TALLINNA ÜLIKOOL
AJALOO INSTITUUT

Allar Tui

VÕÕRA KUVAND „LIIVIMAA VANEMAS RIIMKROONIKAS“

Bakalaureusetöö

Juhendaja: *PhD* Priit Raudkivi

Tallinn
2013

SISUKORD

SISSEJUHATUS 2
MEIE JA NEMAD 6
RUUMI ORGANISEERIMISE LOOGIKA 10
LÄÄNEMERE IDAKALLAS 14
RUUM „LIIVIMAA VANEMAS RIIMKROONIKAS“ 18
KRISTLASED JA TEISED „LIIVIMAA VANEMAS RIIMKROONIKAS“ 23
OHTLIK VÕÕRAS 35
KOKKUVÕTE 39
SUMMARY 41
KASUTATUD ALLIKAD JA KIRJANDUS 43
Allikad 43
Kirjandus 43
Perioodika 45

SISSEJUHATUS

Käesoleva bakalaureusetöö eesmärgiks on analüüsida „Liivimaa vanema riimkroonika“ autori kirjeldusi võõraste rahvaste ja nende elukeskkonna kohta. Ajaliselt jääb uurimus vahemikku 1161-1290, mis on krooniku poolt kirjapandud aastatel 1291-1298. Kroonikakirjutaja enda sõnul hõlmab käsiteldav periood sündmusi sellest, „mismoodi on kristlus tulnud Liivimaale“[1]. Seega sisaldab see sündmusi, mis Eesti rahvuslikus ajaloodiskursuses on saanud koondnime „eestlaste muistne vabadusvõitlus“ ning mida laiemas kontekstis käsitletakse Läänemere ristisõdade osana.

Kristluse ja paganluse vastastikused mõjud keskajal Ida-Balti aladel on enesestmõistetavalt pälvinud palju tähelepanu. Antud töö kontekstis on suur tähtsus Marek Tamme töödel, kus on sama problemaatikat analüüsitud ning jõutud järeldustele, millest käesolev töö inspiratsiooni on ammutanud. Eeskätt tooksin esile 2009. aastal kaitstud doktoritöö „Liivimaa leiutamine: Ida-Baltikumi religioosne ja geograafiline kujutamine 13. sajandi esimesel poolel.“[2] Märkimisväärselt võimaldas laiendada tõlgendusruumi ka Christopher Tyermani väga mahukas teos „Jumala sõda : ristisõdade uus ajalugu“[3].

Töös on kasutatud mõningal määral Juri Lotmani ja Tartu Moskva koolkonna terminoloogiat ent kitsamalt ei ole teooriat kaasatud. TMS kultuurikäsitluses on kultuuri üks olulisemaid tunnuseid koguruumi jagamine sisemiseks (kultuurne „oma“) ja välimiseks (kultuuriväline „võõras“) sfääriks[4]. Antud töös klassifitseeritakse omaks kristlaskond, keda esindas riimkroonika autor, võõra moodustavad kõik rahvad, kes jäid väljaspoole keskaja Euroopa kultuuriruumist, mille piirid määras ära ristiusu levikuala.

„Teise“ või kultuurivälise võõra problemaatika on muutunud järk-järgult olulisemaks pärast Teist maailmasõda, mil iseseisvunud nn kolmanda maailma riigid pälvisid varasemast rohkem

[1] Liivimaa vanem riimkroonika. Tõlkinud ja kommenteerinud Urmas Eelmäe. Teaduslik toimetaja Enn Tarvel. Argo. Tallinn 2003. (edaspidi LVRK), värsiread 120 - 122.
2 vt Inventing Livonia: Religious and Geographical Representations of the Eastern Baltic Region in Early Thirteenth Century. Doktoritöö. Tallinna Ülikool, Ajaloo Instituut. Tallinn 2009.
3 Vt. Tyerman Christopher Jumala sõda : ristisõdade uus ajalugu. Tõlkinud Marek Laane. Erialaselt toimetanud Marek Tamm. Varrak. Tallinn 2010.
[4] Lotman, Juri. Kultuurisemiootika : tekst, kirjandus, kultuur. Tõlkinud Pärt Lias, Inta Soms ja Rein Veidemann. Olion. Tallinn 2006, lk 266.

tähelepanu[5]. Üha enam hakkas ilmuma tekste, mis vaagisid kolonialismi mõju kultuuridele ja ühiskondadele. Postkoloniaalsete uuringute alguseks peetakse tihti Frantz Fanoni „Must nahk, valged maskid“[6] ilmumist 1952. aastal. Inglise keelses teoorias on lähtepunktiks peetud Edward Saidi „Orientalism“[7], mis kujutab endast lääneliku stereotüüpse oriendikäsitluse kriitikat. Tänaseks moodustab see uurimus olulise osa nii sotsiaal- ja humanitaarteadustes ning kogu postmodernistlikus teoorias üldse. „Teist“ ei püüta näha enam kui vaenlast, vaid tajutakse, et „võõras“ asub tegelikult minus endas. „Teise“ sünnitab meie teadvus ja mõtlemine, mis tunneb end süsteemist väljaspool asuvast ohustatuna[8].

Interdistsiplinaarne koostöö teaduste vahel on toonud kuvandite uurimise ja laiemalt „teise“-probleemi ka ajalookirjutusse. Üks unikaalsemaid ja teedrajavamaid on 1982. aastal ilmunud prantsuse kirjandus- ja kultuuriteoreetiku Tzvetan Todorovi uurimus kultuurilisest kokkupõrkest Ameerika põlisrahvaste ja Hispaania konkistatooride vahel 16. sajandi Ameerikas[9]. Autori enese sõnul on teos sellest „kuidas mina avastab teise“, lisades „niipea kui me oleme [teema] formeerinud, näeme seda kohe lõpututesse kategooriatesse ja suundadesse jagunevat“.[10]

Eesti ajaloolaste käsitluses on kesk- ja uusaegsete kuvandite uurimise temaatika üsnagi uus. Üks esimesi mahukamaid töid on 2005. aastal ilmunud Linda Kaljundi magistritöö, mis käsitleb Slaavi, Skandinaavia ja Baltikumi maade ja rahvaste kuvandit kõrgkeskaegses ajalookirjutuses[11]. Viimasel ajal avaldatutest on tähelepanuväärseim ja enim kõlapinda leidnud eelpool juba nimetatud Marek Tamme doktoritöö „Liivimaa leiutamine: Ida-Baltikumi religioosne ja geograafiline kujutamine 13. sajandi esimesel poolel.“ „Liivimaa leiutamise“ all on peetud silmas seda, kuidas 13. sajandi esimese poole ladina narratiivsetes tekstides kujundati kuvand uuest kristlikust kolooniast Läänemere idakaldal.[12] Käesoleva temaatikaga on otseselt seotud doktoritöö neljas analüüsiartikkel ““Oma” ja “võõras” keskaja kultuuris. Ida-Baltikumi kirjeldus Bartholomaeus Anglicuse entsüklopeedias De

[5] Kraavi, Janek. Postmodernismi teooria ja postmodernistlik kultuur : ülevaade 20. sajandi teise poole kultuuri ja mõtlemise arengust. Viljandi Kultuuriakadeemia. Viljandi 2005, lk 145.
[6] vt. Fanon, F. Black skin, white masks (Peau noire, masques blancs, 1952). Grove Press, New York, 1967.
[7] vt. Said Edward ,W. Orientalism. Vintage Books. New York, 1978.
[8] Kraavi 2005, lk 17.
[9] Vt Todorov, Tzvetan. Ameerika vallutamine. Teise probleem. Tõlkinud Mirjam Lepikult. Varrak. Tallinn 2001.
[10] Samas, lk 11
[11] Vt Kaljundi, Linda. Waiting for the Barbarians : The Imagery , Dynamics and Function of the Other in Northern German Missionary Chronicles, 11th – Early 13th Century. Magistritöö. Tartu Ülikool, Filosoofiateaduskond, Ajaloo osakond. Tartu 2005.
[12] Tamm 2009, lk 26.

proprietatibus rerum (umbes 1245)".[13] Samuti on hakatud üha rohkem tähelepanu pöörama kuvandite autoriteetsetele eeskujudele piiblis, hagiograafias, antiikaja autorite töödes kui ka nende funktsioonidele ristisõjaretoorikas ja rajamaade identiteediloomes.[14]

Enamus uurimusi, mis käsitlevad 13. sajandi Eesti ja Läti aladel elanud rahvaste ristimist, on toetunud peamiselt Läti Henriku kirjutatud misjonikroonikale[15]. Umbes samast ajast on säilinud veel teinegi - meie vanema ajaloo rekonstrueerimisel ülitähtis - „Liivimaa vanem riimkroonika", mis tänapäeva uurijate seas on eelpoolnimetatu kõrval varju jäänud. Kroonika näol on tegemist ordukroonikaga, mis on tundmatu autori poolt kirja pandud, kuid enamus uurijaid on seisukohal, et kroonik kuulus sõjamehe seisusse ja oli Saksa ordu rüütelvend[16]. Kirjandusteadlased ja ajaloolased usuvad, et kroonikaraamat on võtnud eeskuju oma aja rahvuslikest eepostest ja rüütliluulest. Sarnaselt eepostele, mille üldisemaks ülesandeks on olnud anda edasi ühiskonnas valitsevaid kõlbelisi arusaamu (nagu rüütellikkus, jumalakartlikkus), on nähtud ka käesoleval kroonikal kasvatuslikku eesmärki. Usutakse, et kroonika oli mõeldud ettelugemiseks rüütelvendade ühistel söömaaegadel, seda nii vendade harimiseks kui ka ordu poliitikat ja võimu õigustuseks[17].

Juba põgusal kroonika lugemisel ilmneb lõhe kristlaste ja paganate vahel, mille puhul on tegemist laialdasema ühiskondliku hoiakuga. Selline suhtumine süvenes kõrgkeskaja koidikul seoses sõjakäikudega katoliku kiriku kultuuriruumist väljapoole. Varem oli keskaja inimene elanud isolatsioonis, puutumata kokku mõne teise rahva, nende kultuuri või jumalaga. Kõik võõras oli olnud tema jaoks tabu ja ohtlik[18]. See arusaam oli aga niivõrd sügavalt kinnistunud, et sai määravaks hoiakuks ka - misjoni, vallutussõdade, kolonisatsiooni ja kaubanduse - kommunikatsiooni puhul paganatega üldse. Teine oli vaenlaseks, kes ohustas kogu kristliku maailma stabiilsust ja millele projitseeriti kõik, mis vastandus kultuuris seespool olevale. Selle tulemusel tekkis kujutlus võõrast, mis sai ajapikku valdavaks ja stereotüüpseks.

Käesoleva töö üheks lähtekohaks on arusaam, et keskaegsete kroonikute tekstiloome ei pruugi olla neutraalne, vaid on kantud ajastu vaimust. Vahendatud teadmised võivad olla sageli stereotüüpsed. Või nagu Jacques Le Goff on selle tabavalt sõnastanud: „Kuna kirjanduslike

[13] Tamm, Marek. 'Oma' ja 'võõras' keskaja kultuuris. Ida-Baltikumi kirjeldus Bartholomaeus Anglicuse entsüklopeedias De proprietatibus rerum (u 1245). Keel ja Kirjandus 2003, 9, lk 648 – 673.
14 Kaljundi, Linda. Püha sõja otsinguil: ristisõdade uuemast historiograafiast Euroopas ja Läänemeremaades. Ajalooline Ajakiri 2007, 2, lk 193 - 223.
[15] Vt Henrik. Henriku Liivimaa kroonika. Tõlkinud Richard Kleis. Tänapäev. Tallinn 2005.
[16] LVRK, lk 9.
[17] LVRK, lk 6.
[18] Kraavi 2005, lk 16.

tekstide puhul on tegemist ettekujutuste, representatsioonidega, siis ei kirjelda nad tegelikkust nii, nagu see on, vaid nii, nagu seda kujutletakse.“[19] Antud töö raames huvitabki meid eeskätt see, milliseid kirjeldusi on riimkroonika autor andnud võõrastest rahvastest ja nende elukeskkonnast. Etteruttavalt tuleb tunnistada, et paganate suhtes rakendatav keelepruuk ei ole neutraalne. Maalitakse pilt barbaarsest ja mahajäänumast piirkonnast, mille elanikud on ohuks kristlaskonnale. Enesekirjeldus seevastu on igati positiivne. Käesolevaga väidangi, et vaenlase kuju loomine õigustas nii misjonitegevust kui ka vallutust Liivimaal ja laiemalt kogu Ida-Baltikumi regioonis.

Uurimistöö teemaarendus on jagatud kuute ossa: 1) esimene peatükk on sissejuhatav andes ülevaate ajaloolisest „võõra“-problemaatikast laiemalt; 2) teine peatükk käsitleb keskaegse vastandumise kujunemist, arengut ja loogikat; 3) kolmandas peatükis käsitletakse ristisõdade jõudmist Läänemere idakaldale ning vaadeldakse peamiste vastandumiste teket; 4) neljas peatükk kujutab endast allika sisuanalüüsi, kus vaatluse alla on võetud paganalik ruum; 5) viies peatükk on samuti allikapõhine, milles analüüsitakse kristlaste ja paganate vahekorda; 6) kuues peatükk on loomult kokkuvõtlik. Selles püüatakse leida vastust küsimustele: millist eesmärki kuvand teenib?

19 Le Goff, Jacques. Raha või elu : majandus ja religioon keskajal. Prantsuse keelest tõlkinud Kaia Sisask. Varrak. Tallinn, 2010, lk 111.

MEIE JA NEMAD

Ammu enne seda kui muinashellenid hakkasid kasutama onomatopoeetilist sõna *barbar*, et tähistada sküüte ja kõiki teisi ümbritsevaid rahvaid, kes kõnelesid arusaamatut keelt, on kultuurid püüdnud end kuidagi piiritleda. Akadlased rääkisid põlastusega enda naabritest kui rahvastest, kes „olid võõrad riiklusele" ega polnud „kunagi elanud linnades". Assüürlased kirjeldasid Musta mere põhjarannikul elanud kimmerlasi nomaadidena, kes ei teadnud midagi „kokkulepetest ja seadustest".[20] Hiinlased, kes elasid pidevas hunnide rüüsterekede hirmus, ehitasid omade kaitseks Suure Hiina müüri.[21] Hilisemast ajast on teada apatšide suguharu, kelle nimetus on üldlevinud arusaama kohaselt tuletatud zuni indiaanlaste keelsest sõnast *apachu*, mis tähendas vaenlast. Apatšide enesenimetuse – *tinneh´*ga tähistakse aga inimest,[22] mis on muuseas ka kõige enamlevinud etnonüümiks ja esineb sellisena näiteks paljude soome-ugri rahvaste juures (nganassaanid[23], marid[24]).

Selline terminoloogia väljendab üht inimlikku põhihoiakut, mida võib nimetada etnotsentrismiks. Vaid omad (need, kes kuuluvad meie hõimu) on inimesed. Need, kes jäävad kultuuri piiridest väljapoole, on võõrad, kes erinevad meist nii välimuse, keele, kommete kui ka teiste ebakultuursete näitajate poolest. See fenomen paistab olevat inimmõtlemises nii juurdunud, et seda kohtab nii kõikide kõrgelt arenenute tsivilisatsioonides kui ka kõige primitiivsemate kultuuride juures.[25]

Tänapäeval on ehk eskimod rahvas, kelle nime tähenduse ümber valitseb kõige suurem segadus. Laialt levinud arvamuse kohaselt tähendab *eskimo* algonkini keeles „toore liha sööjat". Tegelikult tuleneb see nimetus hoopiski montanje-keelsest sõnast, mis tähendab „lumerajade punujad". „Toore liha sööja" kujundit kohtame juba varastes kirjalikes allikates ka hantide, manside ja neenetsitega seoses. Eskimote puhul on selle stereotüübi teke ajalooliselt jälgitav. Esmakordselt ilmuvad asjakohased märked selle rahva kohta käivates tekstides juba 16. sajandil. Huvitav oleks siinkohal veel lisada, et selle valearusaama tekke

[20] Pigott, Stuart. Ancient Europe from the Beginnings of Agriculture to Classical Antiquity. Aldine Publishing Co. Chicago 1965, lk 256.
[21] Howarth, Patrick. Attila. Olion. Tallinn 2000, lk 12.
[22] Johansen, Bruce., Pritzker, Barry. Encyclopedia of American Indian History. ABC-Clio Press. Santa Barbara, California 2008, lk 106.
[23] Kolga, Margus., Tõnurist, Igor., Vaba, Lembit., Viikberg, Jüri. The Red Book of the Peoples of the Russian Empire. NGO Red Book. Tallinn 2001.
[24] Toidybek, Lidija. Mari usund. Virgela. Tallinn 1998, lk 10.
[25] Honko, Lauri., Juha Pentikäinen. Kultuuriantropoloogia. Tõlkinud Tiina Vähi. Eessõna Ants Viires. Tuum. Tallinn 1997, lk 12.

tagajärjed on aktuaalsed veel tänapäevalgi, mil seesugust definitsiooni võime leida nii erialases kirjanduses kui ka Oxfordi ja Websteri sõnastikes.[26] Võib vaid oletada, kuivõrd on selle stereotüübi levitamine olnud aluseks paljude fantaasiate tekkeks ja arenguks.

Hulk stereotüüpe tekkis ka ajal, mil neegreid hakati orjastamise ajendil Aafrikast eksportima. Mitmetes Lääne-Aafrika maades levis arusaam, et inimesi viiakse kodumaalt ära, et nendega toita eurooplasi. Veneetslase Alvise de Cadamosto kirjelduste kohaselt uskusid Gambia asukad „kindlalt, et meie, kristlased, sööme inimliha ning ihkame neegreid ainult kõhutäiteks, mistõttu nemad omakorda ei taha mingil tingimusel meie sõprust, vaid püüavad meid kõiki tappa“.[27] Eurooplased omakorda ei osanud võtta seisukohta, kas selle maa asukad on samasugused inimolevused nagu nemad või olid nad lisaks tsivilisatsiooni hüvede puudumisele ka loomu poolest alamad. Tekkisid kujutlused, mis levisid orjakaupmeeste ja rändurite vahendusel ning lasid kultuuriliikmetel (ka nendel, kes kunagi neegreid kohanud polnud) tunda end ülimuslikuna. Paistis, et just nemad on Jumala poolt väljavalitud rahvas, kes on kõige väärtuslikumad kõigist maailma rahvastest[28]. Oluline on veel teinegi aspekt, mis sai võimalikuks just eeskätt tänu eelnimetatule. Portugallased õigustasid seda koletut äri enesekindlalt, väites, et peale aafriklaste orjastamist pöörati nad ristiusku ning neile kingiti nõnda igavene lunastus, millega võrreldes oli orjaseisus midagi tühist. Kroonik Azurara pani kirja võltsvagad sõnad: „...aga suuremat kasu [orjakaubandusest] said hoopis nemad, sest ehkki nende keha sai alla heidetud, oli see tühine, võrreldes tõelise igavese vabadusega, mis nende hingele osaks langes.[29]

„Europotsentristlikke“ hoiakute arengu ajaloolise tekkepunkti võime vajaduse korral paigutada antiikmaailma, kust pärinevad esimesed kirjutised, mis näitasid eurooplaste piiri tsiviliseeritud ja tsiviliseerimata rahvaste vahel. Roomlaste jaoks oli see Rooma riigi piir, mis lahutas neid barbaarsusest, tekitades ühtaegu nii rõõmu üleoleku pärast kui ka hirmu tundmatute ohtlike metslaste ees. Seda kajastavad arvukad kirjatööd, mida siinkohal loetleda pole mõtet. Piisab, kui tuua ära üks 2. sajandist pärinev prohvetlik ettekuulutus kreeka filosoofilt ja kristlaste oponendilt Celsuselt, kes ähvardab, et „kui Rooma keisririik kokku

[26] Leete, Art. Põhjarahvad antiigist tänapäevani : obiugrilaste ja neenetsite kirjelduste muutumine. Eesti Rahva Muuseum. Tartu 2000.
[27] Fritze, Ronald. Uued maailmad ja suured geograafilised avastusreisid 1400-1600. Tänapäev. Tallinn 2007, lk 93.
[28] Osborne, Roger. Tsivilisatsioon : Läänemaailma uus ajalugu. Tõlkinud Rein Turu. Varrak. Tallinn 2008, lk 219.

[29] Fritze, lk 91.

variseks, langeks maa metsikute ja harimatute barbarite saagiks“[30]. Erinevalt enamikest varasematest näidetest tekib siin täiesti omapärane situatsioon, kus kultuur mitte ainult ei erista end kaosest, korrastamatusest või entroopiast, vaid ilmutab ka ksenofoobiat. Sõna *barbar* ei tähista enam igasugust võõrast, vaid üksnes neid metslasi, kes tõotavad ohtu Rooma riigile.

Roomlastelt päritud põlgust ja hirmu barbarite ees ilmutasid ka varakristlikud autorid. Katoliiklik pühak Octatus laseb donastitele, skismaatilistele püha keisri vastu mässajatele edasi öelda: „Riik ei ole kirikus, küll aga on kirik riigis, s.t Rooma riigis. Seal on pühad preestrid ja puutumatud pühitsetud neitsid, keda barbarid ei tunne või keda kindlasti ei oleks, kui nad siin oleks“[31]. Siin kohtame uut aspekti, mis vanemas ajaloos nii selgelt ei esinenud. Erinevalt roomlastest, kes üldjuhul tolereerisid võõraid jumalaid, oli usuline mittesallivus kristlikku usundisse sisse kodeeritud. Vana Testamendi Jumal-looja, kes oli loonud kõiksuse ja on seetõttu ka selle peremees, ei tunnistanud teiste jumalate olemasolu. See erinevus oli sedavõrd radikaalne, et oli eelneval ajal olnud otseseks põhjuseks sellele, miks kristlusest endist sai „ängistuse ajastul“[32] hirmu esile kutsuv objekt. Siinkohal tasub vaid meenutada üht teksti, mis kajastab 3. sajandil aset leidnud dispuuti, mille üks osalenutest oli kirja pannud. Ta ise ütleb: „Ma ei tea, kas need kahtlused on õiged või valed, vaieldamatu on, et öö varjus toimuvad salajased rituaalid ja palvused on nende tekkeks piisavalt alust andnud“. Kõigepealt arvatakse kristlastest, et „see sekt“ on väga väikesearvuline, kuid äärmiselt ohtlik. See on väike salaselts, kes on „hüljanud ülejäänud ühiskonna kõik usulised tõekspidamised, põlastanud jumalaid ja pilganud pühadusi. [---] Põlates ära jumalad ja kõik, mida teised inimesed pühaks peavad, kummardavad nad kõige madalamat: nende jumalaks on süütegude eest ristipoodud kurjategija“. Nende salakogunemised lõpevad täielikus pimeduses toimuva bakhanaaliga, milles läbiviidavatel rituaalsetel aktidel on kindel järjekord. Kõigepealt sooritab uustulnukas rituaalse lapsetapu, milles „ettevaatamatute petmiseks ohvrijahuga kaetud laps pannakse selle ette, kes on ohverdustega rüvetatud. Pimesi torgetega tapab selle lapse uustulnuk, keda on õhutatud ohvrijahule justkui süütuid lööke andma. Januselt – oo õudus – nad noolivad tema verd, tema liikmed rebivad nad üksteise võidu lahti, see tapaohver seob

[30] Giardina, Andrea. Vana-Rooma inimene. Avita. Tallinn 2004, lk 366.
[31] Samas, lk 367.
[32] Kasutan siin 20. sajandi ühe väljapaistvama klassikalise filoloogi ja mitmete antiikaja ajaloo alaste uurimuste autori Eric Robertson Doddsi mõistet Vana-Rooma viimaste sajandite tähistamiseks. Vt Dodds, Eric Robertson. Paganad ja kristlased ängistuse ajastul. Inglise keelest tõlkinud Marju Lepajõe. Varrak. Tallinn 2003.

nad liitlasteks, ühine kuritegu on ühise vaikimise pant“. Talituse teine osa seisneb orgias, millega kaasnevad valimatud seksuaalvahekorrad.[33]

Kristlastele etteheidetud rituaalset lapsetappu kohtame korduva motiivina veel hiljemgi. 12. sajandist alates hakatakse juute ulatuslikult süüdistama rituaalmõrvades, mis kujutab endast toimingut, mis seisneb lihavõtete ja paasapühade ajal kristlaste laste röövimises vere kogumise ja ristilöömise eesmärgil[34]. On vähetõenäoline, et need kaks kujutelma oleksid teineteisega tekstiliselt seotud. Teise kõlvatuse rõhutamine on üksnes vajalik, et toonitada selle seltskonna vastandlikkust üldkehtivatele tõdedele ja reeglitele, mis aga muudab iseenesest mõistetavaks igasuguse põlguse, mis neile adresseeritakse. Kristlaste ja paganate vahelises dialoogis oli see „argumendiks“, mille „valguses“ Deciuse katsed kristlust süstemaatiliselt välja juurida võisid kaasaegsetele tunduda rohkem kui loomulikuna.

Kohutavast eelarvamuste koormast hoolimata elas kristlus edasi ja levis üha laiemalt. Üheks olulisemaks tunnuseks, mis soosis kristluse levikut ja aitas selle ka võidule, oligi välistavus. E. R. Dodds arutleb: „Kristlus keeldus väärtustamast teisi kultusvorme, mida tänapäeval peetakse sageli nõrkuseks, oli tollastes oludes tugevuse allikaks. Usuline sallivus, kreeka ja rooma tavanorm, olid tekitanud tohutu hulga segadusse ajavaid alternatiive. Liiga palju oli kultusi, liiga palju oli müsteeriume, liiga palju elufilosoofiaid, et valida: sa võid laduda ühe religioosse garantii teise otsa ja ikka tunda kindlustamatust. Kristlus likvideeris selle olukorra. Ta võttis vabaduse koorma üksikisiku õlult: üks valik, üks tagasivõtmatu valik ja avanes selge tee lunastusele.“[35]

[33] Lotman, Juri. Hirm ja segadus : esseid kultuurisemiootikast. Koostanud Mihhail Lotman. Varrak. Tallinn 2007, lk 53-54.
[34] Leemet, Ivar. Oma ja võõras : juudiküsimuse loogika kristluses. Hortus Semioticus nr 1, 2006.
[35] Dodds 2003, lk 87.

RUUMI ORGANISEERIMISE LOOGIKA

Kristluse levik ja lõplik omaksvõtmine riigi ametliku religioonina tõi olulise muutuse senisesse klassifikatsiooni. Uue arusaama sündi võib dateerida 6. sajandisse, mil varasem barbari mõiste hakkas üha enam segunema juba olemasoleva leksikaga paganate tähistamiseks. Üks esimesi, kes kasutas mõisteid *barbarus* ja pagan läbisegi – ja peaaegu et sünonüümselt – oli varakeskaegne ajaloolane Gregorius Tourist (538-594)[36]. See areng oli tingitud protsessidest, mis leidsid aset 3.-6. sajandil, mil langes senine Rooma impeerium ja järk-järgult toimus kristluse ekspansioon Euroopas. Keskaja Euroopa kultuuriruumist väljapoole jäävatel aladel elavaid inimesi ei peetud enam mitte lihtsalt kultuuriliselt vähemarenenumateks, vaid saadi ka aru, et nendel rahvastel on teine usk ja jumal. See erinevus oli sedavõrd radikaalne, et pani paika keskaegse Euroopa piirid. Kristlik kultuur tunnetas end ühtse tervikuna vastandudes üha selgemini paganlikule amorfsele massile. Selle väljenduseks tuli kultuurisisese „oma“ tähistamiseks alates 9. sajandist kasutusele termin „kristlaskond“ (*Christanitas*), mis vastandus „paganlikule maailmale“ (*Gentilitas*)[37].

Hoolimata toimunud muutusest ei kadunud tollasest kõnepruugist mõiste barbar kuhugi. Oma kirjas paavst Innocentius III-le räägib Armeenia kuningas Leo II võitlusest *barbares nationes* ja *Christianitas´*e vahel.[38] Kroonik Gallus Anonymus kirjutab 12. sajandil Poola geograafiliseks määratlemiseks: „Põhjapoolse mere juures on tal naabriteks kolm väga metsikut barbarirahvast, Seleukeia, Pomorze ja Preisimaa rahvas, kelle vastu Poola hertsog lakkamatult võitleb, et neid usku pöörata“.[39] Kuigi seda esines nüüd varasemast harvem, kasutasid tollased autorid meeleldi seda antiigist päritud mõistet epiteedina, et tuua esile paganate metsik, toores, aga ka ohtlik käitumine.

See oli loogika, mille abil oli võimalik klassifitseerida neid, keda kristlastest lahutas geograafiline kaugus. Ent mõned võõrad elasid kristlastega üheskoos. Nendeks olid ennekõike juba eelpool nimetatud juudid, kel ei olnud mitte üksnes erinev usutunnistus, vaid keda Uue Testamendi apostel Paulus ise oli nimetanud Kristuse tapjaks.[40] See stereotüüp kinnitus

[36] Jones, W. R. The Image of the Barbarian in Medieval Europe. Comparative Studies in Society and History. 1971, vol 13, 4, lk 387.
[37] Tamm 2003, lk 648.
[38] Jones 1971, lk 392.
[39] Le Goff, Jacques. Keskaja Euroopa kultuur. Prantsuse keelest tõlkinud Margus Ott. Kupar. Tallinn 2000, lk 207.
[40] Jaigma, Martin. Kristlaste kujutluspilt juutidest keskajal. Avatud Vaimuga. Eesti Ajalooarhiiv. Tartu 2001, lk 149-171.

juutide külge ja oli piisavaks õigustuseks, et neid igaveseks ajaks „oma“ piiridest välja arvata. Ametliku kinnituse saab see 1215. aastal, mil paavst Innocentius III kokku kutsutud IV Lateraani kirikukogu deklareerib, et juutidel tuleb kanda eristavaid riideid, „sest vahel juhtub, et kristlased kogemata astuvad seksuaalvahekorda juutidega, mis on tõsine patt“;[41] ja häbimärki[42]. Sageli ei allunud juudid ka munitsipaalkohtutele ja olid vabastatud munitsipaalmaksudest[43].

Oikumeeniline maailmamõistmine oli aga võimeline veelgi utoopilisemaks väljenduseks, mis tollal oli reaalsuseks. Bremeni Adam ütles (u 1075) kuralaste ja eestlaste kohta, et „need rahvad on äärmiselt verejanulised ja kõik põgenevad nende eest, sest need on fanaatiliselt andunud ebajumalakummardamisele, [---] nad kummardavad tiivulisi lohesid, kellele ohverdavad ka kaupmeestelt ostetud elavaid inimesi, [---] kõik nende majad on täis ennustajaid, märkide seletajaid ja mustkunstnikke“[44]. On teada, et Bremeni Adam polnud eestlasi kunagi oma silmaga näinud, vaid tugines oma kirjutistes teistele autoritele ja enda kujutlusvõimele, mis loomulikult oli kantud ajastu vaimust. Isegi kui ta oleks kohal viibinud ja olnud ise sündmuste tunnistajaks, poleks tema märge pruukinud paljus erineda. See oli ajastu omapära astuda füüsilise reaalsusega kontakti müstiliste abstraktsioonide vahendusel[45]. See seaduspärane süsteem ruumi korrastamiseks põhines loomulikult kristlikel müütidel ja pühakirjal.

Orienteerumine ruumis nõuab kindla punkti olemasolu[46]. Keskajal koondus kultuuriruumi organiseerituse keskpunkt Jeruusalemma ümber, sest just siin asus maailma kese – kultuuri ja korrastatuse tuum, kust kõik alguse sai ja seejärel laiali levis. Ühe keskaegse kommentaari järgi langes valik just sellele linnale, sest: „Paradiis oli kohas, kus Püha Jeruusalemma Linn on praegu, sest see on ainult kakskümmend miili sealt, kuhu on maetud Aadam“[47]. Kolgata oli kristlaste jaoks kohaks, mis paiknes kosmilise mäe tipus. Nende kujutelmas on see taevale

[41] Jones Michael. The New Cambridge Medieval History V 1198-1300. Edited by David Abulafia. Cambridge University Press 2008, lk 208.
[42] Le Goff 2000, lk 435.
[43] Jaigma 2001, lk 149 - 171.
[44] Johansen, Paul. Kaugete aegade sära. Koostaja Jüri Kivimäe. Ilmamaa. Tartu 2005, lk 331.
[45] Le Goff 2000, lk 194.
[46] Eliade, Mircea. Sakraalne ja profaanne I. Vikerkaar 1992, 4, lk 55.
[47] Randviir, Anti. Ruumisemiootika : tähendusliku maailma kaardistamine. Tartu Ülikooli kirjastus. Tartu 2010, lk 95.

lähim võimalik punkt – kosmiline telg, mis ühendas taeva ja maa.[48] See on asjaoluks, mis sidus Jeruusalemma ja selle ümbruse kogu universumiga.[49]

Tundub loogiline, et mida kaugemale sellest keskmest liiguti, seda kiiremini vähenes kultuursete ja tähenduslike üksuste osakaal ning suurenes desorganiseeritus. Näiteks võib tuua Ebstorfi kaardi ja leida sealt ilmselgeid hoiatusi ohust või vähemalt tühjusest, mis teadaoleva maailma piiri taga on: „*Non plus ultra"* – „Selle taga pole midagi".[50] Sarnaselt käitus ka Bremeni Adam juba eelpool toodud näite puhul. Ta fikseeris ala perifeersena ning kasutas rikkalikku „võõraste entsüklopeediat", mis lubas sinna elama paigutada neid, kel kristlastega koos elada ei sobinud.

Sarnane protektsionism võõraste eest on sisse kirjutatud ka Uude Testamenti. Johannesse Ilmutusraamatus leidub kirjeldus Taevasest Jeruusalemmast, mille „väravaist linna sisse minna" võisid üksnes need, kes on õndsad. Linnamüüridest siseneda ei tohtinud „koerad ja nõiad ja hoorad ja mõrtsukad ja ebajumalateenijad ning kõik, kes valet armastavad ja teevad.[51]

Täiesti omapärane situatsioon tekib aga süsteemis kultuur – antikultuur, kus kultuur mitte ainult ei erista end kaosest, korrastamatusest või entroopiast, vaid vastandub miinusmärgiga sfäärile. Miinusmärgiga kultuuri tajutakse omamoodi peegelpildina. Kultuur aga eraldab end antikultuurist järsu piiriga ja sulgub endasse.[52]

Püha Isidorus oma teoses „Etümoloogiad" just seesugusest kultuurist räägibki. Maakera teine pool on asustatud antipoodidest, kelle „jalajäljed kattuvad meie omadega, kuid on vastupidised" (kreeka keeles *antipodes* – vastasjalgsed).[53] Tegelased elavad neljandal kontinendil, „mis on teadmata meile, sest kõrvetava päikese tõttu ei pääseta sinna ligi"[54]. Kuidas aga sobitus see kontseptsioon juba juurdunud maailmapilti, mille järgi eksisteerib kolm maailmajagu, mida seostati Noa kolme poja – Haami (Aafrika), Seemi (Aasia) ja Jaafetiga (Euroopa)?[55]

---

[48] Eliade 1992, lk 79.
[49] Tunneme ära iidse ja ülemaailmse levikuga mütopoeetilise maailmatelje kujundi, mis sageli ilmneb ka Ilmapuuna. Umbes 800. Aasta paiku kirjutatud *Chronicum Laurissense breve* jutustab, et Karl Suur hävitas ühe oma sõijakäigu ajal sakside vastu (772) Eresburgi linnas templi ja nende „kuulsa Irminsuli" püha puu. Rudolf Fuldast (860) lisab, et see kuulus sammas on „Universumi sammas, mis otsekui kõiki asju püsti hoiab". Ilmapuu kohta: vt Eliade, Mircea. Sakraalne ja profaanne I. Vikerkaar 1992.
[50] Randviir 2010, lk 95-96.
[51] Ilm 22:14-15.
[52] Lepik, Peep. Antikultuuri fenomen nõukogude kultuuris. Akadeemia 2000, 4, lk 734.
[53] Isidore of Seville. The Etymologies. Cambridge University Press 2006, lk 199
[54] Samas, lk 293.
[55] Fritze 2007, lk 23.

Ülalnimetatud maailmapilti esitasid niinimetatud T-O kaardid, mille nimetus viitab otseselt kaardi visuaalsele vormile: oikumeen ehk teadaolev maailm on ümbritsetud maailmaookeaniga („O“ kui piir) ning jagatud kolmeks mandriks („T“).[56] Haruldasemad olid kaardid, millistel maailm oli liigendatud enamateks osadeks. 1109. aastast pärineval maailmakaardil, Beatuse *mappa mundi´*l, mis on koopia 776. aasta prototüübist, on märgitud neli kontinenti. Niinimetatud Neljas Kontinent on paigutatud Punase mere taha. Selle juurde on lisatud kirje, mille kohaselt on see kuumuse tõttu läbi uurimata.[57] Niisiis olid need maailmapildid võimelised eksisteerima paralleelselt, pakkudes usupropagandaks ka positiivset: kui kõik olendid Maal pidid olema jumalikku päritolu, pidid seda olema ka antipoodid. Järelikult oli vaja ka neid evangeliseerida ning see oli sobiv põhjendus, et õigustada eurooplaste invasioone.[58]

[56] Randviir 2010, lk 90.
[57] Samas, 103-104.
[58] Samas, lk 108-109.

LÄÄNEMERE IDAKALLAS

13. sajandi alguseks oli Lääne Euroopa piir nihkunud Läänemere lõunarannikule. Sakslased olid juba 1159. aastal rajanud alistatud lääneslaavlaste aladele Lübecki linna, mis sai oluliseks kaubalinnaks ja lähtepunktiks edasistel vallutustel. Edasitung Läänemere ruumi toimus Ojamaa saare kaudu, mis sai tähtsaks sõlmpunktiks kaubavahetuses. Siin kohtuti rootsi, taani ja vene kaupmeestega[59], viimastega kauplemine oli aga kauge vahemaa tõttu raskendatud. Ent lähemate tugipunktide rajamine ei olnud siiski esialgu veel võimalik, sest ladina kristlaskonda lahutas idapoolsetest „vendadest" ohtlik paganatest asustatud maa.

Misjonitööd Baltimaades oli püütud teha juba varem, kuid tulutult. Varasemat huvi usu levitamise vastu eestlaste hulgas näitas üles Lundi peapiiskop Eskil (1137-1177), kes pühitses 1167. aastal Montier-la-Celle´i benediktlaste kloostrist munk Fulco „eestlaste piiskopiks".[60] Ühes paavst Alexander III kirjas kohustab viimane Norra peapiiskoppi laskma Stavangeri kloostrist appi munk Nikolaust, kes pärines „nende [eestlaste] hulgast ning on üks vaga ja arukas mees".[61] Samast kirjakogust leiame ka paavst Alexander III kirja, milles kutsutakse üles taanlasi, rootslasi, norralasi ning teisi tõsiusklikke kristlasi selgesõnaliselt üles kaitsma ning laiendama ristiusku. See on esimene läkitus, mis ergutab ristima „neid metsikuid eestlasi ja teisi nende alade paganaid, kes tõusevad üles ning mässavad julmalt nende vastu, kes usuvad Jumalat ja kummardavad kristlikku usku". Neile, kes seda üleskutset järgivad, lubas paavst ühe aasta pattude kergendust, langenutele aga täielikku indulgentsi.[62] Sellega kuulutati välja ristisõda. Kas bullast lähtuv sõjategevus järgnevalt aset leidis, allikad meile otseselt ei ütle, kuid siiski on ristisõja kuulutamine kõnekas fakt. Korduvaid sõjaretki oli üle Läänemere tehtud varemgi, kuid nüüd said need toimuda paavsti poolt antud Jumalast lähtuva volituse alusel. See oli oluliseks nurgakiviks – ajendiks, millele võidi edaspidigi toetuda.

Umbes samast ajast ja võibolla, et varasemastki leidub teateid Läänemere idakalda kohta ka „Liivimaa vanemas riimkroonikas", mis jutustab lugu sellest, „mismoodi on kristlus tulnud Liivimaale"[63] – kohta, „kus pole käinud ükski apostel"[64]. Oluline on lisada, et kroonik polnud

[59] Graichen, Gisela., Hammel-Kiesow, Rolf. Hansa Liidu ajalugu : varjatud ülevõim. Saksa keelest tõlkinud Toomas Huik. Tänapäev. Tallinn 2012, lk 29.
[60] Lind, John H., Jensen, Carsten Selch., Jensen, Kurt Villads., Bystedlk, Ane L. Taani ristisõjad - sõda ja misjon Läänemere ääres. Teaduslik toimetaja ja järelsõna: Linda Kaljundi. Argo. Tallinn 2007, 154-155.
[61] Selart, Anti. Eesti ajalugu. II, Eesti keskaeg II. Tartu Ülikool. Tartu 2012, lk 35.
[62] Lind 2007, lk 154.
[63] LVRK v 121.
[64] LVRK v 93.

ise nende sündmuste tunnistajaks, vaid lähtus oma kirjutises „paljudelt arukatelt inimestelt“[65] saadud teabest. Seda, kellelt ta enda informatsiooni ammutas, autor ei kajasta. Baltisaksa ajaloolane Leonid Arbusow junior on arvanud, et teose esimene osa võib põhineda üksnes orduvendade jutustustel[66]. Ent siiski on kõnekas, et esmaste kristlike avastajatena käsitleti just saksa kaupmehi, kelle eneste huvi paistab olevat kõike muud kui usu levitamine.

Tundmatu kroonik alustab looga sellest, kuidas saksa kaupmehed soovisid rikastumise eesmärgil võtta ette kaubareise. Nad kohtasid üht meest „kes tundis võõraid maid. Ükskord tõi see nad laevadega Läänemerele.“[67] Kaupmehed jõudsid Väina jõe suudmesse, „mille vool tuli venelaste maalt“[68] ja kus ääres elasid paganad, kes „olid venelaste naabrid“[69]. „Kui nende saabumist märgati, kogunes sinna suur hulk: laevadega ja üle kogu maa tuli suur mitmeid paganaid rutates. Nende kõigi nõu oli, et nad elu ja vara tahtsid kristlastelt võtta.“[70] Lepituseks müüsid nad paganatele enda kauba „natuke soodsamalt kui mujal“[71], mistõttu paganad ütlesid, et „nad sageli tagasi tuleks“[72]. Millal need sündmused aset võisid leida, pole kahjuks teada, kuid igatahes pidid need toimuma enne 1180-ndaid aastaid. F. Benninghoven asetab sakslaste saabumise Väinale oletamisi 1161-1180. aasta vahele.[73] Kuigi kroonik korduvalt rõhutab, et „Jumal juhatas neid“ paganate juurde, ei paista tekstist kusagilt, et sakslastel oleks esialgu olnud mingit muud huvi kui kauplemine.

Kuskil 1180. aastate algupoolel tuli koos kaupmeestega augustiinlasest munk Meinhard Segebergi kloostrist.[74] Ta oli „üks arukas mees, kes neile [paganatele] laulis ja luges. Ta oli laitmatu preester, [---] kes mõistis anda rikkalikult õpetust ja nõu“[75], pöörates paljusid paganaid, kes siin elasid“. 1186. aastal ülendati ta Hamburg-Bremeni peapiiskop Hartwig II poolt Ükskülа piiskopiks. 1188. aastal kinnitas seda ka paavst.[76] Riimkroonika kohaselt oli teiste ristitute seas ka liivlaste vanem Kope, kes „lasi ennast esimesena ristida“[77] ning seejärel ka „suure osa oma sõpru“[78]. Jääb mulje, nagu oleks liivlased võtnud ristimise vastu rõõmuga,

[65] LVRK v 122.
[66] LVRK, lk 12.
[67] LVRK v 135-137.
[68] LVRK v 140.
[69] LVRK v 146.
[70] LVRK v 159-165.
[71] LVRK v 186.
[72] LVRK v 190.
[73] LVRK, lk 199.
[74] Selart 2012, lk 36.
[75] LVRK, v 230-241.
[76] Fonnesberg-Schmidt, Iben. The popes and the Baltic Crusades 1147-1254. Brill. Boston 2007, lk 65-66.
[77] LVRK, v 270.
[78] LVRK, v 271.

kuid see ei pruukinud nii olla. On kõnekas, et ristida lasid end esmalt just vanemad. Paljud uurijad on osutanud, et enamikes Euroopa misjonipiirkondades toimus ristiusustamine samasuguse skeemi järgi: esmalt ristiti ülemkiht ja ülejäänud rahvas loeti sellega neile järgnenuks[79]. Tihtilugu lähtusid ristimise vastuvõtnute juhid isiklikust, poliitilisest, majanduslikust või diplomaatilisest omakasust. Võib uskuda, et ka Liivimaal toimus see niimoodi. Igatahes „oli see asjaolu [paganate jaoks] ülimalt raske"[80], et „kristlus on saabunud Liivimaale"[81]. „Igal pool sellel maal tõusis suur lärm. Leedulased ja venelasid hakkasid mässu tõstma, [samuti] eestlased, lätlased ja saarlased. [---] Mõned hakkasid sellele vastu, [---] neid sunniti Jumala abiga."[82]

Läti Henriku „Liivimaa kroonika" toetab väidet, et Meinhard tuli Liivimaale „kaupmeeste seltsiga"[83], kes olid „liivlastega sõprussidemeis"[84], „lihtsalt Kristuse pärast ja ainult jutlustama"[85]. Ka liivlased ei paista pahameelt tundvat selle üle, et rajatakse kaupmeeste koloonia. Ent kui esimesed paganad võtavad risti vastu rahumeelselt, siis järgmistele pakub Meinhard lepingut. Ta lubab liivlastele ehitada „linnuseid, kui nad otsustavad end Jumala lasteks pidada ja seda olla". See „tehakse otsuseks ja tõotatakse ja kinnitatakse vandega".[86] Kuid kui lõpuks on „linnus valmis, taganevad ristitud usust; kes pole veel sündinud, keelduvad usku vastu võtmast"[87].

Isegi kui süžeeliselt kaks teksti teineteisest erinevad, siis loo tasandil järgitakse sarnast loogikat: 1. kaupmehed saavad paganatelt loa rajada endale koloonia; 2. paganad võtavad vabatahtlikult vastu ristiusu; 3. paganad taganevad ristiusust. Ei leidu ühtegi kirjet sellest, et ristimine oleks viidud läbi kedagi sundides või kellegi vastu vägivalda kasutades. See oleks käinud vastu printsiibile, mis näeb ette, et kedagi ei saa sundida usku vastu võtma oma tahte vastaselt.[88] Ent olles kord usu vastu võtnud, said neist kristlased, mis tähendas allumist kristlaskonna sees valitsevatele normidele. Jumalik õigus nägi ette, et usust polnud enam võimalik taganeda. Kui keegi seda tegi, lubas kirik neid tuua usu rüppe tagasi ükskõik milliste

[79] Kala, Tiina. Ristimine paganate ja kristlaste pilgu läbi. Tuna. Ajalookultuuri ajakiri, 3/2006, 8, lk 15
[80] LVRK, v 288.
[81] LVRK, v 289-290.
[82] LVRK, v 283-303.
[83] HLK, lk 25
[84] HLK, lk 25
[85] HLK, lk 25
[86] HLK, lk 25
[87] HLK, lk 26
[88] Setton, Kenneth M., Hazard, Harry Williams., Zacour, Norman P. A History of the Crusades: The Impact of the Crusades on Europe. University of Wisconsin Press 1990, lk 20.

vahenditega.[89] Selle doktriini olid sõnastanud juba varakeskaegsed autoriteedid – Augustinus, Ambrosius ja paavst Gregorius I, kes kõik olid lubanud sõjalise jõu kasutamist usutaganejate ja hereetikute vastu.[90] Selle kinnituseks andiski paavst Coelestinus III 1197. aastal välja bulla, milles ta otsustas, et „neid [apostaate] tuleb sundida usust, mille nad olid vabatahtlikult vastu võtnud, kinni pidama. Ta lubas pealegi kõigi pattude andeksandmist kõigile, kes, võtnud risti, lähevad üle [mere] seda esikkirikut uuesti ellu äratama.“[91]

Oskuslik keerutamine oli viinud ristisõja kuulutamiseni. See muutis Liivimaa külgetõmbavamaks mitte ainult enam kaupmeestele, vaid ka vaimulikele ja rüütlitele, kelle jaoks „avastatud uus maailm“ pakkus võimalikku väljakutset. Kuidas aga toimida nende paganatega, kelleni Jumalasõna veel polnud jõudnud? Kes olid üldse nemad? Kõik paganad polnud ju apostaadid nagu liivlased. Samuti, nagu ei olnud nad skismaatikud nagu venelased. Milline oli krooniku tõlgendus asjadest? Millist ohtu nad kristlaskonnale kujutasid?

[89] Fonnesberg-Schmidt 2007, lk 10.
[90] Mastnak, Tomaž. Crusading peace : Christendom, the Muslim world, and Western political order. University of California Press. Berkeley 2002, lk 63.
[91] HLK, lk 28.

RUUM „LIIVIMAA VANEMAS RIIMKROONIKAS“

Kuigi põgus tutvumine Läänemere paganatega oli oluliselt laiendanud eurooplaste maailmapilti, ei leia „avastatud uus maa“ kaardil tähistamist. Esimesed geograafilised kaardid, sellisel kujul nagu meie neid tänapäeval tunneme, tekivad alles uusajal. Nagu eelpool oli juttu, olid keskaja kaardid loodud religioosse maailmapildi alusel ning ei peegeldanud tingimata tegelikke geograafilisi teadmisi.[92] Hilisemast ajas on teada üks selline, nn *mappa mundi* tüüpi kaart – Ebstorfi maailmakaart, mis on ainus teadaolev näide keskajast, kus on kujutatud ka Läänemere idakallast. Ida-Baltikumi piirkonnast on kaardil mainitud Kuramaa (*Curlant*), Zemgale (*Semgallia*), Preisimaa (*Prucia*), ja Samland (*Sanelant*). Eraldi on mainitud ja kujutatud Riia linna Liivimaal (*Riga Livonie civitas*). Selgemad piirjooned omandab Liivimaa alles 15. sajandi maakaartidel.[93]

Seega võiks järeldada, et keskajale oli omane ennekõike sõnaline „kaardistamine“. Teisisõnu, teave kaugetest paikadest levis „suust suhu“. Nagu eelpool korduvalt rõhutatud, ei pruukinud see tuua revolutsiooni maailmapildi muutumises, ent hoolimata üldkehtinud seaduspäradest ja stereotüüpidest, millele kõike taandada võiks, oli paikadel teatav omapära. Iga kroonika on omamoodi „reisikiri“, mis kajastab paikade geograafilisi olusid, kuid annab teavet ka selle kohta, kuidas seal liikuda. Nii näiteks õpetab „Liivimaa vanema riimkroonika“ autor, kuidas Saaremaale minna: „talvel jäätub väin nii kõvaks ja maa saab saarega ühendatud; kaks miili tuleb kärmelt suvel laevaga sõita. Kivide eest tuleb end hoida, neid on seal meres palju.“[94] Kasutades Michel de Certeau terminoloogiat koosneb selline kirjeldusviis valdavalt operatsioone tähistavatest terminitest, mis näitab seda, kuidas pääseda saarele, mitte seda, kus või mille kõrval saar asub. See nn „retke“-tüüpi (*tour*) kirjeldus ongi Liivimaa riimkroonikas valdav (oli ju tegemist sõjalisi retki kajastava narratiiviga, mitte etnograafilise uurimusega). Näiteks „Sõrve saarele sõitsid nad üle mere, mida nimetatakse Kura kurguks.“[95] Ent leidub ka malle teistsugusest mudelist, mida Certeau nimetabki kaardiks (*map*). Viimane esitab pildi („seal on“ või „seal mereääres asub üks paik, mida kutsutakse Kuramaaks“[96]), mitte ei paku välja teekonda. Need siin-seal leiduvad kaardi tüüpi kirjeldused on aga universaalselt omased kõikidele retke-tüüpi narratiividele, tähistades kas tulemust, milleni retke sooritades jõutakse

[92] Randviir 2010, lk 89-90.
[93] Tamm, Marek. Liivimaa leiutamine : Uue kristliku koloonia kuvandi loome 13. sajandi esimesel poolel. Akadeemia 2012, 2, lk 208.
[94] LVRK, v 1634 - 1638.
[95] LVRK, v 1434 – 1435.
[96] LVRK, v 353.

(„sa näed...“) või mingit antust, mida peetakse retke piiriks („seal on sein...“) või võimaldajaks („seal on uks...). Niisiis, oleme jõudnud „retke“-tüüpi reisikirjelduse definitsioonini: „rännakutest või tegudest rääkivates lugudes leidub siin-seal teetähistena kohti, mis nende lugude tulemusel tekivad või mis neid lugusid võimalikuks teevad“.[97]

„Meister veel kord koos väega liikus mere äärt pidi ja võttis suuna Kuramaale. Retk kulges hästi. Ta keeras Neemeni suunas, reis valmistas talle rõõmu. Kui nad Neemeni juurde jõudsid, jäid nad öömajale selle äärde mere lähedale. Seal jäi vendade vägi laagrisse. Meister tagasi ja sealt edasi ratsutas, kuni kohani Minija ääres, kus jõed ühinevad ja üheskoos edasi voolavad.“[98]

Eelpool öeldu põhjal võime väita, et tegemist pole siinsete alade teadliku kaardistamisega, vaid lihtsalt jutustusega, mis kasutab ruumilise osutuse vorme („see asub“, „seal on“) ning on seetõttu paratamatult ruumerajav. Geograafiline reaalsus (ja ruum üldisemalt) leidis kajastamist täpselt nii palju kui jutustuse iseloom, teisisõnu retk, seda vajas. Tekib küsimus kuidas oli kroonik võimeline neid retki kõiki peast kirjeldama? On ju arvatud, et ta kasutas abimeestena kirjalikku traditsiooni või suulisi teateid ning võis olla lõpupoole ka ise sündmuste tunnistajaks. Ent ruumi ja loodusobjektide kujutamise osas suurt erinevust kroonika algus- ja lõpuosas ei ole. Isegi kui lugudes (või retkedes) tegelased vahelduvad, omavad need jutustused ruumi kujutamisel piiratud arvu elemente ja motiive.

„Kui vägi oli valmis, asus meister retkele. Vastristitud sõitsid kaasa, nad tundsid seda maad hästi. Nad olid kristlaste juurde tulnud ja end ristida lasknud kogu peredega. Hiljem seisid nad kristlaste väes. Kui üle Väina oli tuldud, võttis iga lippur oma salga kokku nagu kord ja kohus ja hoidis seda pideva järelvalve all, kui läbiti sood ja mitmeid kurje metsi. See maa oli säärane, seal on ka mitmeid kurje ojasid. Nad kannatasid suurt vaeva, kuid lõpuks jõudsid nad sinna – see oli paljudele hukatuseks. Nii mõnigi mees sai häda tunda, kes ei põgenenud, see suri. Nad laastasid ümbritsevad maad. Lengewini mõisa tuli tõtates Gingeike ühe suure salgaga. Hiljem tuli sinna kogu vägi öösel puhkama. Nad olid toonud sinna palju sõjasaaki. Järgmisel hommikul ratsutati Riia poole.“[99]

Märkame, et selline kirjeldus on küll üsnagi pikk, kuid ei anna meile olulist teavet looduskeskkonna kohta. Räägitakse küll, et „läbiti sood ja mitmeid kurje metsi“ ja ka seda, et

[97] Certeau, Michel de. Igapäevased praktikad I : tegemiskunstid. Tõlkinud Mirjam Lepikult. Tartu Ülikooli kirjastus. Tartu 2005, lk 181 – 182.
[98] LVRK, v 3625 – 3641.
[99] LVRK, v 2981 – 3008

„see maa oli säärane“, kus oli „mitmeid kurje ojasid“ ning et retk oli kannatusrikas. Ent ebamääraseks jääb ikkagi see, mis teed pidi mindi.

„Vägi asus head õnne lootes teele, kuhu vennad tahtsid. Nad kõik püüdlesid Leedu poole. Vägi jaotati korrakohaselt rühmadesse retkeks lipkondade kaupa. Nad saatsid teejuhid ette ja järgnesid nende jälgedes läbi soo ja mitme kurja metsa. Too maa oli selline: nad kohtasid mõnesid kurje teid, kus sildu ega purdeid mitte iialgi pole tehtud.“[100]

Kordub sama kirjeldus: mindi „läbi soo ja mitme kurja metsa“ nagu eelminegi kord. Kohati ka mitmeid „kurje teid“, kus iialgi inimkäsi polnud tegutsenud. Ent kuidas on võimalik kirjeldada teed, metsa või oja kurjana? Selline fraas (kuri jõgi) ei ütle pealtnäha midagi. Esmapilgul võib tunduda, et siin on tegemist jõe personifitseerimisega, kuid ainult sellega ei tohiks piirduda, sest selline tõlgendus ei võta arvesse keskaegse poeetilise maailma loogikat. Keskajal ei pruukinud tähendada see loodusnähtuste antropomorfiseerimist, mistõttu oleks ekslikult vale arvata, et niimoodi püüti abstraktseid asju endale selgemaks mõelda. Keskaja inimese jaoks omas ruum ise sümboolset väärtust. Nii võis see olla hea või halb, ohtlik või ohutu, süütu või kuri. Erinevatel kohtadel oli erinev tähendus. Mets, mis jääb, vastandus kultuurile, oli tundmatu ja võõras. See oli keskajal paljude hirmude sünnitajaks, mis kõige selgema väljenduse sai ilukirjanduses. Ainult julgemad võtavad ette teekonna metsa. Tüüpiline rüütliromaani süžee algab rüütli seiklusega metsa, kus tuleb „rinda pista“ erinevate ohtude ja võimalusega ära eksida. Aadlikud käivad seal jahil, sest see on kohaks, „kus elavad loomad“.[101] Sageli muundab keskaja inimese lennukas fantaasia nad koletisteks – libahuntideks või draakoniteks.[102] Loomade seas elavad ka seal mõned inimesed. Sageli varjavad seal end kurjategijad – lindpriid, kes on heidetud kultuuri piiridest sõna-otseses mõttes välja (outlaw – „väljaspool seadust seisev“). Kristlase jaoks tähistas mets barbaarsust – „need olid ebahaldjate pelgupaigad“, kus paganad neid salaja kummardamas käisid.[103] Lihtsamalt – mets oli võõrastav, korratu, ettearvamatu, üleloomulik, ebakultuurne ja kultiveerimata paik.

Ka kroonik organiseerib enda maailma nõnda. Tal polegi tarvilik teada kunagiste sündmuste täpseid üksikasju, et enda lugu elavalt ja õigesti jutustada. Oma loo konstrueerimisel piisab talle teadmisest, et rüütlid olid kunagi pidanud sõda paganate vastu, et maalida pilt ühest

[100] LVRK, v 11689 – 11700.
[101] Leerssen, Joep. Wildness, Wilderness, and Ireland: Medieval and Early-Modern Patterns in the Demarcation of Civility. Journal of the History of Ideas 1995, vol. 56,1, lk 28.
[102] Le Goff 2000, lk 188.
[103] Samas, lk 185 – 186.

ohtlikust retkest, mis sarnaneb pigem ilukirjandusele kui ajalookirjutusele. Mitmed autorid ongi osutanud, et autor on loonud kroonikaraamatu „oma aja rahvuslike eeposte ja rüütliluule eeskujul. Eriti on järgitud Spielmanni eepost ja õukonnaeepikut Wolfram von Escenbachi“[104], mistõttu on seda varem vaadatudki rohkem kui kirjandusteost ja vanema saksa keele allikat ning ajaloolisest lähtepunktist vähem uuritud.[105]

Riimkroonikas esineb mets tavaliselt kahes rollis: 1. see võis funktsioneerida kui piir (sees-väljas) 2. mets oli (pelgu-)paik. Tihti põgenevad paganad keset lahingut metsadesse ja sohu („...ja nad ei osanud end kaitsta. Kes oma elu tahtis päästa, pidi täiesti autult metsadesse põgenema, padrikutesse ja soodes pidid nad rahu otsima.“[106]; „Leedulased on lahkunud sildu ja radu otsimata ja pagevad kiiresti läbi metsa“[107]). Sinna nad püstitavad oma laagreid („Seal kuulis meister, et uhked paganad on metsa laagrisse asunud...“[108], „Sellel paganarahval pole telke: puid ja põõsaid oskavad nad kasutada olgu siis kuum või külm; nõndaviisi on nende onnid ehitatud.“[109]) ja seal nad peavad varitsust. Harvem juhtub, et kristlased on sunnitud pagema metsa. Seda tuleb ette üksikutel kordadel ja siis avaneb hoopiski teistsugune pilt. Mets pole enam pime koht, kus varjab end ohtlik või kuri vaenlane, vaid hea ja ilus paik, kuhu põgeneda.

„Kui võitlus oli läbi, pidid ellujäänud kristlased, vennad ja sulased, kes enam võidelda ei tahtnud, sambid ja ristisõitjad surmapiina eest põgenema, kuidas said. [---] Väga ilusasti lehes oli tollal veel mets igal pool. Kristlased nägid seda hästi. Kes siiski pääseda tahtis ja kaitset surma eest, põgenes metsa.“[110]

Sobivam maastik kristlaste jaoks oli väli. Ühes järjekordses sõjaretkes püstitasid „vennad oma telgid ühele ilusale väljale Pihkva ette“[111]. Järgmisel korral peatusid nad „linnuse kõrval väljal“, kuhu „püstitasid kristlased ilusasti oma telgid imekenale rohule.“[112]. See pidi andma aimu, et plats oli peatumiseks sobiv ja ei kujutanud endast mingisugust ohtu.

Mets piirina eristab oma ja võõrast ala. Maastiku muutus retke alguses („läbi mitme kurja metsa“) annabki meile aimu, et on liigutud võõrasse paika. Sama funktsiooni kannavad ka

[104] LVRK, lk 6.
[105] Samas, lk 13.
[106] LVRK, v 3373 – 3378.
[107] LVRK, v 5203 – 5206.
[108] LVRK, v 4478 – 7780.
[109] LVRK, v 9974 – 9978.
[110] LVRK, v 5661 – 5675.
[111] LVRK, v 2139 – 2140.
[112] LVRK, v 5039 – 5040.

teised loodusobjektid. 1223. aasta Ümera lahingu kirjelduses on vastamisi paganate ja kristlaste vägi, kes ei saanud omavahel sõdida, sest neid „takistas üks väga sügav org kokku saamast ja oru põhjas voolas kuri oja“[113]. Seda, et ojad ja orud ei pruukinud olla tegelikult mingid takistused, vaid üksnes kujuteldavad piirid vastandleeride vahel, näitab üks ilmekas näide, kus vastamisi olid leedulaste ja kristlaste väed, keda viimased hoidusid ründamast, sest „...neid tõkestas üks väga sügav org. Kuigi nad sest hästi üle oleks saanud, võtnuks öö nad siiski oma hõlma“[114].

Ka saarlaste puhul on just rõhutatud nende eraldatust. Öeldakse, et Saaremaale ei pääse muul aastaajal kui talvel, mil „väin jäätub nii kõvaks ja maa saab saarega ühendatud“[115]. Hiljem kuulemegi, et kristlasi aitas „vooruslikult Süütu ja Tema Laps Jeesus Kristus nõnda, et [---] tuli nii külm talv, et nii mõnigi saarlane seeläbi karistada sai. Tolle talve vägevus oli nii kange, et tegi tormised mered kõvaks ja ühtseks, et moodustus justkui sild Saaremaa ja Eestimaa vahele“[116].

Niisiis, sõjaretki kirjeldades antakse meile teavet ka maastiku kohta. Selle kujutamisel kasutab kroonik kindlaid märksõnu (mets, oja, jõgi, meri, soo). Kuna korduvad samad motiivid retkest retkesse võib arvata, et nende funktsioon pole kirjeldada ümbritsevat loodusmaastikku. Nende eesmärk on eristada – tõmmata piir oma ja võõra vahele. Harvem tuleb ette, et neid mainitakse kui pelgupaika, mida nii kristlased, kuid enamasti paganad, kasutavad põgenemis- või varitsuspaigana.

[113] LVRK, v 1102 – 1104.
[114] LVRK, v 5086 – 5088.
[115] LVRK, v 1633 – 1635.
[116] LVRK, v 6150 – 6159.

KRISTLASED JA TEISED „LIIVIMAA VANEMAS RIIMKROONIKAS“

Misjonisõdade käigus Läänemere idakaldal kohtusid kristlased väga paljude erinevate rahvastega. „Liivimaa vanem riimkroonika“ dokumenteerib seda hästi. Leidub teateid liivlaste, eestlaste, saarlaste, leedulaste, kuralaste, žemaidide, semgalite, seelide, latgalite ja venelaste kohta. Nagu näha, moodustavad enamiku selle loetelust paganarahvad, kellele lisanduvad veel venelased, keda aga ei käsitleta kui tõelisi kristlasi, vaid kui eksiõpetuse järgijaid[117]. Teistega samaväärsed ei ole ka liivlased, kellesse krooniku suhtumine paistab olevat mõnevõrra positiivsem kui teistesse paganatesse.

Liivlased olid esimesed paganad, kellega saksa kaupmehed läbi käima hakkasid. Nad olid ainsad, kellega oli võimalik suhelda rahumeelselt. Seda, millal kaupmehed Väina äärde jõudsid, on raske dateerida. Mõned on arvanud, et koloonia võidi rajada umbes 1160-ndatel aastatel[118]. Nagu meile hästi teada on, võtsid paljud liivlased ristiusu vastu vastupanu osutamata. Siiski oli ka neid, kes „oleks tahtnud sakslasi minema kihutada“[119]. Eriti tekitas paganate seas viha Kope ristiusku astumine. Kroonik teatab, et „paganatel oli kahju, et Kope kristluse oma sõpradega vastu oli võtnud. Sellest saadi väga ruttu teada. Igal pool sellel maal tõusis suur lärm. Mässu tõstsid leedulased ja venelased, nendele järel eestlased, lätlased ja saarlased. „See asjaolu oli neile ülimalt raske, et kristlus oli saabunud Liivimaale, nagu te kuulnud olete.“[120]

Surve alla sattunud ristiusu kirik ei olnud enam võimeline rahumeelselt paganate väele vastu panema. Seepärast otsustas Meinhard üheskoos Kopega sõita paavsti juurde, et küsida sealt abi.[121] Seda, kas see sündmus tõepoolest kunagi aset on leidnud, pole aga teada, sest rohkem teateid Meinhardi käigust Rooma säilinud ei ole. Kui aga toetuda Henriku kroonikale, siis reisis 1203. aastal Rooma koos Kaupoga hoopiski Theoderich.[122] Mõlemas loos päritakse Liivimaa ümber asuvate rahvaste olukorra kohta. Märgitakse ka ära edukas misjon liivlaste seas. Kui Henriku kroonika sellega piirdub, siis riimkroonika Meinhard kõneleb paavstile: „Seal on arvukalt paganaid, kes meid rõhuvad. Nad teevad kristlastele palju kahju“[123]. Sama motiiv esineb hiljem mitmel korral uuesti. 1217. aasta kevadel või suvel saabub Liivimaale

[117] LVRK, lk 209.
[118] LVRK, lk 231.
[119] LVRK, v 245.
[120] LVRK, v 279-290.
[121] LVRK, v 304-310.
[122] HLK, lk 38.
[123] LVRK, v 322-324.

krahv Albert von Orlamünde[124]. Ta pärib kristlaste käest, kuidas maa kaitsmine on korraldatud ja kelle poolt kristlased tagakiusamist kannatavad. Talle vastatakse: „Me oleme ümbritsetud mitmest maast, kes kõik meiega sõdivad.“[125] Liivimaa kristlastele saabus appi ka uus meister Heinrich von Heimburg, kes on krooniku sõnutsi saabunud „ordu nimel Liivimaa kaitseks“.[126]

Üsnagi detailselt vastab Meinhard paavsti päringule, esitades pika kirjelduse kõikidest paganarahvastest, kellega kristlastel on tulnud Liivimaal kokku puutuda. Oma vastuses alustab ta leedulastest, kelle kohta öeldakse, et nende „vägi toob sageli kahju süütutele kristlastele, [mis] tuleneb sellest, et nende võim ulatub kaugele.“[127] Nende „naabruses elab üks paganarahvas, kelle tugevuseks on see, et neid on palju. Neid nimetatakse semgaliteks.“[128] Seelid on „pimedad kõikidele voorustele. Neil on palju ebajumalaid ja nad teevad lõpmata palju halba“.[129] Hoopis metsikumad on nende lähedal elavad lätlased, kel on „veidrad kombed“[130], mis selgelt erinevad kristlaste omadest. Barbarite kombel elavad lätlased. Nad on harva hulgakesi koos [ja] asuvad hajali metsades“[131]. Halvustavalt kirjeldab ta nende naisi, öeldes, et läti „naised on imeliku kujuga ja kannavad veidraid riideid.“[132] Nad ratsutavad „nii nagu nende isad ratsutasid“[133], mis erines Lääne-Euroopa naiste seas levinud kombest ratsutada jalad ühel pool.[134] „Nende väel on suur jõud, kui nad kokku kogutakse“[135]. Neist eemal asuvad kuralased, kelle maa on „tubli viiskümmend miili pikk“. See on nii ohtlik paik, et „vähe on kristlasi, kes kutsumata võivad sellele maale tulla, ilma, et neilt ei võeta elu ja vara“[136]. Kuralaste naabrid on saarlased, kes on „õelad paganad, kelle maa on ümbritsetud merega, mitte kunagi ei karda nad suurt sõjaväge. Suvel laastavad nad ümbritsevaid maid. Nad on palju sõjasaaki võtnud kristlastelt ja paganatelt. Nende suurim jõud on laevad.“[137] „Eestlased on samuti paganad, neil on palju mehepoegi. See tuleneb sellest, et nende maa on suur ja nii kaugele ulatuv“[138]. Viimasena mainib Meinhard ära ka liivlased, kes on samuti

[124] LVRK, lk 204.
[125] LVRK, v 1353-1358.
[126] LVRK, v 2306-2307.
[127] LVRK, v 326-330.
[128] LVRK, v 331-333.
[129] LVRK, v 337-340.
[130] LVRK, v 343.
[131] LVRK, v 344-345.
[132] LVRK, v 346-347.
[133] LVRK, v 348.
[134] LVRK, lk 199.
[135] LVRK, v 349-350.
[136] LVRK, v 352-356.
[137] LVRK, v 357-366.
[138] LVRK, v 367-370.

paganad, kuid nende „hulgast peab Jumal nad eraldama peagi, [---] nii nagu ta Kopega on juba teinud“[139]. Erinevalt teistest paganatest kroonik liivlaste metsikust, barbaarsust või ohtlikkust ei rõhuta.

Soosiv suhtumine liivlastesse oli tõenäoliselt tingitud sellest, et nad olid olnud esimesed, kes kristluse vastu olid võtnud. Täpsemalt – tollel hetkel esimesed, kes kohe olid valmis seda vastu võtma. Teades edasiste sündmuste käiku ei pidanud kroonik tõenäoliselt vajalikuks nende sõgedust ja barbaarsust rõhutada. Tähtis on ka see, et kui nad varem olid olnud venelaste alluvuses[140], siis Riia ehitamise aegu hakkasid nad maksma hinnust kristlastele[141]. Hiljem võtsid nad tihti osa ühissõjaretkedest paganate vastu. Koos liivlastega mainitakse ka sageli lätlasi, nimetades neid mõlemaid „sakslaste abilisteks“[142]. Leedulaste vastu võideldes kutsutakse neid üheskoos üles: „Teie, lätlased ja liivlased, peate kokku hoidma! Vaadake naisi ja lapsi, kes siin on kinniseotult. Parem on siin surra, kui et me neid hädas ei aita.“[143]

Pika kirjelduse ära kuulanud paavst määrab Meinhardi Liivimaa piiskopiks ja pühitseb isiklikult ametisse.[144] Liivimaale, mis on langenud paganate rünnaku alla, pakub ta oma kaitset öeldes, et „palverändurid, kes tahavad edaspidi sinna Liivimaale tulla, tuleb Jumala kaitse alla võtta“[145]. Liivimaale naaseb Meinhard juba koos palverändurite (*mit pilgrimen*), kes, nagu kroonik etteruttavalt tahab öelda, „tulid sinna [Jumala] armastuse läbi ja alistasid selle maa“[146].

Krooniku narratiivis olid kristlased tulnud rahumeelsete kavatsustega, ent langenud paganate rünnakute alla, mistõttu nad enesekaitseks pidid vastama samaga ja alustama sõda. Selline argumentatsioon oli tollal igati tervitatav. Juba Püha Ambrosius oli ju öelnud, et “vaprus, mis sõjas kaitseb maad barbarite eest ja riigisiseselt nõrku, on igati õiglane”[147]. Ja kuigi evangeelium oli andnud nõu: „armastage oma vaenlasi, tehke head neile, kes teid vihkavad“[148], ei saanud see kehtida olukorras, kus ohus oli kristlaste heaolu. Just nendele emotsioonidele paistab rõhuvat ka piiskop Albert, kes uusi ristisõdijaid teenistusse värbab.

[139] LVRK, v 375-378.
[140] LVRK, v 645-646.
[141] LVRK, v 525-567.
[142] LVRK, v 910.
[143] LVRK, v 1521-1526.
[144] Siinkohal kroonik taaskord eksib. On hästi teada, et Meinhardi pühitses piiskopiks Bremeni peapiiskop Hartwig II 1186. aastal.
[145] LVRK, v 424-425.
[146] LVRK, v 450-451.
[147] Saumets, Andres. Kristlaste valikud rahuevangeeliumi ja mõõga vahel. *Bellum-iustum*-õpetuse ajaloolis-teoloogiliset kujunemisloost. KVÜÕA Toimetised, 4, lk 49.
[148] Lk 6:2.

Kroonik annab seda olukorda edasi järgmiselt: „Nii sõitis isand Saksimaale, kus leidis häid inimesi. Ta tervitas armastusväärselt vaeseid ja rikkaid ja kurtis neile viletsust, kui kannatusrohke on Liivimaal elu, et seal paganad vägivallaga tahavad kristlasi võita. Ta ütles: „Seepärast ei tohi jääda rahulikuks. Meenutagem, head kangelased, et Jeesus Kristus omaenda verd meie eest valada tahtis, tasuge Talle nüüd selle eest, sõitke tema tahtel sinna: seeläbi saate kõik pattudest vabaks ja teenite alatasa Jumalalt kiitust ja au.“[149] Selle üleskutse peale lubasid paljud rüütlid, kes „võtsid risti“[150] ja otsustasid minna ristiretkele Liivimaale.

Esimene lahing toimus „Koknese juures võitlusväljal“[151], mille algatajateks olid leedulased ja venelased. Kroonik teatab, et selles lahingus sai surma kolmsada kristlast, kuid paganate täpset arvu ta ei teadnud. Kristlastega koos võitles liivlasest Kope, kellest sai Liivimaa esimene märter. Tema surma võrreldakse koguni Kristuse enda omaga. „Liivimaa vanema riimkroonika“ autori sõnade järgi oli „tema lõpp puhas. Tal oli neli haava ja ta ütles mitu korda: „Viis haava sai Jumal minu eest. Et mul ei läinud nii nagu Temal, selle üle ma kurdan.“ Ta suri vagas kahetsuses“.[152] Kuigi see teade ei pruugi olla tõene, sest on teada, et Kaupo suri hoopiski Madisepäeva lahingus võitluses eestlaste vastu[153], väärib see siiski lähemat vaatlemist.

Arusaam, et ristisõdijad on märtrid, oli sama vana kui kogu ristisõdade kampaania ise. Kui uskuda Nogenti Guibertile´i (1055-1124), siis oli paavst Urbanus II (1088-1099) alustanud oma kõne Clermontis 1095. aastal sõnadega, et uus püha sõda „sisaldab auväärset märtrisurma“[154]. Umbes samal ajal väljendas sama seisukohta ka kristlik kroonik Chartres'i Fulcher: „Oh, kui paljud tuhanded leidsid oma märtrisurma sellel ettevõtmisel“[155]. See oli oluline erinevus, mis eristas püha sõda varasematest relvakonfliktidest, mil rüütli jaoks surm lahingus ei pruukinud tähendada päästmist. Nüüd aga need, kes olid surnud usu nimel, said osa igavesest elust. Ümera lahingus langenud kristlaste kohta ütles kroonik: „Neid ei pidanud eriti leinama, sest nad olid hukkunud Jumala pärast. Igavese elu eest olid nad andnud ihuliku elu.“[156] Oluline on arvestada ka seda, et Kope puhul oli tegemist liivlasega, kes on meile ainsana selles kroonikas teada nimepidi. Võib arvata, et kroonik oli ta tõstnud esile heaks

[149] LVRK, v 847-864.
[150] LVRK, v 877.
[151] LVRK, v 507.
[152] LVRK, v 514-522.
[153] LVRK, lk 200.
[154] Peters , Edward. The First Crusade: "The Chronicle of Fulcher of Chartres". University of Pennsylvania Press 1998, lk 34.
[155] Samas, lk 48.
[156] LVRK, v 1164-1166.

eeskujuks ja näiteks sellest, et ka põlisrahvale, kes on võtnud omaks ristiusu, võib saada osaks igavene elu. Enda kangelaslikkuse ja ustavusega oli ta teeninud välja koha omade seas, mis eristaski neid paganatest ja reeturitest.

1260. aastal Durbe lahingus põgenesid lahinguväljalt koos ristisõdijatega võitlevad eestlased ja kuralased. „Vennad oma meestega panid vastu [---] ja neile ei tulnud põgenemine mõttessegi. Kui nad siis abi vajasid, jätsid abilised neid maha. Neid piiras täielikult sisse paganate hulk. [---] Sinna jäid kitsikusse vennad ja head sambid. Neil ei tulnud pähe, et keegi oleks võinud sealt põgeneda. [---] Sestap sai surma palju mehi, kes ristiusu kasuks sinna sõdima tulid. Seepärast piirati ümber nii mõnigi väsimatu kangelane, kes kannatas kibedat märtrisurma. [---] Meister kannatas seal martüüriumi poolteistsaja vennaga. Ka mõned ristisõitjad kannatasid seal samasugust piina Jumala ränga Surma eest.“[157]

Henriku kroonikas esitatud surma rolli üle arutlenud Marek Tamm on öelnud, et „surm on oluline vahend, mis aitab eristada omasid võõrastest“[158]. Ainult kristlastele võis langeda osaks hea surm, millega kaasnes igavene elu. Võib vaid arvata, milline stiimul oli see ühiskonnas, kus maine elu oli tühine igavese kõrval. Piinad, mida ristisõdijad lahingutes talusid, võisid olla tühised naudingu kõrval, mis sai osaks märtritele pärast nende surma. Seepärast ülistabki riimkroonik kangelaslikku surma ning ärgitab kristlasi võitlema, tuletades sageli just suurte kaotuste puhul meelde, et kadunud vendade hinged on võidelnud nii nagu Jeesus on seda teinud ja läinud seejärel ära maa pealt taevasse.

Huvitaval kombel on pühendatud ka paganate surmajärgsusele mõned read. Kui sambid 1252. aastal piirasid Klaipedat ja pidid tunnistama kristlaste üleolekut, said neist paljud selles lahingus surma. Krooniku sõnul andsid nende targad käsu, „et nad hukkunud põletaksid ja ära saadaksid koos sõjariistadega kõhklemata – nad pidavat teises elus samuti sõjakäikudel ja retkedel käima“[159]. Põletusmatuse kombega on üldiselt seostatud uskumust, et vaid keha täielik hävitamine vabastab hinge pääsemiseks teispoolsesse maailma.[160] See tava oli Eestis juba hakanud laiemalt levima umbes 1.- 2. sajandil.[161] Marek Tamm on osutanud sellele, et ka teised kaasaegsed tekstid tõstavad sageli esile põletusmatust kui paganlikku riitust. Kusjuures tihti mainivad kristlikud autorid, et eduka misjoni tagajärjel on nii mõnigi kord nende

[157] LVRK, v 5618-5660.
[158] Tamm, Marek., Kaljundi, Linda., Jensen, Carsten Selch . Ashgate. Farnham 2011. Crusading and chronicle writing on the Medieval baltic Frontier, lk 154.
[159] LVRK, v 3873-3877.
[160] Mägi, Marika. Kivikalmetest kirikaedadeni. Matmiskombestik muinasaja lõpu javarakeskaegsel Saaremaal. Sator 6. Tartu 2007, lk 12.
[161] Jaanits, L., Laul, S., Eesti Esiajalugu. Eesti raamat. Tallinn 1982, lk 178.

kirjeldatud paganlikud kombed põlisrahva seast välja juuritud. Nõnda on näiteks tõdenud ka Bartholomaeus Anglicus Liivimaa matusekommete kirjelduse lõpetuseks: „See piirkond, mis oli varasemal ajal deemonite väärusu kütkes, on nüüdsama suures osas koos paljude alluvate või juurdekuuluvate piirkondadega [jumaliku] armu juhtimisel ning koostöös sakslaste jõuga usutavasti vabastatud eelpool nimetatud väärusust".[162] Ka kroonik paistab seda sama vihjavat, öeldes tagasivaatavalt: „Seda uskusid nad tol ajal. Nad järgisid seda kuna see oli nende komme. Nad läksid kaugemale eemale, et surnuid, kes seal olid, koos sõjariistadega põletada. Tõepoolest ma ei valeta: odad, kilbid, rõngassärgid, hobused, kiivrid, sõjanuiad ja mõõgad põletati nende tahtel."[163]

Kuid lisaks teispoolse elu kindlustamisele kerkib esile veel teinegi aspekt. Kroonik mainib sageli ohvrite toomist nii paganlikele kui kristlikele jumalatele. Antud loo lõpetuseks lisas ta: „Nõnda pidid nad rahustama kuradit teises ilmas. Nii suurt sõgedust pole enne kuuldud."[164] Väärib märkimist, et Klaipeda piiramise eelloos lubasid sambid kõiki kristlasi, kes seal elavad – nii „mehed, naised, lapsed"[165] – „liisuga oma jumalatele saata"[166]. Orduvennad, kes naasevad sõjaretkelt žemaidide vastu 1249. aastal, annetavad „osa sõjasaaki meie Jumalale, sest Ta oli neid õnnistanud."[167] Ometigi ei lubata kristlikule Jumalale inimohvreid, vaid antakse sõjarelvi ja hobuseid.[168] Niisiis ei tohi öelda, et ohverdamine oleks olnud krooniku käsituses läbinisti paganalik rituaal. Sõjaõnne ja Jumala poolehoiu nimel praktiseerisid seda ka kristlased.

Ühes oma kirjelduses maalib kroonik pildi žemaidide joomapeost, kus nende kuningas kutsub üles tublisid kangelasi, öeldes: „Teie žemaidid peate seisma oma au ja sõjasaagi pärast kristlaste vastu päeval ja ööl. Te olete liiga kaua pikutanud ja peate nüüd rohkem sõdima ja mehiselt kristlaste maad rüüstama."[169] See jutt võitis paljude poolehoiu, kes teatasid, et „tahavad retkele asuda kui jumalad neid toetaksid"[170] Pärast pidusöömingut „heitis nende ohvripreester liisku nende iidse tava järgi, kohe seejärel ohverdas ta ka elusa looma, täpselt nii nagu ta oskas."[171] Veidi aja pärast ta kõneles: „Rõõmustage žemaidid, sest näete rõõmu ja

[162] Marek Tamm 2012, lk 215.
[163] LVRK, v 3878-3887.
[164] LVRK, v 3888-3890.
[165] LVRK, v 3760.
[166] LVRK, v 3761-3763.
[167] LVRK, v 3401-3402.
[168] LVRK, v 3404.
[169] LVRK, v 4664-4670.
[170] LVRK, v 4673-4674.
[171] LVRK, v 4680-4683.

valu sellel sõjaretkel. Siiski olete te kaitstud ja tulete võitjaks. Te peate nüüd Kuramaal kristlastega sõdima. Sestap ei tohi te kõhelda, vaid peate lubama kolmanda osa jumalatele, siis jääte peale. Kui jumalad on teiega sõbralikud, olete täiesti kaitstud. Need jumalad on kõik väärt, et nende heaks rõngassärke ja ratsusid ning ka vapraid mehi põletatakse meie kombe kohaselt“[172]. Žemaidid kõnelesid siis: „Oleme kõik selle nõu üle rõõmsad. Kui me nüüd kristlastega tapeldes tandril peale jääme ja vendi võidame, siis tahame väga aupaklikult rõngassärkisid ja hobuseid jumalatele tuhaks põletada“[173]

Nagu selgus, pidi jumalate soosingu tagama kolmandiku ohverdamine. Paistab, et sellest peeti kinni. Pärast sõda jagasid žemaidid omavahel „hobuseid ja olid väga rõõmsad ja tänasid oma jumalaid, et võitlus korda läks“[174]. Eraldi väärib veel märkimist see, et eelnevas lõigus on zemaidide puhul rõhutatud „nende kombe kohaselt“, et veelgi selgemalt tuua esile erinevust kristlaste kommetest. Nagu nende näidete varal näib, paistab see eriti kerkivat esile just põletusohvri või -matuse mainimisel.

Üsna sageli mainib kroonik paganlikke jumalaid. Vahel tuleb isegi ette, et mõnda on nimetatud nimepidi. Näiteks kuuleme leedulaste rüüsteretkest Saaremaale 1219. aastal, et nende jumal Perkunas on külmetanud kinni Kura kurgu, mis tegi võimalikuks pääseda mandrilt saarele.[175] Veel ennem kui leedulased ratsutasid läbi Semgallia, arvas kroonik: „Ma usun, et neid juhtis kurat: ükski vägi pole iial liikunud nii hulljulgelt võõral maal.“[176] Tegelikult pole oluline, kes neid tegelikult juhtis, kuid igatahes oli nende sõjakäik edukas. Nad rüüstasid Saaremaa ja Muhumaa ja pöördusid seejärel Läänemaale, kus „valasid teed ja rajad üle verega. Inimestel ei olnud neist rõõmu: kuhu nad ka pöördusid, nad näitasid rahvale surma. [---] Järvamaale siis ratsutasid nad takistamatult. Seal polnud ükski peremees nii vägev, et ta poleks meelsamini kusagil mujal tahtnud olla, kui seal nende juures. [---] Nurmekundi maad riisusid nad koduteel. Nad lõid seal maha kõik, keda kätte said.“[177] Niisiis paistab kroonik tunnistavat paganate jumalate väge. Sageli tunnistab kroonik, et paganate sõgedus ongi just tingitud sellest, et nad on ebajumalate võimuses.

[172] LVRK, v 4685-4700.
[173] LVRK, v 4702-4709.
[174] LVRK, v 4874-4877.
[175] LVRK, v 1435-1437.
[176] LVRK, v 1426-1429.
[177] LVRK, v 1450-1477.

Kui kroonik kirjeldab 1223. aasta eestlaste ülestõusu, kurdab ta selle üle, et eestlased, kelle „hulgas pole palju neid, kellele on ristiusk lähedane“[178] on vihavaimu täis ja tapavad iga kristlase – nii mehe, naise kui ka lapse – kes neile ette jääb. Osad neist olid astunud ristiusku, kuid seejärel selle hüljanud ja uuesti „võtnud tagasi ebajumalad“[179]. Ühest sellisest mehest toob ta näitliku loo:

„Samal põhjusel toimus ühe vaese mehe tapmine. See oli üks üldse mitte rikas sakslane, kes nõeltega kaubitses, ja nendega külast külla käis. Selle ametiga oli ta tegemises. Ta tuli ühte kohta, kus uskus leidvat häid sõpru. Peremees võttis ta sõbralikult vastu, ometi lõppes see kurjasti. Ta andis kaupmehele süüa ja sõnas: „Ära muretse tülitamise pärast, ma kaitsen sind kurja eest. Lähme koos sauna.“ Talle aeti üks kamber soojaks. Peremees peitis oma kaenla alla kaks kirvest, nii et külaline ei näinud. Oma naisele kõneles ta nii: „Aita mul seda meest maha lüüa! Ma ei taha teda ellu jätta. Seisa ukse ees ja pane tähele, kui ta välja läheb, löö talle kirvega pähe. Siis aitan ma sind, teda ruttu surmata“ Naine polnud vastu. See oli üks jälk kokkulepe. Nad tegid oma plaani teoks, mõrvates ta ütlemata haletsusväärselt. Ta lohistati eemale võssa ja jäeti paljana sinna lamama. Too naine oli käima peal. Mõne aja pärast ta sünnitas. Neid samu haavu, mis külalisele ta oma mehega tõi, kõiki neid haavu kandis laps samamoodi nagu see mees. See oli Jumala märk: Tema mõistab maailmas kõigi üle kohut ja Tema karistus oli eestlastele peal. [---] Ma räägin teile tõepoolest see laps üle pooleteist aasta elas niimoodi haavadega. Ema ei nähtud kunagi rõõmsana. Mida võiks sellest veel rääkida? Isa vaevasid hingepiinad. Seda küla nimetati vanasti Riidajaks, kus Jumal oma märgi ilmutas. Seda piirkonda nimetatakse Karksiks, see on vendade valduses.[180]

Kroonik on interpreteerinud moondunud vastsündinud last kui „Jumala märki“ või märguannet ülekohtu eest. Justkui õigluse võidu tähistamiseks on kroonik tsitaadi lõppu pannud märke, et „see [piirkond] on nüüd vendade valduses“. Keskaja kontekstis pole selline bioloogiliste anomaaliate interpreteerimine tegelikult üldsegi unikaalne. Randviir toob enda raamatus ära loo ühest tuntumast „isend-teatest“ või „jumalikust tähelepanunõudest“ – niinimetatud Ravenna Peletisest, lisades sinna juurde, et: „Kui antiikajal füüsiliselt moondunud inimestest vabaneti koheselt või vähemalt nende beebieas, siis Lääne ühiskonna heaolu kasvades olukord muutus. Inimestest, kellel oli veider või lausa šokeeriv bioloogiline väljanägemine, sai kultuuriteema, mis nõudis seda rohkem tähelepanu, mida enam neid ellu

[178] LVRK, v 1274-1275.
[179] LVRK, v 1278.
[180] LVRK, v 1279-1332.

jäeti ja laiemale publikule imestamiseks ja aruteluks tutvustati. Religioosse kood-teksti[181] juhatusel interpreteeriti bioloogilisi anomaaliaid teadetena, seejuures peamiselt teadetena Jumala pahameelest või vihast".[182]

Ka Sevilla Isidorus on üsnagi pikalt kirjeldanud seda nähtust. Ta toob krooniku peletisele sarnase näite, kus naine sünnitas koletise, kelle ülakeha oli inimese oma, kuid alakeha koosnes erinevate loomade liigestest. Selline „isend-teade" pidi tähistama kuninga peatset surma. Ta lisab „mõned koletised on loodud kui ettekuulutused tuleviku sündmustest. Samamoodi nagu unenägude ja oraaklite vahendusel edastab Jumal meile teate aeg-ajalt läbi vastsündinute defektide."[183]

See lugu Jumala vahelesekkumisest eestlaste karistamiseks oli sedavõrd tähelepanuväärne, et sellest teatati isegi Rooma. Krooniku sõnul oli Rooma paavsti legaat Modena Wilhelm „sellest loost [paavstile] kirjutanud"[184]. Tasub märkida, et sama ime on kajastanud ka Läti Henrik.[185] Miks oli see lugu nii oluline? Isegi kui kroonik oli tunnistanud, et ka paganate jumalatel võib olla väge, siis otseselt ei leidu kusagil näiteid sellest, et kristlased oleksid selle all kannatanud. Mäletatavasti rüüstasid leedulased Perkunase juhtimisel üksnes teisi paganaid. See lugu, isegi kui tegemist on üksnes tõlgenduse või väljamõeldisega, tõestas, et kristlaste Jumal on kõikvõimas ja õiglane. Ta võib oma nägemusele vastavalt karistada mitte ainult omasid, vaid ka võõraid. See oli märk sellest, et raskes olukorras võib ja peabki lootma Jumala sekkumisele. Oli ju kroonik pannud need samad sõnad piiskop Bertolti suhu: „Paganate jõud ei ole iial nii suur, [---] me peame neid tagasi tõrjuma. Me oleme siin taevase Jumala eest, kes oma sõpru kunagi ei hülga, mitte mingit laadi hädas."[186]

Imesid juhtus Liivimaal teisigi. Jutustatakse piiskop Meinhardist, kes suure nälja ajal oli kogu oma toidu jaganud vaestele. Ise aga kannatas nälga ja viletsust. Siis aga sündis Jumala ime. Leivavarud täitusid iseenesest. Õpetlikult lausub kroonik: „Jumalal on lahke käsi: kes Talle pisut annab, sellele tasub Ta küllaga, Tema mõõt on alati täis"[187] Kohale kutsuti kõik vaesed,

[181] „Koodteksti" mõiste kohta vt Lotman, Juri. Kultuurisemiootika : tekst, kirjandus, kultuur. Tõlkinud Pärt Lias, Inta Soms ja Rein Veidemann. Olion. Tallinn 2006, lk 245.
[182] Randviir 2010, lk 113.
[183] Sevilla Isidorus, lk 244.
[184] LVRK, v1322.
[185] HLK, lk 157.
[186] LVRK, v 545-547.
[187] LVRK, v 470-472.

kellega jagati Jumala andi. Seejärel tsiteeritakse Matteuse evangeeliumit[188]: „Mida te vaestele puhtast südamest teete, seda olete te teinud mulle“[189].

Jumal paistab Liivimaal imesid korda saatvat nii sageli, et kroonik isegi ei raatsi vahel pärgamenti selle peale raisata. Ta ütleb: „Kes soovib kirjutada, milliseid imesid on seal juhtunud, see võiks hästi otsida vasikanahku.“[190] Veel teinegi kord kipub ta liialdama, öeldes: „Mis imesid seal Liivimaal on toimunud! Ma arvan, et vankriga tuleks seda pärgamenti vedada, kui kõike seda peaks üles kirjutama, milliseid imetegusid on Jumal teinud Liivimaal kristlastele.“[191]

Ent Jumal ei sekkunud kristlaste hüvanguks üksnes läbi imede. Tekstis paistab aeg-ajalt ilmnevat, et kogu ettevõtmine lähtub Jumala tahtest ja ettekavatsetusest. Juba kaupmeeste saabumine Liivimaale oli toimunud Jumala suunamise läbi. „Jumal juhatas neid, et nad said enda poole ühe mehe, kes tundis võõraid maid“[192]. Kui kaupmehed tema egiidi all olid hakanud Liivimaa poole suunduma „kihutas neid tagant tugev tormituul selle paganarahva juurde“[193]. Jumala plaan oli olnud paganad liita kristlastega. Kui uskuda kroonikut, siis oli see otseseks argumendiks ka ühes 1249. aastal peetud kihutuskõnes kui plaaniti minna sõjaretkele Leetu. Meister Andres von Stirland kõneles kokku kogutud rahvale: „Teie nõusolekul tahan ma leedulaste vastu minna. Te ei pea enam kauem hoidma oma elu, vara ja inimesi. Seepärast palun ma teid täna. Kuna Jumal on meid saatnud siia oma armsa Ema maale, oleme kohustatud seda oma jõuga suurendama kindla veendumusega ja hästi kaalutletult.“[194]

Krooniku jaoks, kes alustab enda raamatut maailma loomisest, omavad need sündmused üksnes tähendust kui arvesse võtta kogu maailmaajaloo kulgu, mis ükskord lõpeb viimse kohtupäevaga. Selles plaanis on kogu inimsoo eesmärk vabaneda pattudest, et pääseda taevariiki. Kristluse mõjuala laiendamine on käsitatav aga kui armastusakt, mille täide viimise kohus on langenud kristlastele.[195] Kroonik toob selle näiteks õpetliku loo apostlite ajast, milles on eeltoodud mõte lühidalt kokku võetud: „Sel ajal oli veel palju maid, kus Tema kiitust ei tuntud: sinna saatis ta oma käskjalgu. Tema arm oli nendega, kes tulid sellele maale, kuhu Ta neid oli saatnud, et nad pööraksid rahvast ja õpetaksid neile usku. See kohtas

[188] Mt 25:40.
[189] LVRK, v 479-480.
[190] LVRK, v 7074-7077.
[191] LVRK, v 2710-2715.
[192] LVRK, v 133-135.
[193] LVRK, v 153-154.
[194] LVRK, v 3261-3264.
[195] Spiegel, Gabrielle. Ajalooline mõtlemine keskaja Euroopas, Tuna 2005, 3 lk 118-119.

mõningast vastuseisu. Jumal valas nende peale oma armu mõne suure tunnustähe näol, kuni hakkas leebuma mõne kurja paganarahva meel, kui nad apostlite väge nägid oma jumalaid jõuetuks muutmas ja nende väge riisumas. [---] Niimoodi sai pööratud palju maid, kus nüüd on näha vaid kristlasi, keda seal varem ei olnud. [---] Siis päästis Jumal nad kõikidest vaevadest ja andis neile suure tasu – igavese elu taevariigis.“[196]

Kui jätta kõrvale kroonika algus, kus räägitakse esimeste paganate rahumeelsest ristimisest, siis hilisemates osades on raske leida kohti, kus usu levitamist õpetuse läbi oleks kirjeldatud. Leidub üks pikem lugu leedulaste ristimisest, kuid ka selles loos taganevad nad lõpuks usust. 1251. aastal, kui kroonik teatab kuningas Myndowe ja tema naise Marthe ristimisest, olid kristlastel Leetu kaasa võetud ka ristiusu papid. „Kui nad jõudsid sellele maale, ristiti ja pühitseti kohe Myndowe ja tema naine Marthe“[197]. Pärast ristimist andis kuningas „seal meistrile kirjadega täielikult üle rikka ja hea maa oma kuningriigist“[198]. Meister, kes seejärel lahkus, jättis sinna papid, et nad „õpetaksid rahvast, nii et see saaks rõõmu tunda“[199]. Hiljem aga kuningas hülgas usu ja võttis ette sõjaretke Liivimaale, kuid äralangenud liitlaste pärast oli sunnitud naasma koju. Seal leiab aset dialoog, milles tema naine Marthe annab nõu astuda ristiusku tagasi: „Meister austas sind ja mind ja kogu su rahvast mitmeti. Ta lasi sulle sepistada väärisehteid, mis on kuninglikud auavaldused. Ta lasi õpetada õigust sulle oma pappidel. Nüüd aga järgid sa ahvi, ma mõtlen Trianiati, kes su eksiteele viis. Pööra taas meelt ja kuula mind – see toob sulle kasu.“[200] Kuningas kõneles siis naisele: „Naine, ma tegin seda ja lõpetame jutu, mis ei too sulle ega mulle mitte mingit kasu. Olen kristluse ära salanud, tehku see sulle siis rõõmu või valu, olen meistri kaotanud ja paganluse valinud.“[201]

Preestrite kasutus ilmneb ka ühes teises loos. 1226. aastal, kui venelaste vägi piiras Tartut, põgenesid ellujäänud lähedal asuvasse linnusesse. Teiste seas olid seal ka papid, kelle kohta kroonik ütleb, et kui „vägi hakkas linnuse poole liikuma, [---] kartsid papid väga surma. See oli neil juba vana komme ja on neile praegugi veel omane. Nad ütlevad, et peab end tublisti kaitsma: nad päästavad end põgenemisega.“[202] Aga 1250-ndatel, kui ordu tegi vasturetke žemaidide juurde, olid neil kaasas ka „paljasjalgsed ja jutlustajad“, kes alustasid maa

[196] LVRK, v 57-82.
[197] LVRK, v 3559-3563.
[198] LVRK, v 3564-3567.
[199] LVRK, v 3571-3572.
[200] LVRK, v 6553-6564.
[201] LVRK, v 6567-6574.
[202] LVRK, v 6631-6636.

rüüstamisega. „Siis oli näha esimest tulekahju, mille süütas jutlustaja käsi ja järgmise süütas paljasjalgne. Põletama tõttasid kõik, kes retkele olid tulnud.“[203]

Kuigi paganate püsitunnused on kurjus ja reeturlikkus, siis leidub ükskuid lugusid, mis tõstavad mõne nende seast esile positiivses valguses. Loomulikult üksnes siis, kui nad on toiminud kristlaste hüvanguks. Viljandis oli eestlaste kätte vangistusse langenud kaks venda, keda hoiti toiduta. Neid päästis näljasurmast üksnes see, et üks hea pagananaine neile salaja toitu viis. Sarnaselt Kopele, kes oli pääsenud taevariiki, sai ka pagananaise heategu tasutud. Pärast seda, kui maa oli kristlaste valduses, vabastati ta kõikidest maksudest.[204] Rüütlile omast sümpaatiat tundis kroonik ka paganate sõjameeste vastu, kes lahinguväljal näitasid välja tublidust. Nii mõnigi kord on neid nimetatud vaprateks kangelasteks[205] või vägikangelasteks[206], nagu sageli kristlasi oli nimetatud. Ühes lahingus kiidab kroonik mõlema poole tublit valmidust söösta kartmatult surma.[207]

Alistatud põlisrahva kohta kasutas kroonik terminit maarahvas (*lantvolk*). Üks esimesi kordi, mil kujutakse orduvendade, ristisõdijate ja maarahva ühist retke, on 1250. – 51. aasta talv, kui alistatakse semgalid. Kroonik teatab: „Meister ja tema vennad, maarahvas ja ristisõitjad sõitsid sõtta semgalite vastu. [---] Kui nad maale saabusid, võtsid nad suurel hulgal saaki ja tapsid palju semgaleid.“[208] Hätta sattunud paganad alistusid ning anusid rahu lubades tasuda meistrile maksu.

Nagu me näeme, ei olnud oma ja võõra vahekord „Liivimaa vanemas riimkroonikas“ staatiline, vaid pidevalt muutlik. Esimesed kristlased, kes saabusid Väina äärde, olid ise olnud võõrad elemendid paganlikus kultuuris. Nad olid sunnitud otsima väljastpoolt abi, et püsida. Ent kristlaskonna piiride laienemine ning nende sõjalise ja poliitilise võimu kasv võimaldas neil edaspidi ise asjade kulgu dikteerida. Mõõgavennad ja ristisõdijad käitusid kui tõelised ruumi peremehed liites uusi maid ja rahvaid.

[203] LVRK, v 4237-4239.
[204] LVRK, v 795-796.
[205] LVRK, v 3731.
[206] LVRK, v 8992.
[207] LVRK, v 8385-8410.
[208] LVRK, v 3423-3431.

OHTLIK VÕÕRAS

Kogu „Liivimaa vanema riimkroonika“ narratiiv-maailm on jagatud „omaks“ ja „võõraks“. Kultuurisisese „oma“ moodustas kristlaskond, kes vastandus kultuurivälisele „võõrale“ – paganlikule maailmale. Kristlaskonna enesepilt on edastatud positiivsena. Enamasti on neid karakteriseeritud vaprate kangelastena või kannatavate märtritena. Paganaid on kirjeldatud peaaegu eranditult läbi negatiivse sõnavara. Tüüpiline pagan on metsik, kuri ja õel ning sageli ka reetlik.

Vastavalt ristiusu leviku piiridele oli jagatud ka ruum kaheks – kristlaste ja paganate maad. Kristlaste ruumi keskpunkt oli Riia, kust toimub vastavalt usu levikule ka „oma“-ala laienemine. Siit said alguse sõjaretked paganate maadele. Otseselt ei saa öelda, et kõigi paganate maid oleks kirjeldatud kultuuriliselt alaväärsetena või majajäänumatena. Paljudel neil, nagu ka kristlastel, olid linnused ja külad. Metslaste kombel elasid ainult lätlased, kelle kohta kroonik oli öelnud, et „nad elavad harva hulgakesi koos“ ja „asuvad hajali metsades“. Enamasti aga ei pöörata asustuse omapärale üldse mingisugust tähelepanu.

Usukommete kohta leidub väga palju kirjeldusi. On välja toodud, et paganad kummardavad ebajumalaid, viivad läbi ohvririturgaale (põletades oma surnuid) ja heidavad liisku enda iidse tava järgi. Nii mõnelgi korral on nende tegevust seostatud kuradi endiga. Samuti on toodud esile, et nad matmise asemel põletavad enda surnuid.

Miks oli vajalik selline erinevuste rõhutamine? See vastandumine tõi selgelt esile paganliku maailma puudujäägid. Neil ei olnud õiget usku ega kultuuri. Kristluse ning seeläbi muude hüvede levik sinna tundus seeläbi igati loomulik protsess. See polnud iseenesest midagi uudset, sest paganate seas usu levitamine ei olnud ju keelatud, vaid vastupidiselt – iga kristlase kohus. Ometigi põrkuti kokku veel ühe probleemiga: kuidas levitada usku nende seas, kes ei ole seda nõus rahumeelselt vastu võtma?

Väga varasel kristlikul ajastul oli ristiusk olnud rahureligioon, väites, et oma eesmärgi saavutamiseks on lubatud ainult rahumeelsed vahendid ning verevalamine lahinguväljal on võrdne mõrvaga.[209] Umbes 4. sajandil sõnastati see ümber, et sõda võib pidada legitiimselt enesekaitseks. Tekkis kujutelm kristlikust impeeriumist ja selle kaitseks peetavatest

[209] Cavallo, Guglielmo. Bütsantsi inimene. Avita. Tallinn 2002, lk 105.

sõdadest.[210] Riimkrooniku käsituses ei olnud ka saabunud kristlaste plaan vägivaldselt usku levitada. Peagi aga selgus, et kõik ümberkaudsed paganarahvad, kes alguses olid olnud rahumeelsed, tõstsid pärast esimeste paganate ristimist mässu ja muutusid ohuks kristlastele. Hädas olev Meinhard otsis abi paavstilt, kes kinnitas talle, et „palverändurid, kes tahavad edaspidi sinna Liivimaale tulla, tuleb Jumala kaitse alla võtta“[211]. Peagi toimus esimene lahing, „mille algatasid venelased ja teiselt poolt vene väehulk“[212]. Usu eest pidi surema vastristitud Kope. Pikalt kirjeldatakse tema imepärast märtrisurma. Järgmises lahingus tapeti piiskop Bertolt, kes lahingu eel oma kihutuskõnes oli ülistanud igavest elu, mis saab lahingus langenutele osaks. Riimkrooniku sõnul saadeti uue piiskopi järele Rooma Albert, kellele paavst pani ülesandeks asutada „üks vaimulik ordu, [mis on] templi eeskujul korraldatud“[213]. Mõõgavendade ordust sai peagi maa domineeriv poliitiline ja sõjaline jõud, mille ülesandeks sai kaitsta ja laiendada kristlaste maid.[214]

Motiiv pidada sõda kaitseks paganate kallaletungide vastu kajastub ka Henriku Liivimaa kroonikas, kus see tuleb esile mõnevõrra selgemini. 1215. aastal toimub IV Lateraani kirikukogu paavst Innocentius III eesistumisel. Henriku teatel oli teiste seas kohal ka Liivimaa piiskop Albert koos Eestimaa piiskopiga. Piiskop ütles paavstile: „Nii nagu sina, püha isa, ei tüdi oma pühaduse agarusega soosimast Jeerusalemma püha maad, mis on poja maa, nõnda ei pea sa selgi korral jätma üksildusse Liivimaad, mis on ema maa, mida on seni sinu lohutuste hoolitsusele paganate hulgas laiendatud. Sest poeg peab oma ema kalliks ja nii nagu ta ei taha, et ta oma maa hukkuks, nõnda ei taha ta muidugi, et ta ema maa ohtu satuks.“[215] Paavst võttis seda palvet kuulda ja pärast kirikukogu lõppu andis „ta neile taas voli usku kuulutada ja ristisõitjaid pattude andestuseks [ristimärgiga] tähistada, et nad, siirdudes temaga koos Liivimaale, kaitseksid vastset kiriku paganate kallaletungide eest.“[216] Ka Christopher Tyerman on seda tabalt kirjeldanud, öeldes: „Läänemere ristisõjad varjati ususõja rüü taha mitmel moel. Liivi- ja Eestimaa sai 1200. aasta paiku seda õigustada misjonikirikute kaitsmisega.“

[210] Tyerman 2010, lk 46-47.
[211] LVRK, v 424-425.
[212] LVRK, v 505-506.
[213] LVRK, v 596-598.
[214] Tyerman 2010, lk 612.
[215] HLK, lk 122.
[216] HLK, lk 122

Kui 1223. aasta talvel toimus eestlaste ülestõus, siis paljud sakslased vangistati või tapeti.[217] Uute meeste järele Saksamaale tahtis minna taaskord „vendade teine käsi“[218] Albert. Enne lahkumist ta lausus vendadele: „Te olete sellele maale tulnud Jumala tahtel oma pattude pärast. Nii kahju kui kasu peame üheskoos kandma. Ma tahan alati teie kõrval seista armastuse ja nõuga. Kuna maa on hädas, tahan ma kiiresti üle mere sõita, et tuua rohkem ristisõitjaid (*pilgerin*), kui neid kunagi varem on toodud.“[219] Olles jõudnud Saksamaale, pidas ta sarnase kõne, milles kurtis „kui kannatusrohke on Liivimaal elu, et seal paganad vägivallaga tahavad kristlasi võita.“[220] Ta lisas: „Seepärast ei tohi te jääda rahulikuks. Meenutage, head kangelased, et Jeesus Kristus omaenda verd meie eest valada tahtis, tasuge nüüd selle eest sõitke Tema tahtel sinna: seeläbi saate kõikidest pattudest vabaks.“[221] Paljud kangelased, kes kuulsid Liivimaa oludest „võtsid vastu risti“[222] ja „lubasid minna ristiretkele“.[223]

Kroonik oli Alberti suhu pannud sõnad, kus esitles sõda paganate vastu patukahetsusliku palverännuna, milles kutsus üles kaitsma kristlasi, kes kannatavad paganate vägivalla all. On hästi teada, et 13. sajandil oli Liivimaa tuntud kui palverännaku sihtpunkt, mis oli muudetud „atraktiivseks maa pühendamisega Jumalaemale ja seega saanud võrreldavaks Püha Maa kui Poja maaga.“[224] Mõistagi muutis see võrdlus kogu Läänemere piirkonna pühaks ruumiks,[225] mis tõmbas üha enam ligi uusi palverändureid ja ristisõdijaid, kuid andis sõjategevusele ka pühalikkuse aura. „Maarja tõstmine Riia koloonia kaitsjaks ning Liivimaa kuulutamine tema pärandiks võimaldas apologeetidel nimetada ristisõdijaid palveränduriteks või palverändurite väeks. [---] Kui Saksa Ordu võttis 1230. aastatel algul Preisi- ja seejärel Liivimaa sõjapidamise ja valitsemise enda kätte [---] tugevnes Neitsi Maarja kultus veelgi, sest oli ju Jumalanna ennegi ordu kaitsepühak. Liivimaal kandsid rüütlid Neitsi kujutist sõjalippudel. Sajandi lõpuks oli „Liivimaa vanema riimkroonika“ autori kinnitusel rüütlite kujutluses Maarjast saanud sõjajumalanna.“[226]

[217] LVRK, v 760-882.
[218] LVRK, v 819.
[219] LVRK, v 820-829.
[220] LVRK, v 852-855.
[221] LVRK, v 856-862.
[222] LVRK, v 877
[223] LVRK, v 880
[224] Selart 2012, lk 280.
[225] Tyerman 2010, 612-613.
[226] Samas, lk 613.

1273. aastal, kui ordu väesalk saab leedulastelt lüüa, võitles nendega koos üks tubli kangelane Suxe, kes oli Leedus sündinud, kuid ristiusu vastu võtnud. Kurbusega pöördub tema surma puhul kroonik Jumalaema poole: „Ema Neitsi Maarja, üllas ja vaba, aita tema hing välja kõigist kitsikustest – ta sai Sind teenides surma!“[227] Nähes orduväge pärast Dobele linnuse piiramist 1280. aastate lõpul, kiidab rahvas „meie armsat Ema Maarjat, meie Emandat“[228].

Riimkrooniku sõnul toimus Liivimaa ühildamine Maarjamaaga samal ajal kui Meinhard piiskopiks pühitseti. „Kui seal kuuldi uudist, et nende isand oli piiskopiks saanud, ülistati Jeesus Kristust, kes väärib kogu tänu, ja Tema armsat Ema kuninganna Maarjat, kes tollest ajast peale on seda maad palju aidanud.“[229] Etteruttavalt ta teatab, et Jumalaema koos ristisõdijatega (*mit pilgrimen*) alistasid selle maa.[230] Ent veel ennem viimaste esimest lahingut kiidab saabunud ristisõdijaid ka meister, öeldes: „Isand, meil on uudiseid, mis näiksid meile õige rasked, kui Jumal poleks teid siia läkitanud lohutuseks sellele vaesele maale. Paganad panevad sõjariistu valmis, eestlased tahavad oma väega vaenulikult siia maale tungida.“[231]

Kuigi võiks ju arvata, et Püha sõda Neitsi Maarja egiidi all rohkem argumenteerimist ei vajanud, on need motiivid – paganate reetlikkus, ususalgamine, kristlaste kaitsmine – läbivad teemad kogu kroonika vältel. Olulisi teemasid oli teisigi. Nagu eelmises peatükis selgus, olid kesksel kohal ka märtrid. Selles valguses polnud kristlane vapper kangelane, kes vallutas põlisrahvaste maid, vaid usu nimel surma läinud kannataja. Kõik sellepärast, et teenida Jumalat ja päästa patuseid.

[227] LVRK, v 8117-8120.
[228] LVRK, v 9497-9498.
[229] LVRK, v 441-447.
[230] LVRK, v 449-451.
[231] LVRK, v 970-977.

KOKKUVÕTE

Käesolevas bakalaureusetöös „Võõra kuvand “Liivimaa vanemas riimkroonikas““ võtsin lähemalt vaatluse alla ühe 13. sajandist pärineva tundmatu autori poolt kirja pandud misjonikroonika, mis on meie vanema ajaloo tähtsamaid allikaid. Kroonikas, kus käsitletakse sündmusi alates saksa kaupmeeste jõudmisest Väina äärde kuni 1290. aastateni, leidub teateid väga paljude rahvaste ja nende eluolu kohta, ent veelgi enam räägib see kristlastest endist. Just kujutlused, mis olid kantud nii ideoloogiast, poliitilistest hoiakutest, usust kui laiemalt ajastu vaimust, huvitasid meid eeskätt.

Kuigi kroonik ei pannud olulist rõhku loodusmaastiku kujutamisele, avaneb Liivimaa ja laiemalt kogu Ida-Baltikum metsiku ja barbaarse alana. Peatükis „Ruum Liivimaa vanemas riimkroonikas“ võtsime vaatluse alla nii selle, kuidas ruumi on kirjeldatud kui ka selle, mida seal leida võib. Leidsime, et kroonik ei esita mitte pilti („seal on...“) kohalikest oludest, vaid kirjeldab ruumis aset leidavaid liikumisi („sa sisened, lähed läbi, pöörad...“) ehk retki, mille käigus ta paratamatult loob nii ruumi kui ka annab meile teavet seal olevast. Paljude sõjaretkede puhul kordusid samad motiivid: rüütlid sisenesid metsa, ületasid mere või läksid läbi kurja oja. Tõime esile, et nendel „objektidel“ on eeskätt piiritlev funktsioon, mis lahutas „oma“ ja „võõrast“. Nende ületamine või läbimine tähistas seetõttu ristiretke algust.

Peatükis „Kristlased ja teised „Liivimaa vanemas riimkroonikas““ uurisime suhtumist võõrasse ning kristlaste enesekuvandit. Paganatesse suhtumine oli negatiivne. Tüüpiline pagan oli metsik, kuri ja õel. Juba kristlusesse astunud rahvaste ent selle hiljem hüljanute puhul toodi esile nende reetlikkus. Kristlaste enesekuvand oli seevastu igati positiivne. Enamasti on neid karakteriseeritud vaprate kangelaste või kannatavate märtritena.

Peatükis „Ohtlik võõras“ arutlesime, et rahvaste paganluse ja üldise mahajäänumuse väljatoomine võimaldas kristlastel õigustada kristliku kultuuri levikut Ida-Baltikumi. Paganate karakteriseerimine ohtlikena, tuues esile nende lakkamatud vägivallaaktid kristlaste vastu, aga argumenteerida, et sõda pole loomult ründesõda, vaid kaitsesõda. Tegemist ei olnud usu levitamisega „tule ja mõõgaga“, vaid kristlaskonna kaitsmisega paganate kallaletungide eest.

Töö laiem ülesanne seostub otseselt esimesega: heita valgust „Liivimaa vanemale riimkroonikale“ endale kui ka selle tõlgendamisvõimalustele. Riimkroonika, mis on Läti Henriku „Liivimaa kroonika“ kõrval saanud märkimisväärselt vähem tähelepanu, on mitmekesine ajalooallikas. Kuigi kroonikas, eriti just selle esimeses osas, leidub väga palju

vigu, mistõttu see on peaaegu, et kasutu poliitilise ajaloo rekonstrueerimisel, ei tohiks seda ajalooallikana kõrvale heita. Selle asemel tuleks edaspidi avardada teemaderingi ja pöörata rohkem tähelepanu sellele, mida käsitluse all olevast kroonikast võimalik leida on – olgu need intertekstuaalsed seosed Piibliga või selle eeskujud rüütliluules.

SUMMARY

THE IMAGE OF THE OTHER IN THE *LIVONIAN RHYMED CHRONICLE*

The main purpose of this thesis was to find out how the author of the *Livionian Rhymed chronicle* represents the image of the people and their geographical reality in Old Livionia and Eastern Baltic region. The keywords of this thesis are: stereotype, the self, the other, representation, legitimation.

The first chapter of this thesis gave an overview of a historical opposition between the Self and the Other. It became clear for us that every society needs an enemy or at least an conceptual Other. Thus, creating stereotypes is rather normal than abnormal.

The second chapter focused on the historical formation of antagonism between Christianity and paganism in the Medieval period. While in many early medieval sources *barbarus* was opposed to *Christianus*, then by the end of the seventh and the beginning of the eighth centuries the word paganism had taken its place. Even though identification of the barbarian with the pagan was general throughout Europe.

The third chapter is mainly about the spread of Christianity to the eastern coast of the Baltic Sea. In early 1180, Meinhard, an Augustinian monk from Segeberg, begins missionary work amongst the Liv. In 1186 Hartwig II consecrated him as a bishop of Üxküll. Meinhard initially converted the pagans by peaceful means but soon encountered resistance and apostasy. While a forced conversion against pagan was not permitted, the Christian church declared that it is just to use violence against those who have abandoned their faith. Therefore, it was just to start a war against Livs.

In the fourth chapter we have mainly focused on the environment and space. We quickly had to realize that the chronicler seems not to be intrested in geographical categories. Although there are some information given while he describes another crusade against pagans. It appeared that those images are portrayed mostly in negative or stereotypical terms.

In chapter five we analysed the oposition between the Self and the Other in Livonian Rhymed Chronicle. We have find out that typical pagan is described as savage, evil, mean and untrustworthy.

In the last chapter we tried to anwer to question: what for the chronicler has created this image? I argue there that the negative image is constructed to show people of the eastern baltic region as backward and uncultured which had to legitimize the spread of christianity into the pagan lands. But it raised another question: how to justify war against those who do not want to become christian? Chronicler worked out a narrative schema that helped him to show Christiandom suffering beneath the pagan attacks. In other words, he turned offensive warfare around to defensive. According to christian ethics of war it was lawful to start a war to defend the church and the christian lands. Therefore, the agression against pagans was justified.

KASUTATUD ALLIKAD JA KIRJANDUS

Allikad

Henriku Liivimaa kroonika. Tõlkinud Richard Kleis. Toimetanud ja kommenteerinud Enn Tarvel. Eesti Raamat. Tallinn 1982.

Liivimaa vanem riimkroonika. Tõlkinud ja kommenteerinud Urmas Eelmäe. Teaduslik toimetaja Enn Tarvel. Tallinn 2003.

Kirjandus

Bartlett, Robert. Euroopa sünd : vallutused, koloniseerimine ja kultuurivahetus 950 – 1350. Tõlkinud Tõnu Tammets. Kunst. Tallinn 2001.

Cavallo, Guglielmo. Bütsantsi inimene. Avita. Tallinn 2002.

Certeau, Michel de. Igapäevased praktikad I : tegemiskunstid. Tõlkinud Mirjam Lepikult. Tartu Ülikooli kirjastus. Tartu 2005.

Christiansen, Eric. Põhjala ristisõjad. Tõlkinud Marek Laane. Tänapäev. Tallinn 2004.

Dodds, Eric Robertson. Paganad ja kristlased ängistuse ajastul. Inglise keelest tõlkinud Marju Lepajõe. Varrak. Tallinn 2003.

Fonnesberg-Schmidt, Iben. The popes and the Baltic Crusades 1147-1254. Brill. Boston 2007.
Giardina, Andrea. Vana-Rooma inimene. Avita. Tallinn 2004.

Graichen, Gisela., Hammel-Kiesow, Rolf. Hansa Liidu ajalugu : varjatud ülevõim. Saksa keelest tõlkinud Toomas Huik. Tänapäev. Tallinn 2012.

Honko, Lauri., Juha Pentikäinen. Kultuuriantropoloogia. Tõlkinud Tiina Vähi. Eessõna Ants Viires. Tuum. Tallinn 1997.

Howarth, Patrick. Attila. Olion. Tallinn 2000.

Isidore of Seville. The Etymologies. Cambridge University Press 2006.

Jaanits, L., Laul, S., Eesti Esiajalugu. Eesti raamat. Tallinn 1982.

Johansen, Bruce., Pritzker, Barry. Encyclopedia of American Indian History. ABC-Clio Press. Santa Barbara, California 2008.

Johansen, Paul. Kaugete aegade sära. Koostaja Jüri Kivimäe. Ilmamaa. Tartu 2005.

Jones Michael. The New Cambridge Medieval History V 1198-1300. Edited by David Abulafia. Cambridge University Press 2008.

Kaljundi, Linda. Waiting for the Barbarians : The Imagery , Dynamics and Function of the Other in Northern German Missionary Chronicles, 11th – Early 13th Century. Magistritöö. Tartu Ülikool, Filosoofiateaduskond, Ajaloo osakond. Tartu 2005.

Kolga, Margus., Tõnurist, Igor., Vaba, Lembit., Viikberg, Jüri. The Red Book of the Peoples of the Russian Empire. NGO Red Book. Tallinn 2001.

Kraavi, Janek. Postmodernismi teooria ja postmodernistlik kultuur : ülevaade 20. sajandi teise poole kultuuri ja mõtlemise arengust. Viljandi Kultuuriakadeemia. Viljandi 2005.

Le Goff, Jacques. Keskaja Euroopa kultuur. Prantsuse keelest tõlkinud Margus Ott. Kupar. Tallinn 2000.

Le Goff, Jacques. Raha või elu : majandus ja religioon keskajal. Prantsuse keelest tõlkinud Kaia Sisask. Varrak. Tallinn, 2010.

Leete, Art. Põhjarahvad antiigist tänapäevani : obiugrilaste ja neenetsite kirjelduste muutumine. Eesti Rahva Muuseum. Tartu 2000.

Lind, John H., Jensen, Carsten Selch., Jensen, Kurt Villads., Bystedlk, Ane L. Taani ristisõjad - sõda ja misjon Läänemere ääres. Teaduslik toimetaja ja järelsõna: Linda Kaljundi. Argo. Tallinn 2007.

Lotman, Juri. Kultuurisemiootika : tekst, kirjandus, kultuur. Tõlkinud Pärt Lias, Inta Soms ja Rein Veidemann. Olion. Tallinn 2006.

Mastnak, Tomaž. Crusading peace : Christendom, the Muslim world, and Western political order. University of California Press. Berkeley 2002.

Osborne, Roger. Tsivilisatsioon : Läänemaailma uus ajalugu. Tõlkinud Rein Turu. Varrak. Tallinn 2008.

Peters , Edward. The First Crusade: "The Chronicle of Fulcher of Chartres". University of Pennsylvania Press 1998.

Pigott, Stuart. Ancient Europe from the Beginnings of Agriculture to Classical Antiquity. Aldine Publishing Co.. Chicago 1965.

Randviir, Anti. Ruumisemiootika : tähendusliku maailma kaardistamine. Tartu Ülikooli kirjastus. Tartu 2010.

Selart, Anti. Eesti ajalugu. II, Eesti keskaeg II. Tartu Ülikool. Tartu 2012.

Setton, Kenneth M., Hazard, Harry Williams., Zacour, Norman P. A History of the Crusades: The Impact of the Crusades on Europe. University of Wisconsin Press.

Tamm, Marek., Kaljundi, Linda., Jensen, Carsten Selch . Ashgate. Farnham 2011. Crusading and chronicle writing on the Medieval baltic Frontier

Todorov, Tzvetan. Ameerika vallutamine. Teise probleem. Tõlkinud Mirjam Lepikult. Varrak. Tallinn 2001.

Toidybek, Lidija. Mari usund. Virgela. Tallinn 1998.

Tyerman, Christopher. Jumala sõda : ristisõdade uus ajalugu. Tõlkinud Marek Laane. Erialaselt toimetanud Marek Tamm. Varrak. Tallinn 2010.

Perioodika

Eliade, Mircea. Sakraalne ja profaanne I. Vikerkaar 1992, 4.

Jaigma, Martin. Kristlaste kujutluspilt juutidest keskajal. Avatud Vaimuga. Eesti Ajalooarhiiv. Tartu 2001.

Jones, W. R. The Image of the Barbarian in Medieval Europe. Comparative Studies in Society and History. 1971, vol 13, 4.

Kala, Tiina. Ristimine paganate ja kristlaste pilgu läbi. Tuna. Ajalookultuuri ajakiri, 3/2006, 8.

Kaljundi, Linda. Püha sõja otsinguil: ristisõdade uuemast historiograafiast Euroopas ja Läänemeremaades. Ajalooline Ajakiri 2007, 2.

Kull, Kalevi. Biosemiootika. Keel ja Kirjandus 2008, 9.

Leemet, Ivar. Oma ja võõras : juudiküsimuse loogika kristluses. Hortus Semioticus 2006, 1.

Leerssen, Joep. Wildness, Wilderness, and Ireland: Medieval and Early-Modern Patterns in the Demarcation of Civility. Journal of the History of Ideas 1995, vol. 56,1.

Lepik, Peep. Antikultuuri fenomen nõukogude kultuuris. Akadeemia 2000, 4.

Mägi, Marika. Kivikalmetest kirikaedadeni. Matmiskombestik muinasaja lõpu javarakeskaegsel Saaremaal. Sator 6. Tartu 2007.

Saumets, Andres. Kristlaste valikud rahuevangeeliumi ja mõõga vahel. Bellum-iustum-õpetuse ajaloolis-teoloogiliset kujunemisloost. KVÜÕA Toimetised, 4.

Spiegel, Gabrielle. Ajalooline mõtlemine keskaja Euroopas. Tuna 2005, 3.

Tamm, Marek. Liivimaa leiutamine : Uue kristliku koloonia kuvandi loome 13. sajandi esimesel poolel. Akadeemia 2012, 2 Tamm, Marek. Liivimaa leiutamine : Uue kristliku koloonia kuvandi loome 13. sajandi esimesel poolel. Akadeemia 2012, 2.

Tamm, Marek. „Oma“ ja „võõras“ keskaja kultuuris. Ida-Baltikumi kirjeldus Bartholomaeus Anglicuse entsüklopeedias De proprietatibus rerum (u 1245). Keel ja Kirjandus 2003, 9.