ka kristlaskonna sisemist eba-
kindlust ja identiteediotsinguid.⁸⁷ Samuti
levib kergemini mure mitteortodokssete ri-
tuaalide pärast liminaalsetes olukordades
– mille üheks näiteks võib pidada piiriala-
sid.⁸⁸ Siiski on põhjust oletada, et Lääneme-
re ristisõdades olid rituaalid ka oluline osa
misjoni- ja vallutusprotsessist, näitlikustades
hästi antropoloogias levinud seisukohta, et
rituaalsete sümbolite puhul on määrav aru-
saam nende võimesse kutsuda esile muutust.
Ühtlasi annavad need mitmekülgse ülevaate
erinevatest viisidest, kuidas pidada dialoogi
minevikuga – nende praktikate sihiks on ka
rajamaa historiseerimine. Nii nagu ajalooli-
sel jutustusel, nii on ka rituaalil võimet elu
narrativiseerida, lisada sellele olulisel määral
tähtsust ja koherentsust. Meil ei ole kaht-
lemata võimalik mõõta nende aktide teostu-
mise määra, ent arusaamale selliste prakti-
kate olulisuse kohta viitab kroonika küllaltki
selgelt.

Henriku kroonika kasutab (ehk kujutab)
läbisegi hulka rituaalseid elemente – illust-
reerides hästi Gerd Althoffi väidet, et kesk-
ajal inimesed sageli „varieerisid, segasid või
uuendasid rituaale ... või isegi leiutasid uusi,
kui nende käsutuses polnud ühtegi sobivat,
juba olemasolevat rituaalset keelt”.⁸⁹ Seda
tõlgendust võiks isegi veidi varieerida – veel-
gi sobivamaks võrdkujundiks võiksid olla
keel ja juba ajaloolises kontekstis aset leidev
kõneakt (paralleel, mida on muuseas igapäe-
vakäitumise uurimisel kasutanud Michel de
Certeau⁹⁰).

Kuigi olen käesolevas artiklis keskendu-
nud siinsete ristisõdade eripärale, tahaksin

⁸⁶ HLK XXVI.8.

⁸⁷ Mh. on sellele osutanud C. W. Bynum. *Material Continuity, Personal Survival and the Resurrection of the Body: A scholastic discussion in its medieval and modern contexts.* – C. W. Bynum. *Fragmentation and Redemption. Essays on gender and the human body in medieval religion.* Zone Books, New York, lk. 239–297.

⁸⁸ Laiemalt leiab see mõte väljendamist nt. antropoloogia klassikasse kuuluvas teoses M. Douglas. *Purity and Danger.* Routledge, New York, London, 2006. [Esmatrükk 1966.]

⁸⁹ G. Althoff. *The Variability of Rituals in the Middle Ages,* lk. 73.

⁹⁰ M. de Certeau. *Igapäevased praktikad. I tegemiskunstid.* Tartu Ülikooli Kirjastus, Tartu, 2005. [Originaal 1980.]

lõpetuseks visata siiski palli tagasi Pühale Maale. Esmapilgul võib Põhjala tööpoolest tunduda justkui Püha Maa negatiivina. Seal, kuhu Kristus oli jätnud oma passiooni mälestusmärgiks Hauakiriku ja teised paigad, oli võimalik pühaga vahetusse kontakti astuda. Põhjala autoritest kirjeldabki Bosau Helmold Esimese ristosõja tulemust nõnda igatsevalt: „sellest ajast peale ... kumardati Jumalat maa inimeste poolt paigas, kus ta jalad olid seisnud.”⁹¹ Sellele nägemusele pakub aga huvitavat kõrvalpilku Maurice Halbwachsi osutus, et vajadus „mälestusi lokaliseerida” valitses ka ristosõdijate Jeruusalemmas. Ehkki Pühal Maal käitusid ristosõdijad „justkui see maa ja need kivid tunneksid neid ära”⁹², erines linn, kuhu nad jõudsid, siiski tunduvalt sellest linnast, mida nad olid kujutlenud. Selleks, et ruumilised mälestused saaksid leida endale kohtu paigas, kus kõik on muutunud, pidid nad renoveerima varemeid ja rajama ehitisi uuesti. „Kristlik kogukond võttis oma valdusesse pühapaigad ja soovis taasluua kuvandi, mille ta oli enda jaoks loonud... See viis uute lokaliseeringute õitsenguni, mis olid märksa arvukamad, ent enamasti ka märksa hilisemad.”⁹³ Seega ei pruukinud perifeeria ja ladina kristlaskonna südame erinevus olla lootusetult radikaalne.



Linda Kaljundi

(1979)

Lõpetanud Tartu Ülikooli magistrikraadiga ajaloo erialal 2005. Helsingi Ülikooli ja Tartu Ülikooli doktorant, Tallinna Ülikooli Ajaloo Instituudi teadur ja Keskaja Keskuse koordinaator. Peamiseks uurimisteemaks ristosõdade ja eriti Läänemere ristosõdade ning koloniseerimise ja kristianiseerimise ajalugu keskajal. Avaldanud rohkelt artikleid ka kirjandusteaduse, ajaloomälu ja visuaalkultuuri teemadel.

⁹¹ HCS, pt. 31.

⁹² M. Halbwachs. On Collective Memory. University of Chicago Press, Chicago, London, 1992, lk. 232.

⁹³ M. Halbwachs. On Collective Memory, lk. 234.