

HISTORIOGRAAFILINE ÜLEVAADE

EESTI MUINASUSUNDI UURIMISPROBLEEMIDEST

Tõnno Jonuks

Eesti mineviku usundi senistes uurimustes on teooriale pööratud suhteliselt vähest tähelepanu. Hoolimata religiooni käsitlemisest ka paljudes kaasaegsetes uurimustes, domineerivad neis endiselt narratiivil põhinevad ja ajalise kontekstiga väheseotud, pigem kaasaegsest või lähimineviku rahvapärимusest pärit olevad tõlgendusanalooiad või hoopis universaalsed ja stereotüüpsed ning seetõttu mittemidagiütlevad interpretatsioonid.

Kindlasti ei ole käesoleva artikli eesmärgiks analüüsida arvukaid ja väga eripalgelisi teoreetilisi lähenemisi mineviku religioonidele üldiselt. Selleks on erinevad voolud juba oma alustelt niivõrd erinevad, et neid oleks raske ühes artiklis käsitleda. Selle asemel püüan avada ja lahti mõtestada neid teoreetilisi aspekte, mis on mõneti subjektiivsetel põhjustel olulised käesoleva autorile ning mis valdavalt on välja kasvanud eesti muinasusundi uurimisloost.

Igimuutuv uurimislugu

Eesti mineviku usundi uurimislugu on traditsiooniliselt alustatud seoses süsteemse rahvaluule kogumisega 19. sajandi lõpukümnenditel. Selleks ajaks oli kontseptsioon Eesti usundist juba väljakujunenud ning rahvuslikud äratajad võtsid esmajärjekorras üle valgustusajal tekkinud paljuski antiikmütoloogiatel põhinevad romantilised ideed, mille esindajaid on hiljem tihti kritiseeritud pseudomütoloogia loomises.¹ Siiski poleks olnud

¹ Nt *Topographische Nachrichten von Lief- und Ehistland*, I, Gesammelt und herausgegeben durch August Wilhelm Hupel (Riga: Hartknoch, 1774), 148–161; Garlieb Helwig

teistsugune lähenemine, kui uurida mütoloogiat religiooni asemel ja seada etaloniks klassikaline antiikmütoloogia, 19. sajandi uurimismetoodika seisukohalt lihtsalt võimalik.²

Jättes kõrvale metodoloogilise külje, publitseerisid valgustusperioodi uurijad aga olulise osa keskaegsetest allikmaterjalidest. Nende teeneks võib pidada nii keskaegsete kroonikate põhjal esimeste süstemaatiliste ülevaadete tegemise kui ka kroonikate usundialase allikaliigina käibelevõtmise üldse.

19. sajandi esimesel poolel astusid valgustusest mõjutatud baltisaksa uurijate põlvkonna kõrvale esimesed Eesti soost haritlased ning valgustuslikud uurimused olid ka neile oluliseks alusmaterjaliks. Romantilise kuldajastu kontseptsioon, mida baltisaksa uurijad omistasid ebamäärastele sakslaste-eelseile paganaile, omandas sajandi jooksul märksa konkreetsemaid vorme nii geograafilises kui ka ajalises mõttes. Paljud valgustajate liigromantilised seisukohad hüljati peatselt, kuid ühendava aspektina võib endiselt jälgida sakslaste-eelse paganliku kultuuri väärtustamist nii baltisaksa kui ka eesti uurijate seas. Lähtudes Jean-Jacques Rousseau lääne tsivilisatsioonist puutumatu rahvaste idealiseerimisest, hakkasid uurijad tähtsustama ka Eesti vallutuse-eelset perioodi, võrdsustades selle oma puhtuses ja eetilises 18.–19. sajandil teadaolevate loodusrahvaste kultuuridega. Erinevalt aga eesti soost äratajatest ei olnud baltisakslaste jaoks oluline mitte side esivanemate ja ajaloo, vaid “puhta ja eetilise ühiskonna” otsing iseenesest.³

Üheks olulisimaks uueks teoreetiliseks lähenemiseks 19. sajandil oli Johann Gottfried Herderile tuginev elava, suulise rahvapärимuse väärtustamine usundi ja rahvakommete uurimise põhiallikana.⁴ Siitpeale võib näha

Merkel, *Die Vorzeit Lieflands: ein Denkmal des Pfaffen- und Rittergeistes*, I (Berlin: Voss, 1798); Friedrich Robert Faehmann, „Wie war der heidnische Glaube der alten Esten beschaffen?“, *Verhandlungen der gelehrten Estnischen Gesellschaft zu Dorpat*, Zweiter Band, Zweites heft (Dorpat: Karow, 1848), 63–68; *Mythische und magische Lieder der Ehsten*, gesammelt und herausgegeben von Friedrich Kreuzwald und Heinrich Neus (St Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1854; Nachdruck: Hannover-Döhren: Harro v. Hirschheydt, 1975).

² Vt Burton Feldman and Robert D. Richardson, *The rise of modern mythology, 1600–1860* (Bloomington, London: Indiana University Press, 1975), 302jj.

³ *Topographische Nachrichten von Lief- und Ehstland*, I, 148–161; Merkel, *Die Vorzeit Lieflands*.

⁴ Vt nt Kristfrid Ganander, *Mythologia Fennica*, ed. by Juha Pentikäinen (Recallmed, 1995); *Christfrid Ganander's Thomasson's Philos. Mag. Finnische Mythologie*. Aus dem Schwedischen übersetzt, völlig umbearbeitet und mit Anmerkungen versehen von Christian Jaak Peterson, Literat in Riga, Beiträge zur genauern Kenntniss der ehstnischen Sprache, 14 Heft (Pernau, beim herausgeber; Reval bei Bornwasser, 1822), 2–114.



Wäina - Mäinen, Orpheus der Finnen.

Joonis 1. Wäinämöinen – soomlaste Orfeus. *Interpretatio antiqua* kasutamine oli 18.–19. sajandi mütoloogia põhiline meetoodika (illustatsioon raamatust Merkel, *Die Vorzeit Lieflands*).

usundiuurimise allikates toimunud olulist nihet: valgustusperioodi baltisaksa uurijad vaatlesid usundit ennekõike lähtuvalt varasematest kroonikatest, mis olid kirja pandud Saksa Ordu ja selle territooriumi keskselt, ja nii käsitleti eestlasi, liivlasi ja lätlasi koos.⁵ 19. sajandil levib aga nii kohaliku päritolu kui ka baltisaksa uurijate seas traditsioon uurida usundit omakeelse rahvapärимuse-keskselt, mis tõstab primaarseks keelesuguluse.⁶ Siitpeale nähakse eestlasi pigem koos soomlastega ning läti ja preisi paralleelid kahanevad minimaalseks.

Sellisel taustalt lähtudes on Jakob Hurda algatatud süstemaatiline rahvaluule kui selgelt mõjurikkaima allikaliigi kogumine alates 1860. aastast eelneva loogiline jätk, tähistades ühtlasi ka rajapunkti, mida peetakse Eesti rahvausundi teadusliku uurimise alguseks. Protsess oli populaarne ning rahvaluule kogumisest võttis osa arvukalt kohalikke kooliõpetajaid ja õpilasi, aga ka teisi ärksamaid inimesi. Ärkamisaegne tegevus, ennekõike rahvapärимuse massiline kogumine ning taastootmine on ka üks iseloomulikumaid tunnuseid, mis iseloomustab ja samas ka eristab Eesti rahvuslikku ärkamisaega Euroopa kontekstis.⁷ Samal ajal rahvaluule kogumisega alustati ka arheoloogiliste muististe inventeerimist.⁸

19. sajandi lõpus ning 20. sajandi alguses valmis rida baltisaksa uurimusi eesti muinasusundist,⁹ mida ei ole seni aga piisavalt kasutatud. Võrreldes

⁵ Christian Kelch, *Liivimaa ajalugu*, tõlkinud ja eessõna Ivar Leimus (Tartu: Eesti Ajalooarhiiv, 2004); *Topographische Nachrichten von Lief- und Ehstland*, I, 148–161; Merkel, *Die Vorzeit Lieflands*.

⁶ *Christfrid Ganander Thomasson's Philos. Mag. Finnische Mythologie*; Faehlmann, „Wie war der heidnische glaube der alten Esten beschaffen?“.

⁷ Vt lähemalt: Mart Laar, *Äratajad: rahvuslik ärkamisaeg Eestis 19. sajandil ja selle kandjad* (Tartu: Eesti Ajalooarhiiv, 2006); Mart Laar, Rein Saukas, Ülo Tedre, *Jakob Hurt 1839–1907* (Tallinn: Eesti Raamat, 1989); Ülo Tedre, „Jakob Hurt 150“, *Keel ja Kirjandus*, 7 (1989), 385–391; Andreas Kalkun, „Rahvaluulekoguja kui looja: seto pärимuse representeerimisest Jakob Hurda „Setukeste lauludes““, *Regilaul – esitus ja tõlgendus*, Eesti Rahvaluule arhiivi toimetused, Commentationes archivi traditionum popularium Estoniae, 23 (Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 2006), 67–84.

⁸ Esimeseks, kes mh kirjeldas ka usundiga seonduvaid muistiseid, nt hiie- ja ohvripaiku, oli Jaan Jung, vt: Jaan Jung, *Muinasaja teadus eestlaste maalt, II, Kohalised muinasaja kirjeldused Liivimaalt, Pernu ja Wiljandi maakonnast* (Jurjew: A. Genzstein, 1898); Jaan Jung, *Muinasaja teadus eestlaste maalt, I, Üleüldine muinasaja kirjeldus* (Jurjew, A. Grenzstein, 1899); *Muinasaja teadus eestlaste maalt, III, Kohalised muinasaja kirjeldused Tallinnamaalt*, kogunud ja välja annud Jaan Jung, Eesti Kirjanduse Seltsi Toimetused, IV (Tallinn: A. Busch'i raamatukaupluse kirjastus, 1910).

⁹ Vt nt: Leopold von Schroeder, *Germanische Elben und Götter: beim Estenvolke*, Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-Historische Klasse, Bd. 153, Abh. 1 (Wien: Hölder, 1906); J. B. Holzmeyer, *Osiliana. Erinnerungen aus dem heidnischen Göttercultus und alte Gebräuche verschiedener Art, gesammelt unter den Insel Esten*, Verhandlungen der gelehrten Estnischen Gesellschaft

varasemate töödega, oli neis nüüd märgatav avaram teaduslik mõõde ning romantiline lähenemine oli asendunud märksa pragmaatilisemaga. Kui eelnevad käsitlused põhinesid paljuski Baltimaade kesk- ja varauusaegsetel kirjalikel materjalidel, siis uuel etapil annab tooni hoopis Eddadel ja saagadel baseeruv *Altgermanische-studium* ning nii otsitakse ka Eesti mütoloogilistele olevustele ja müüdimotiividele analoogiaid ja algupärasid eeskätt Skandinaaviast ning vanagermaani kultuuriruumist.

Eesti usundi uurimise jaoks kaks väga olulist nime, keda veel 1987. aasta ENE Eesti rahvausundi artiklis mainitakse põhiautoritena, on Matthias Johann Eisen ja Oskar Loorits. Antiikmütoloogiate taaskasutamise kõrval 19. sajandil võib Eiseni 1919. aastal ilmunud *Eesti mütoloogiat* pidada esimeseks süsteemseks pärimusliku mütoloogia ülevaateks, mis keskendub nn madalamatele olevustele, mitte kohalikule Olümposele. Oskar Loorits esindab aga kahtluseta juba esimest professionaalsete uurijate põlvkonda, kelle jaoks said olulisteks teemadeks vägi, hing ja hingekujutlused ning kõrgema panteoni uurimine taandus marginaalseks. Looritsa uurijapõlve esimene periood möödus Eestis, kus temalt ilmus perioodile kohaselt mitmeid allikapublikatsioone, mida iseloomustab ideoloogiliselt tugevasti mõjutatud lähenemine eestlaste usundile.¹⁰ Teise, hilisema perioodi moodustavad Looritsa pagulusaastad Rootsis, mil ilmus ka tema peateos *Grundzüge des estnischen Volksglauben* (trükid aastatel 1949, 1951, 1957, 1960).

Kuid lisaks Looritsale ja Eisenile mõjutasid Eesti usundi uurimist enne Teist maailmasõda veel mitmed teisedki. Eelkõige tuleb nimetada Uku Masingut, kes kasutas religiooni ja mentaliteedi uurimises esimesena süstemaatiliselt lingvistilisi allikaid.¹¹ Masingu puhul on eripärane ka tema tugev natsionalistlik lähenemine, mis väärtustas selgelt soome-ugrilikku ning samavõrra negatiivsemalt suhtus indo-eurooplaslikku.

Vahetult enne Teist maailmasõda muutus olukord ka seni tagaplaanil olnud arheoloogiliste allikate osas ning valmisid mitmed uurimused, mis oleksid edaspidi võinud Eesti usundi uurimist hoopis teises suunas juhtida. Nii ilmus Richard Viidalepa uurimus ohvri- ja hiiekividest,¹² Artur Vassari nime poolest tarandkalmetele pühendatud käsitlus¹³ tõstatas aga mitmed

zu Dorpat, Bd. 7, Heft 2 (1873); Friedrich Amelung, *Ueber den volksthümlichen estnischen Aberglauben und den estnischen Antonius-Cultus* (Dorpat, 1877).

¹⁰ Oskar Loorits, *Eesti rahvausundi maailmavaade* (Tartu: Eesti Kirjanduse Selts, 1932).

¹¹ Uku Masing, *Eesti usund* (Tartu: Ilmamaa, 1995).

¹² Richard Viidalepp, *Eesti ohvrikivid*, Magistritöö (Tartu ülikool, 1941). Käsikiri Tartu Ülikooli raamatukogus.

¹³ Artur Vassar, *Nurmsi kivikalme Eestis ja tarandkalmete areng* (1943). Käsikiri Tartu Ülikooli raamatukogus.

üldisemad probleemid, mis on siiani on aktuaalsed; ning Richard Indreko publitseeris esimesed luufiguurid Tamulast, seostades need kunagiste hingeuskumustega.¹⁴ Siiski oli arheoloogias jälgitav pigem teiste distsipliinide ja allikate põhjal tehtud tõlgenduste ülevõtmine, mitte aga oma nägemuse loomine. Kuna aga folkloristide, usuteadlaste ja lingvistide loodud usundipilt sobis toleaegsesse arheoloogiateadusesse hästi, siis ei olnud ka vajadust omapoolseks probleemiasetuseks ning valmiskujul üle võetud nägemust pigem vaid täiendati sobivate näidetega.

Pärast Teist maailmasõda usundi uurimine Eestis vaibus. Eksiilis tegutsenud uurijad Oskar Loorits, Ivar Paulson jt ning ka Eestisse jäänud Uku Masing Eesti usundiga uurivalt enam ei tegeleenud ning religioon uurimisprobleemina üldse kerkis üles üsnagi harva.¹⁵ Nõukogude perioodil toimus muutus ka folkloristide lähenemises rahvausundile, mis sai alguse pärimuslike allikate ümbervaatamisest ja mille tulemusel kujunes folkloor põhiallikaks kaasaegse või lähiminekliku usundi uurimisel. Nii toimuski probleemiasetuste nihe ajatu mineviku usundi uurimisest märksa konkreetsemale.¹⁶ Kaugema mineviku usundi puhul jäid aga üldises plaanis käibele ennekõike Looritsa, aga ka Eiseni uurimused ja järeldused.

Ehkki religiooni uurimused ei kujunenud püsivaks uurimisteemaks ka arheoloogidele, lõi Lembit Jaanits 1961. aastal aastakümneid püsinud käsitluse Eesti vara- ja keskneoliitikumi usundi kohta;¹⁷ Jüri Selirannal valmis uurimus noorema rauaaja matmisviisidest, mh puudutades ka religiooni ja eriti kristianiseerimise temaatikat¹⁸ ning Toomas Tamlal ilmus ülevaade pühadest allikatest¹⁹. Oluline on siinkohal jälgida 20. sajandi jooksul toimunud suhtumisviisi muutust – enam ei püüta esitada muinasaegse usundi

¹⁴ Richard Indreko, "Skulptuur ja ornament Eesti kiviaja luuriistades", *Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat*, VI, 1930 (1931), 47–70.

¹⁵ Kuna usundi käsitlemisest päris mööda minna ei saadud, ilmus siiski mõningaid teemakohaseid artikleid, vt nt kogumikku *Religiooni ja ateismi ajaloost Eestis*, I–III, toim Ea Jansen (Tallinn: Eesti NSV Teaduste Akadeemia Ajaloo Instituut, Eesti Riiklik Kirjastus 1956; 1961; 1987).

¹⁶ Vt nt Mall Hiiemäe, Mare Kõiva, *Rahvausund tänapäeval* (Tartu: Eesti TA Eesti Keele Instituut, Eesti TA Eesti Kirjandusmuuseum, 1995).

¹⁷ Lembit Jaanits, "Jooni kiviaja uskumustest", *Religiooni ja ateismi ajaloost Eestis*, II (Tallinn, Eesti Riiklik Kirjastus, 1961), 5–70.

¹⁸ Juhan Selirand, "Muistsed matmiskombed eestlaste usundi ja ristiusu-vastase võitluse kajastajana", *Religiooni ja ateismi ajaloost Eestis*, II (Tallinn, Eesti Riiklik Kirjastus, 1961), 71–93; Juhan Selirand, *Eestlaste matmiskombed varafeodaalsete suhete tärgamise perioodil (11.–13. sajand)* (Tallinn: Eesti Raamat, 1974).

¹⁹ Toomas Tamla, "Kultuslikud allikad Eestis", *Rahvasuust kirjapanekuni: uurimusi rahvaluule ja proosaloomingu kogumisoost*, toim Ülo Tedre, Emakeele Seltsi toimetised, 17 (Tallinn: Eesti NSV Teaduste Akadeemia, 1985), 122–146.

kohta tervikpilti, lepitakse sellega, et arheoloogiline materjal pakubki vaid segmente tervikust. Samuti on muutunud allikate kasutus – enam ei kasutata arheoloogilist leumaterjali vaid folkloori põhjal koostatud süsteemi illustreerimisel, vaid põhiallikateks on arheoloogilised leiud ja kaevamisandmed ning rahvapärimest kasutatakse nende tõlgendamisel. 20. sajandi teise poole olulisim autor, kes on esiajaloolise religiooniga tegelenud kõige süstemaatilisemalt, on kindlasti Vello Lõugas, kelle temaatikaks kujunes päikesekultus selle kõige laiemas tähenduses ning mis väljendus nii kivi-kirstkalmetes, Kaali meteoriidikraatris kui mujalgi.²⁰ Selgelt erandliku uurimuse moodustab teoloog Tarmo Kulmari religioonifenomenoloogiline käsitlus Eesti kiviaegsetest hingekontseptsioonidest.²¹ Ainsa usuteadusliku käsitlusena joonistati selles välja hingeuskumuste kujunemisprotsess, mille järgi arenes algsest ürgilmutusest üliolendikujutus, mis neoliitikumi lõpul lagunes erinevateks jumalakujutlusteks. Olulisteks fenomenideks sealjuures olid liikumine preanimismilt üle animatismi animistliku usundini ning mille kõrval mängisid olulist rolli surnukartus ja elava laiba uskumused.

Täiesti uus etapp Eesti usundiuurimuses algas 1990. aastate teisel poolel seoses uute arheoloogiliste tõlgendustega. Koos Nõukogude Liidu kokkuvõttega avanes juurdepääs vahepeal läänes tehtud nii arheoloogiaalastele teoreetilistele kui ka usundiloolaste peamiselt rituaali ja ideoloogiat puudutavatele uurimustele. Eesti arheoloogid liikusid oma spetsialiseerumises siiski ennekõike sotsiaalsete küsimuste poole ning eraldi usundilaseid uurimusi on ilmunud vähe. Kõige pikemalt ja järjekindlamalt on religiooni temaga tegelenud Heiki Valk,²² tema põhiline uurimisperiood on muinasaja lõpp ning kesk- ja varauusaeg, kus arheoloogilise ja pärimusliku allikmaterjali kooskõpsustamine on kõige tulemusrikkam. Lisaks

²⁰ Vello Lõugas, *Eesti varane metalliaeg (II a.-tuh. keskpaigast e.m.a. – 1. sajandini m.a.j.)*, Dissertatsioon kandidaadi teadusliku kraadi taotlemiseks (1970). Käsikiri TLÜ AI arhiivis; Vello Lõugas, *Kaali kraatriväljal Phaetonit otsimas* (Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus, 1996).

²¹ Tarmo Kulmar, *Eesti muinasusundi vanima kihistuse väe-, jumala- ja hingekujutluste teoloogia*, doktoriväitekiiri (Tartu Ülikool, 1994). Käsikiri Tartu Ülikooli raamatukogus; vt ka samateemaline artiklitesari: Tarmo Kulmar, "Eesti muinasusundi hingefenomenoloogiast I–III: hingekujutlused Eesti kiviaja arheoloogiaaines", *Akadeemia*, 7 (1992), 1379–1392; 8 (1992), 1601–1620; 9 (1992), 1870–1887.

²² Heiki Valk, "Eesti 13.–17. sajandi rahvausundi allikatest, uurimisseisust ja probleemidest", *Eestimaa, Liivimaa ja lääne kristlus: Eesti-Saksa uurimusi Baltimaade kirikuloost = Estland, Lettland und westliches Christentum: Estnisch-deutsche Beiträge zur baltischen Kirchengeschichte*, hrsg. von Siret Rutiku & Reinhart Staats (Kiel: Friedrich Wittig Verlag, 1998), 75–88; Heiki Valk, "Rural cemeteries of southern Estonia 1225–1800 AD", *CCC papers*, 3 (Visby: Gotland University College & Centre for Baltic Studies; Tartu: University of Tartu, Archaeology Centre, 2001).

on Valgult ilmunud rida uurimusi usundialastes üksikküsimustes.²³ Kit-samaid usundiga seotud probleeme vaatleb ka näiteks Andres Tvauri oma käsitluses lohukividest, mis olid seotud viljakuskultuse ja põlluviljakusega,²⁴ Marika Mägi kirjutised kristianiseerimisest²⁵ ning eelrooma ja rooma rauaaja rituaali teemadel.²⁶ Viimase perioodi religiooniga on tegelenud ka Valter Lang,²⁷ rõhutades kivikalme kui kommunikatsioonipaiga tõlgendust. Vast olulisemakski on aga Langi katse mõtestada kultuurmaastikku, kasutades sellele tähenduse andmiseks religiooni.²⁸ Tegemist on esimese artikliga Eesti arheoloogias, kus teadvustatakse vajadust uurida mineviku usundit kui tervikut, mitte üksikuid usundi avaldumisviise, nagu näiteks matmisviisi, rituaali vmt.

²³ Võreripatsite sümboolika kohta vt Heiki Valk, "Võre, sõel ja rist: võreripatsid ja nende tähendus", *Setumaa kogumik*, 2, *Uurimusi Setumaa arheoloogiast, ajaloost, rahvakultuurist, rahvaluulest, ajaloost ja geograafiast*, toim Mare Aun ja Aivar Jürgenson (Tallinn: Ajaloo Instituut, MTÜ Arheoloogiakeskus, 2004), 233–313; kristianiseerimisprotsessi kohta vt Heiki Valk, "Christianisation in Estonia: a process of dual-faith and syncretism", *The Cross goes North: processes of conversion in North Europe, AD 300–1300*, ed. by M. Carver (York: The Boydell Press, 2003), 571–579; looduslike pühapaikade kohta vt: Heiki Valk, "Christian and non-christian holy sites in Medieval Estonia: a reflection of ecclesiastical attitudes towards popular religion", *The European frontier: clashes and compromises in the Middle Ages*, Lund Studies in Medieval Archaeologies, 33, CCC Papers, 7 (Lund: Almqvist & Wiksell International, 2004), 299–310; Heiki Valk, "Choosing holy places", *Continuity and innovation in religion in the Roman West*, ed. by R. Haeussler and A. C. King, vol. I, *The Journal of Roman Archaeology, JRA Supplementary Series*, 67 (Portsmouth, Rhode Island, 2007), 201–212.

²⁴ Andres Tvauri, "Eesti lohukivid", *Arheoloogilisi uurimusi*, 1, Tartu Ülikooli arheoloogia kabineti toimetised, 9, toim Heiki Valk (Tartu Ülikooli Kirjastus, 1997), 11–53; Andres Tvauri, "Cup-marked stones in Estonia", *Folklore*, 11 (1999), 113–169.

²⁵ Marika Mägi, "At the crossroads of space and time: graves, changing society and ideology on Saaremaa (Ösel), 9th–13th centuries AD", *CCC papers*, 6 (University of Tartu, 2002); Marika Mägi, "From Paganism to Christianity: political changes and their reflection in the burial customs of 12th–13th century Saaremaa", *Der Ostseeraum und Kontinentaleuropa 1100–1600. Einflußnahme – Rezeption – Wandel*, hrsg. von D. Kattinger, J. Olesen und H. Wernicke, CCC Papers, 8 (Schwerin: Thomas Helms Verlag, 2004), 27–34.

²⁶ Marika Mägi, "Probable cult site beside the Tõnija tarand-grave on the island of Saaremaa", *Arheoloogilised välitööd Eestis 2000* (Tallinn: Muinsuskaitseinspeksioon, 2001), 48–55; Marika Mägi, "Mortuary houses in Iron Age Estonia", *Estonian Journal of Archaeology*, 9/2 (2005), 93–131.

²⁷ Valter Lang, *Keskusest ääremaaks: viljelusmajandusliku asustuse kujunemine ja areng Vihasoo-Palmse piirkonnas Virumaal*, Muinasaja Teadus, 7 (Tallinn: Ajaloo Instituut, 2000); Valter Lang, *The Bronze and Early Iron Ages in Estonia*, Estonian Archaeology, 3 (Tartu University Press, Humaniora: archaeologica, 2007).

²⁸ Valter Lang, "Kultuurmaastiku luues: essee maastiku religioosest ja sümboliseeritud korraldusest", *Eesti Arheoloogia Ajakiri*, 3/1 (1999), 63–85.

Kuid lisaks arheoloogilise materjali kasutamisele on endiselt käibel traditsioonilisemad pärimuslikud, kirjalikud ja lingvistilised allikad,²⁹ mille abil tõlgendatakse esiajaloolise perioodi usundit.

Seniseid teoreetilisi lähtepunkte

Kuna Eesti muinasusundi uurijad ei ole seni oma käsitluste teoreetilise tausta avamist oluliseks pidanud, tuleb nende lähtekohtade üle otsustada vaid uurimuste põhjal, kus üheks selgeimaks probleemiks on suhtumine allikatesse. Traditsiooniliselt tähtsustatakse narratiivseid allikaid, milleks klassifitseeruvad vaid pärimuslikud tekstid ning kirjalikud teated: “13. sajandist pärinevad esimesed teated eestlaste religiooni kohta mainivad nappide sõnadega vaid hiisi, ohvritoomisi ja enne lahingut ennustamist.”³⁰ Sellisest allikavalikust lähtuvalt tulenevad ka küsimused, nii küsitakse religiooni kohta pigem “kuidas?”, “milline?” jt. Ajaline printsiip ei ole oluline ning usundit nähakse pigem ühtse ja stabiilse fenomenide kogumina. Tõsi, mitmete fenomenide puhul küll rõhutatakse muutusi, kuid need ei tulene mitte usundi loomulikust arenguprotsessist, vaid välistest teguritest. Ennekoike on selleks olnud kristliku ideoloogia sissetung ja selle põhjustatud protsessid 12.–13. sajandil.³¹ Teiseks oluliseks usundi arenguprotsessi põhjustajaks on traditsiooniliselt peetud majandusviisi muutust, mõeldes peamiselt üleminekut püügimajanduselt viljelusmajandusele.³² Tahtmata küll vaidlustada majanduse rolli religiooni arengus, on sellise käsitluse probleemiks maaviljelusühiskonna religiooni (mille olulisimate fenomenidena nähakse viljakus- ja esivanematekultust) stabiilsuse rõhutamine 19. sajandi lõpu – 20. sajandi alguseni, mil toimus uus muutus industrialiseeritud

²⁹ Mari-Ann Rimmel, *Hiie ase: hiisi Eesti rahvapärimeses* (Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 1998); Urmas Sutrop, “Meie esivanemate rahvatarkus ja maailmapilt: mida keel mäletab”, *Mäetagused*, 11 (1999), 113–119; Urmas Sutrop, “Eesti keele maailmapildist: meel, hing ja vaim” *Mäetagused*, 24 (2004), 99–108; Madis Arukask, “Oletusi eestlaste uskumustest ja maailmapildist Tacituse teadete taustal”, *Keel ja Kirjandus*, 10 (1999), 665–672.

³⁰ Ado Lintrop, “Igavese sinitaeva kauged peegeldused – mõnest šamaanirännaku motiivist eesti regilaulus”, *Regilaul – esitus ja tõlgendus*, toim Ado Lintrop, Eesti rahvaluule arhiivi toimetised = Commentationes archivitradiationum popularium Estoniae, 23 (2006), 51.

³¹ Vt nt Jüri Selirand, *Eestlaste matmiskombed varafeodaalsete suhete tärkamise perioodil (11. –13. sajand)* (Tallinn: Eesti Raamat, 1974).

³² Vt nt: Ivar Paulson, *Die primitiven Seelenvorstellungen der Nord-Eurasischen Völker: eine Religionsethnographische und Religionsphänomenologische Untersuchung*, The Ethnographical Museum of Sweden, Monograph Series, 5 (Stockholm, 1958); Lauri Honko, *The great bear: a thematic anthology of oral poetry in the Finno-Ugrian languages* (Pieksämäki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1993).

ühiskonna suunas. Stabiilsuse esiletõstmine on aga toetanud ja andnud kinnitust suhteliselt hilise ülestähendamisega rahvapärимuse kasutamiseks kaugema mineviku usundi uurimisel. Ka kristluse-eelset usundit laiemalt nähakse traditsiooniliselt väga stabiilsena, mille põhiliseks omaduseks ongi Oskar Looritsa sõnastatud "alalhoidlikkus". Lisaks stabiilsusele on oluliste momentidena rõhutatud ka sümboolsust ning sümbolitel põhinevaid assotsiatsioone.³³

Oluline ja täiesti eripärane moment paljude Eesti usundiuurijate tööde tõlgendusosas on olnud selle suunatus tulevikule. Pärimuslikke norme kasutades ei analüüsi uurijad mitte ainult möödaniku religiooni, vaid püüavad selle põhjal anda nõuandeid või juhiseid ka tulevikuks. Selline stiil, oluliselt erinev läänepoolsest Euroopast, kujunes välja 20. sajandi alguseks, mil muistse iseseisvusaja religioon oli oluline osa loodavas rahvusidentiteedis.³⁴ Ehkki pärast Teist maailmasõda suundumus vaibus, on see sporaadiliselt taas esile kerkinud viimastel aastatel.³⁵ Kui narratiivsete allikate eelistamises teiste ees võib näha materjali eripära, siis tulevikule suunatud minevikureligiooni uurimistraditsiooni põhjused on ilmselt ennekõike ajaloolised, kus minevikku on kasutatud ühe ideoloogilise tööriistana, millega luua ning kinnitada rahvusideoloogiat.³⁶

Varasemate aastakümnete pigem empiiriliste ja lihtsustatud analoogiatel põhinevate tõlgenduste kõrval on viimase kümnendi jooksul ilmunud ka ridamisi rituaali uurimisel põhinevaid lähenemisi.³⁷ Nende tõlgendamisel ei pöördata enam rahvapärимuse poole, vaid rõhutatakse ennekõike uuritava perioodi materjalist tulenevaid interpretatsioone. Sarnaselt narratiivsete allikate liigse kasutamisega on ka rituaalikeskse allikavalikuga tekkinud oluline probleemkoht. Ühelt poolt on rituaalikeskne lähenemine tihti vaid taandunudki pelgaks rituaali rõhutamiseks, väites, et arheoloogid ei kaeva välja mitte müüti, vaid rituaali. Teiselt poolt on aga rituaalikeskne lähenemine tihti liigselt rõhutanud rituaalide sotsiaalset rolli ühiskonna manifesteerimismehhanismina. Mõlema eeltoodud näite probleemiks

³³ Vt: Hasso Krull, *Loomise mõnu ja kiri* (Tallinn: Kultuurileht, 2006); Lintrop, "Igavese sinitaeva kauged peegeldused".

³⁴ Vt nt Loorits, *Eesti rahvausundi maailmavaade*.

³⁵ Vt nt Aare Kasemets, "Looduslike pühapaikade kultuuri- ja looduspärandi koostöö hoidmine: jätkusuutlikkuse eeldused", *Looduslikud pühapaigad: väärtused ja kaitse*, koost Ahto Kaasik, Heiki Valk, Õpetatud Eesti Seltsi Toimetised, 36 (Tartu: Maavalla Koda, Tartu Ülikool, Õpetatud Eesti Selts, 2007), 77–132.

³⁶ Vt samal teemal Kaja Karo, "Rahvuslikud narratiivid ja religioon", *Mitut usku Eesti II, Valik usundiloolisi uurimusi: kristluse eri*, koost Lea Altnurme. (Tartu Ülikooli Kirjastus, 2007), 13–46.

³⁷ Vt nt: Lang, *Keskusest ääremaaks*; Mägi, "Mortuary houses in Iron Age Estonia".

usundiuurimisel on aga see, et rituaali tagant kipub ära kaduma religioon ning kogu sellise lähenemise taustaks on selge seisukoht, et ühiskond ehk elavad inimesed on religiooni kandjad ja rituaalide sooritajad, mistõttu peaks ka ühiskond olema igasuguse religioonialase uurimuse alus. On selge, et ei religioon ega rituaal ei saa eksisteerida ilma ühiskonnata eraldi, “asjana iseeneses”. Kuid taandades religiooni ja rituaaliga seonduva puhtalt ühiskondlikele suhetele, elimineeritakse see, mis annab religioonile ja rituaalile mõtte – usk üleloomulikesse jõududesse, teispooldusesse jne. Selle asemel saame me vaid veel ühe uue võimaluse “manifesteerida” sotsiaalseid suhteid, kuid mis paljuski meenutab vulgaar-marksistlikku käsitlust religioonist, mille abil eliit kindlustab oma võimu rahva üle.³⁸ Ekstreemseimates näidetes ongi matuserituaali kasutatud vaid ühiskonna sotsiaalsete struktuuride manifesteerimisevahendina, mille käigus on täielikult kadunud religiooni kui laiema raami roll matuserituaali taga. Selliste lähenemiste järgi tõlgendatakse esemeid kalmes, näiteks mõõka või oda, staatuseametena, mille abil maetu ja/või tema lähedased manifesteerisid maetava rolli ühiskonnas, jättes arvestamata eshatoloogilisi kontseptsioone ja teispooldusekujutlusi, mille kohaselt maetu mõõka kasutama pidi ning mille jaoks nn päris hauapanuseid maetuga üldse kaasa pandi.³⁹

Rahvausund või muinasusund?

Eesti usundi kohta on läbi aegade kasutatud mitmeid termineid. Tihti-peale tõlgendatakse samu mõisteid erinevalt või siis jällegi kasutatakse ühe nähtuse kohta erinevat terminoloogiat. Uurimislool algul, 19. sajandi lõpul ja 20. sajandi esimesel poolel ei olnud uurijate jaoks terminoloogia ja allikatega seotud probleemiasetus sel moel olulised ning põhilise mõistena kasutati “rahvausundit”. Mida täpsemalt selle all mõeldi, ei ole enamasti lahti mõtestatud. Konteksti järgi võib aga otsustada, et probleemiks ei olnud eelkristliku ning kristliku perioodi rahvausundi eristamine ajalises mõttes. Oluliseks peeti hoopis kristluse eristamist mittekristlikust ning just viimase, mida nimetati rahvausundiks, uurimist. Ning sellisel probleemiasetusel on ka ainuvõimalik allikavalik pärimuslik, kusjuures ajalisel tuleks selle all mõista lähimineviku mittekristlikku usundi-kihti, mis eksisteeris ametliku kristluse kõrval ja mille algust nähakse 13.

³⁸ Vrd “Preface”, *Sacred and profane: proceedings of a conference on archaeology, ritual and religion*, ed. by Paul Garwood, David Jennings, Robert Skeates et. al. (Oxford: Oxford Committee for Archaeology, 1991), v–x.

³⁹ Vt nt Marika Mägi, “Saaremaa muinasaeg 1500 eKr–600 pKr”, *Saaremaa, 2: Ajalugu, majandus, kultuur* (Tallinn: Koolibri, 2007), 37–54.

sajandile eelnenud perioodis. Mõnikord on rahvausundi mõistet kasutatud ka sünonüümina muinasusundile.⁴⁰ Ka Tarmo Kulmari definitsiooni järgi on rahvausund laiem mõiste, hõlmates nii kristluse-eelset usundit kui ka selle kristluse mõjul kujunenud modifikatsioon. Muinasusund seevastu on kitsam ja kujutab endast “n-ö esiajaloolist substraati, mida on võimalik liigendada vaid arheoloogilistest perioodidest ja soome-ugri keelkonna ajaloo kronoloogiast lähtudes”.⁴¹ Sellega on muinasusund mõistetav laiem rahvausundi ühe perioodina ning rahvausund tähistabki siin usundisüsteemi, mis algab inimasustuse algusest ja kestab tänapäevani ning mille ühe osa moodustab muinasusund. Samas on mõlemat terminit kasutatud ka teistes kontekstides, näiteks “rahvausund” pigem kesk- ja uusaegse ning “muinasusund” esiajaloolise perioodi usundi kohta.⁴²

Kuna mõlema termini taga võib eristada nii ajalisi kui ka allikalisi erinevusi, siis oleks põhjendatud nende selgem eritlemine. Nii võib mõista muinasusundit kui ajaliselt muinasajaga (9600 eKr–1220 pKr) kattuvaid erinevaid usundivorme, mille uurimise põhiallikaks on arheoloogiline materjal. Viimane ei välista kirjalike, folkloorsete ega muude allikate kasutamist, kuid süsteemi loovalt peaks perioodi-põhine materjal olema esmatähtis. Esiajaloolise religiooni puhul, kus periodiseering ning fenomenide ajas paigutamine on võtmetähtsusega, on arheoloogiline materjal ainus, mis suudab vajalikke vastuseid pakkuda. Religiooni süsteem tuleb luua arheoloogilistele allikatele tuginedes, mitte püüda arheoloogilist materjali kasutada folkloorsete allikate põhjal koostatud pildi tõestuseks. Samuti võib muinasusundi sees omakorda eristada ajaliselt kitsamaid usundeid, mis erinevad üksteisest ning mille põhiliseks eristamise kriteeriumiks on arheoloogiline materjal.

Rahvausundi all võib aga mõista ametliku doktriinse religiooni rahvalikku tõlgendust, mis ennekõike allikatest lähtuvalt on seostatav uusaegse kristlusega (19. ja 20. sajandist). Selle puhul kujuneb olulisimaks allikaks kirjalik ja folkloorne materjal, kuid ka arheoloogilised ja etnograafilised andmed lisavad rahvausundi uurimisse olulisi nüansse. Rahvausundi hilise dateeringu rõhutamisel on oluline meeles pidada, et sarnane rahvaliku tõlgenduse usunditasand eksisteeris ilmselt ka varem – erinevatel esiajaloo

⁴⁰ Artur Vassar, “Usund”, *Eesti talurahva ajalugu*, I, toim Juhan Kahk (Tallinn: Olion, 1992), 114–116.

⁴¹ Tarmo Kulmar, “Eesti muinasusundi hingefenomenoloogia probleeme”, *Sator*, 1, Artikleid usundi- ja kombeloost, koost Mare Kalda ja Mare Kõiva (Tartu: Eesti Keele Instituut, 1998), 38.

⁴² Valk, “Eesti 13.–17. sajandi rahvausundi allikatest”; Valk, “Rural cemeteries of southern Estonia”.

perioodidel (vrld *doctrinal* ja *imagistic modes*⁴³), kuid Eesti arheoloogiline materjal lubab sellist usundikihti jälgida vaid üksikjuhtudel.

Lisaks allikalistele lahknevustele võib leida erinevusi ka ühiskonnakihtides, kelle usundit uuritakse. Kui lähimineküü rahvapärimuse põhjal uuritava rahvausundi puhul on üldtunnustatud, et tegemist on valdavalt maal elava talurahvaga, kes ei kuulu kõrgklassi, siis muinasaja puhul on allikmaterjalist lähtuvalt enamik andmeid pärit pigem tollaegse eliidi enda või nende poolt kontrollitavast ja juhitavast religioonist. Seega on kardinaalselt erinevad muinas- ja rahvausundi kandjad. Viimane asjaolu ei ole kuni 20. sajandi lõpukümnendini uurijatele probleemi tekitanud, seda ennekõike senimaani levinud Eesti muinasühiskonna egalitaarse käsitluse tõttu.⁴⁴ Allikmaterjalist lähtuvaid erisusi võib aga leida rohkemgi. Nii on arheoloogilise materjali põhjal saadav pilt seonduv ennekõike matuste ja muude kogukondlike rituaalidega, samas kui rahvapärimisel baseeruv usundipilt keskendub peamiselt üksikisiku rituaalidele ja ohvritoomistele. Viimane iseloomustus ei ole loomulikult absoluutne, kuid osundab taas sellele, kui erinevad on erinevate allikmaterjalide põhjal koostatud tõlgendused.

Rahva- ja muinasusundile sarnaselt tuleks defineerimisega anda sisu ka teistele religiooniuurimustes levinud mõistetele, mida kasutatakse sageli ilma sisulise lahtimõtestamiseta ning mis seetõttu mõjuvad “tühjalt” (nagu näiteks animism, šamanism jpt).⁴⁵ Samasugune sisuline laialivalgumus on omane aga ka mitmetele arheoloogide poolt armastatud mõistetele, nii on näiteks esivanemate- ja viljakuskultus kaks peaaegu kohustusliku elementi igas arheoloogilises religiooniuurimuses. Osalt võib sellise arengu põhjusi näha ilmselt religioonifenomenoloogia kui 20. sajandi mõjurikkaima teoreetilise usundiuurimise voolu panusena. Religioonifenomenoloogia eesmärgiks on uurida pigem üksikuid fenomene ning kirjeldada uuritavat võimalikult kõikehõlmavalt, kasutades selleks näiteid erinevatest religioonidest ja kultuuridest, mille laiemaks eesmärgiks võib pidada “ideaalse” definitsiooni andmist konkreetsele fenomenile.⁴⁶ Olles üksiku fenomeni käsitlemiseks

⁴³ Harvey Whitehouse, *Modes of religiosity: a cognitive theory of religious transmission* (Altamira Press, 2004).

⁴⁴ Vt ka Priit Ligi, “Ühiskondlikest oludest Eesti alal hilispronksi- ja rauaajal” *Eesti arheoloogia historiograafilisi, teoreetilisi ja kultuuriajaloolisi aspekte*, Muinasaja Teadus, 3 (Tallinn: Teaduste Akadeemia Kirjastus, 1991), 182–270.

⁴⁵ Väga laia tähendusvälja tõttu võib näiteks šamanismi all mõista nähtusi alates paleoliitilisest religioonist ja lõpetades 20. saj popiidolite ja uuspaganatega, vt Neil S. Price, *The archaeology of shamanism* (London & New York, 2001); Andrei A. Znamenski, *The beauty of the primitive: shamanism and the Western imagination* (Oxford University Press, 2007).

⁴⁶ Vt Geo Wiedengren, *Religionsphänomenologie* (Berlin: Walter de Gruyter, 1975).

kahtlemata parim lahendus, ei sobi religioonifenomenoloogia aga mõne konkreetsema religiooni või kindla perioodi terviklikuks uurimiseks. See distsipliin rõhutab ühelt poolt vaid religiooni mingit külge, teiselt poolt aga – kasutades üksiknähtuse kohta antud “idealiseeritud” definitsiooni – uurib nähtusi, mida üheski religioonis sellisel puhtal kujul ei eksisteeri.⁴⁷

Laialdaselt levinud religioonifenomenoloogilise lähenemise tõttu ongi paljud nähtused kaotanud oma konkreetsema sisu ning nende kasutamine uurimustes mõjub pigem segadusttekitavalt. Nii võime kirjeldada “animistlikena” paljusid religioone, mis on sisuliselt aga väga erinevad. Lahendust sellisele probleemile võib näha mõistete ja võtmetermine defineerimises või lahtimõtestamises konkreetse uurimissituatsioonis, mis annaks vana-tele ja laialtkasutatud mõistetele taas sisu. Mitmed uurijad ongi rõhutanud pigem mõistete lahtimõtestamist, mitte nende defineerimist, kuna viimane võib oma kindlate ja selgete piiridega hakata edasist uurimist takistama.⁴⁸ Seevastu mõnevõrra vabamate piiridega lahtimõtestamine annab edasi uurija mõistetud sisu, kuid ei sea jäiku piire. Sellise lähenemisega haakub ka Timothy Insolli soovitus mitte karta religioonimõistete hägusaid alasid ning tema arvates võib kindlapiirilisi ning liiga selgeid religioonisüsteeme pidada kunstlikeks konstruktsioonideks.⁴⁹ Ja ilmselt ongi uurija enda lahtimõtestatud mõiste sellises kontekstis olulisim. Ühelt poolt annab see lugejale selgema ettekujutuse, mida mingi terminiga mõistetakse, teisalt aga sunnib see ka uurijat enda jaoks kasutatavad terminid läbi mõtestama.

Osa ja tervik

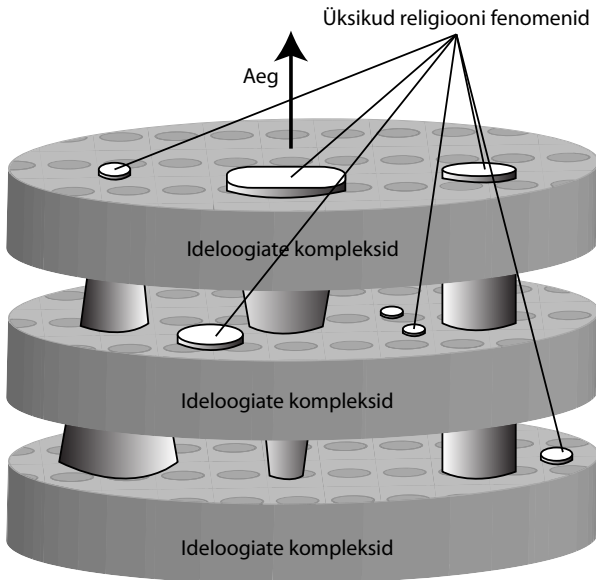
Oluliseks, kuid seni vähekasutatud lähenemisviisiks religiooniuurimustes on tervikpilt, mille raames religiooni uurida.⁵⁰ Selle järgi tuleks iga

⁴⁷ Vt kriitikat religioonifenomenoloogia kohta: Jens Peter Schjødt, “Den komparative religionshistories muligheder som hjælpedisciplin for arkæologien”, *Arkeologi och religion*, ed. by L. Larsson and B. Wyszomirska, Institute of Archaeology Report Series, 34 (Lund, 1989), 21–29; Dag Hedin, *Phenomenology and the making of the world*, Studia Philosophiae Religionis, 19 (Uppsala: Uppsala University, 1997); Jeppe Sinding Jensen, *The study of religion in a new key: theoretical and philosophical soundings in the comparative and general study of religion* (Aarhus University Press, 2003).

⁴⁸ Timothy Insoll, *Archaeology, ritual, religion* (London-New-York: Routledge, 2004); Anders Kaliff, “The grave as concept and phenomenon: reflections on the relation between archaeological terminology and interpretation”, *Dealing with the dead: archaeological perspectives on prehistoric Scandinavian burial ritual*, ed. by T. Artelius and F. Svanberg (Ödeshög: The Swedish National Heritage Board, 2005), 125–142.

⁴⁹ Insoll, *Archaeology, ritual, religion*, 65.

⁵⁰ *Ibidem*, 151; Tönno Jonuks, *Eesti muinasusund*, Dissertationes archaeologiae universitatis Tartuensis, 2 (Tartu Ülikooli Kirjastus, 2009).



Joonis 2. Skemaatiline joonis religiooni ajas muutuva terviklikkuse kohta. Ajateljel olevad kihid markeerivad erinevaid ideoloogiaid, milles on koos esindatud nii majandusviis, sotsiaalsüsteem kui ka religioon. Religiooni üksikud fenomenid võivad olla levinud läbi mitme sellise ideoloogilise terviku, kuid võivad olla ka esindatud vaid ühes kihis. Siiski peavad sellised üksikfenomenid sobituma üldisesse tervikusse.

üksikut religioonifenomeni uurides arvestada selle ajalist ja kultuurilist sobivust konteksti ning suhestumist teiste fenomenidega. On selge, et täielikku tervikpilti, mis kataks kõiki kunagise religiooni situatsioone, ei ole me võimelised taastama (seda on väga raske, kui mitte võimatu esitada ka elavate religioonide kohta). Kuid terviku, mitte mõne fenomeni tähtsustamine peaks olema eesmärk ning ühtlasi ka tõestusmehhanism, mida saaks kasutada oletatavate fenomenide kinnituseks. Nii võime küll karukihvast hammasripatseid uurides leida, et tegemist on laialt ja pikaajaliselt levinud ning universaalse amuleti ja maagilise väe kandjaga, kuid arvestades erinevates piirkondades ja erinevatel perioodidel eksisteerinud usundilisi tervikpilte näeme, et situatsioon on oluliselt kirjum ning lähtuvalt ajast ja ruumist on karukihvadest ripatsitel olnud vägagi erinevad tähendused.

Nii võikski tervikpilti vaadata kui teljestikku (vt joonis 2), mille horisontaalsel teljel olev usundifenomen peab sobituma samasse ajalisse konteksti

teiste, nii usundi- kui ka sotsiaal- ja majanduselu sfääridega. Vertikaalse telje puhul aga on oluline, et uuritav sobituks ka ajas eelneva ja järgneva religioonivormi või -perioodiga. Ehkki igal fenomenil ei pruugi olla algust eelmises või edasiarendust järgmises perioodis, ei teki ega kao üldisesse pilti juba sobitunud religioonifenomenid jälgi jätmata. Ning lisaks on religioonivormide ajaline paigutamine, või vähemalt selle üritamine, ka võimaluseks vältida religiooniuurimustele nii omast mitteajaloolisust.⁵¹

On selge, et sellise tervikpildi konstrueerimiskatses tuleb arvestada paljude erinevate nähtustega, millest kõik ei ole kindlasti allikalise materjaliga kaetud. Nii pretendeerib enamik arheoloogilisel materjalil valminud uurimuste tulemusi üldistele, kõigile kunagise ühiskonna liikmetele tuntud ja aktsepteeritavatele kontseptsioonidele, täpsustamata, kas tegemist oli üksikisiku, mingi rühma või universaalsema religiooniga.⁵² Kuid etnoloogilistest analoogiatest on teada, et ühiskonnaliikmete religioossuse aste ei ole kusagil (olnud) võrdne ning igas ühiskonnas nii tänapäeval kui ka minevikus on olnud vähem ja rohkem religioosseid inimesi.⁵³ Hoolimata sellise lähtepunkti tunnistamisest juba pea sajand tagasi, on arheoloogilistes uurimustes pigem tooniandvaks olnud Mircea Eliade *homo religiosuse* kontseptsioon, mis rõhutab vahet mineviku religioossema ja kaasaegse sekulaarsema inimese vahel.⁵⁴ Religioosse inimese pidev rõhutamine on aga viinud olukorrani, kus mineviku inimest enne industrialiseeritud ühiskonda peetakse aksiomaatilisel religioosseks, ilma et sellist väidet oleks vaja tõestada. Tõsi, religioosse ja mittereligioosse inimese eristamine arheoloogilise materjali põhjal on spekulatiivne ning enamasti ka võimatu ülesanne niikuinii. Sarnaselt kättesaamatu tervikpildi käsitlusega üldisemalt tuleb arvestada ka seda, et mitte kõik mineviku inimesed ei pidanud olema sügavalt religioossed ning isegi uskudes jumalaid või teisi üleloomulike jõude, ei pruukinud nad neid tegelikkuses austada ega pidada enda elus määravateks. Kuid samavõrra on ilmselt varieerunud ka religiooni roll üksikisiku elus eri etappidel ning nii võib terve rühma religioossus sõltuda parasjagu aktuaalsetest vajadustest. Seega on religioon kunagises ühiskonna kindlasti oluliselt keerulisem kui paljuski lünklikest allikmaterjalidest tulenevad akadeemilised abstraktsioonid ning ehkki me

⁵¹ Timothy Insoll, "‘Natural’ or ‘human’ spaces? Tallensi sacred groves and shrines and their potential implications for aspects of Northern European prehistory and phenomenological interpretation", *Norwegian Archaeological Review*, 40:2 (2007), 141.

⁵² Insoll, *Archaeology, ritual, religion*, 13 jj.

⁵³ Nt Paul Radin, *Primitive man as philosopher* (Dover Publications, 1927).

⁵⁴ Mircea Eliade, *Patterns in comparative religion* (New York: World, 1972).

ei saa kunagi võimalust mineviku religioone jälgida nende terviklikkuses, peaks see olema siiski uurimuste eesmärk.

Mitmed autorid on rõhutanud, et esiajaloolised religioonid olid suure tõenäosusega unikaalsed ning nende tõlgendamine, tuginedes kaasaegsetele etnoloogilistele või teistele analoogiatele, on võimatu. Võimalik, et peaksimegi leppima sellega, et esiajalooline religioon ning müüt on kadunud, mitte liitma sellele ajas või kultuuris kaugeid analoogiaid.⁵⁵ Lisaks erinevatele religioonifenomenidele tuleb arvestada ka nende sobivust ja funktsioneerimist laiemas ajalises, sotsiaalses ja majanduslikus kontekstis. Siin jõuamegi arheoloogilise allikmaterjali kasutamise ühe olulisima probleemi juurde – allikate fragmentaarsusest tingituna on meie jaoks jälgitav vaid väike osa religioonist, mida iseloomustatakse ja mille lünki täidetakse enamasti kognitiivsete ja oletatavalt üldnimlike üldistustega.⁵⁶ Selle tulemusena on kujunenud paljud käsitlused, mille järgi on esiajalooliste, aga ka ajalooliste religioonide tooniandvateks fenomenideks viljakus- ja surnukultus ning on unustatud, et need on vaid ühed, mis religioonis on esindatud.⁵⁷

Muutlik ja muutumatu muinasusund

Tervikpildi kõrval on olulisel kohal religiooni dünaamilisus ning erinevate usundivormide muutumine ja kohanemine ajas. Kahtlemata ei ole tegemist millegi uuega ning religiooni muutumine ajas on olnud paljude uurijate teema. Siiski on muutuste ulatus ja iseloom erinevate uurijate järgi niivõrd erinevad, et on tekitanud kirju pildi sellest, kuidas religiooni muutust mõistetakse ning kui oluline on olnud ajafaktor erinevatele uurijatele.⁵⁸

Eesti usundi puhul on traditsiooniliselt rõhutatud selle stabiilsust ja konservatiivsust, kusjuures ajast on saanud "lame" fenomen, mida ei ole tarvis arvestada.⁵⁹ Ühelt poolt on kindlasti tegemist metodoloogilise apoloogiaga kasutamaks ajalisel kauge perioodi kohta suhteliselt hiliseid allikaid. Kuid teisalt on usundi pikaajalist stabiilsust rõhutanud mitmed

⁵⁵ Flemming Kaul, *Ships on bronzes: a study in Bronze Age religion and iconography*, Publications from the National Museum Studies in Archaeology & History, 3:1 (Copenhagen, 1998).

⁵⁶ Nt Mats P. Malmer, *The Neolithic of South Sweden: TRB, GRK and STR*, The Royal Swedish Academy of Letters History and Antiquities (Stockholm, 2002), 56.

⁵⁷ Jong-Il Kim, *Formation and change in individual identity between the Bell Beaker culture and the Early Bronze Age in Bavaria, South Germany*, BAR International Series, 1450 (Oxford: Hadrian Books Ltd, 2005), 8.

⁵⁸ Insoll, "Natural' or 'human' spaces?", 151jj.

⁵⁹ Vrd ka Kaul, *Ships on bronzes*, 15.

majanduse arengul baseeruvad usundiperiodiseeringud, mis tähtsustavad vaid majandusviisi vahetust kui põhilist religioonimuutuse põhjustajat.⁶⁰ Ennekõike on selle all silmas peetud üleminekut küttide-kalurite majandusmudelilt põlluharijate omale, millist sellisel puhtal kujul ei ole tegelikult kunagi eksisteerinud. Küll aga on sellist muutust usundikujunemisel pidanud määravaks enamik Eesti usundiga pikaajalises perspektiivis tegelenud uurijaist.⁶¹ Ehkki on selge, et majandusviisi muutus võib kaasa tuua muutused religioonis, on mitmed uurijad vaidlustanud sellise üks-ühese protsessi.⁶²

Majandusviisi kõrval on aga usundi kujunemisel rõhutatud ka teisi, pigem arheoloogilise materjali tõlgendustest tulenenud kriteeriume, mis tähtsustavad enam religiooni terviklikust. Nii näiteks rõhutatakse pronksiaegset religiooni kui üht suhteliselt sarnast usundiperioodi⁶³ või ka 6.–5. sajandit eKr kui üht olulisimat murranguperioodi⁶⁴ esiajaloolises religioonis. Kuid veel olulisemana on püütud astuda samm edasi otsestest materiaalistest allikatest ning religiooni uurimisallikana on kasutatud esemete asemel sotsiaalseid ja religioosseid institutsioone kui põhilisi vahendeid, mille abil väike rühm kehtestas oma võimu elanikkonna üle.⁶⁵

Perioodide eristamine religioonis on kindlasti keeruline. Kuigi religioon areneb pideva protsessina ning vahel võib jälgida ka muinasaegse religiooni puhul järsemaid muutusi, ei ole kindlasti kõik fenomenid muutunud koos, ühel ajal, ning seetõttu on perioodide eristamine spekulatiivne. Seda enam, et kunagistes religioonietappides ei olnud selline eristamine eesmärgiks

⁶⁰ B. A. Rybakov, *Yazychestvo drevnikh Slavyan* (Moskva: Rossiiskaya Akademiya Nauk, Otdelenie Istorii, Institut arkheologii; Nauka, 1994); Honko, *The great bear*.

⁶¹ Oskar Loo, *Grundzüge des Estnischen Volksglaubens*, Skrifter utgivna av Kungl. Gustav Adolfs Akademien för folklivsforskning, 18:3:1 (Lund, 1957); Paulson, *Die primitiven Seelenvorstellungen*; Lembit Jaanits, Silvia Laul, Vello Lõugas, Evald Tõnisson, *Eesti esiajalugu* (Tallinn: Eesti Raamat, 1982), 414.

⁶² Vt nt Marek Zvelebil, "Hunters or farmers? The Neolithic and Bronze Age societies of North-East Europe", *Cultural transformations and interactions in Eastern Europe*, ed. by John Chapman and Pavel Markovich Dolukhanov, Worldwide Archaeology Series (Aldersot: Avebury, 1993) 146–162; Insoll, *Archaeology, ritual, religion*.

⁶³ Kaul, *Ships on bronzes*; Kristian Kristiansen, Thomas B. Larsson, *The rise of Bronze Age society: travels, transmissions and transformations* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2005).

⁶⁴ Charlotte Fabech, "Reading society from the cultural landscape: South Scandinavia between sacral and political power", *The archaeology of Gudme and Lundeborg: papers presented at a conference at Svendborg*, October 1991, ed. by P. O. Nielsen, K. Randsborg and H. Thrane, *Arkæologiske studier*, 10 (Copenhagen: Akademisk Forlag, 1994), 169–83.

⁶⁵ vt Tina L. Thurston, *Landscapes of power, landscapes of conflict: state formation in the South Scandinavian Iron Age*, *Fundamental Issues in Archaeology* (New York: Springer Scientific Publishing, 2001); Kristiansen, Larsson, *The rise of Bronze Age society*.

ning katkestuste ja piiride asemel religioonis võime pigem jälgida järjepidevuse rõhutamist (näiteks matused 700 aastat vanemasse kivikalmesse). Kuid kindlasti ei pruugi muutus religioonis tähendada asendumist, vaid pigem kestvate kohandumist. Sellist kontseptsiooni religioonist kui ühest poolt pikaajalisest ja kestvast nähtusest, kuid samas igimuutuvast ja pidevalt kujunevast on kirjeldatud terminiga hübriidisatsioon (*hybridization*).⁶⁶

Siit jõuame teise olulise nüansini religiooni kujunemisloo mõistmises – iga uus ja laenatav element peab sobituma olemasolevasse konteksti ning uusi fenomene enamasti kohendatakse selleks. Kuid kindlasti ei tähenda religiooni, majanduse ja sotsiaalse struktuuri sobivus seda, nagu oleks võimalik üht ühiskonna nähtust aluseks võttes uurida teist. Selleks on kõik elemendid liiga erinevad ning üks-ühest vastavust rõhutades on pigem oht sattuda liiga lihtsustatud käsitlustele. Mitmed uurijad on näidanud, et majandusviisi muutus ei pea kindlasti kaasa tooma muutusi religioonis ning religiooni kujunemisprotsessid võivad olla põhjustatud hoopis teistest aspektidest.⁶⁷ Seega ei saa ühtegi laenatud religioonifenomeni võrrelda otse teiste kontekstidega. Kuid see tähendab ka ühtlasi, et religioonifenomene, mis erinevad olemasolevast kontekstist põhimõtteliselt, ei saa kas üldse või on väga raske üle võtta.⁶⁸ Sellest tulenevalt peakski ühe religioonifenomeni mõistmiseks arvestama ennekõike tema võimalikku tähendust ajalises ja kultuurilises kontekstis mitte kaugemates analoogiates. See tähendab samas, et kõik religioonifenomenid sobituvad üksteisega ja moodustavad terviku ning ei Eesti muinasaegset ega ka ilmselt ühtegi teist religiooni ei ole võimalik kirjeldada kui “korrastamata kogumit mitmesuguseid ning väga erineva päritoluga uskumusi, teadmisi ja eelarvamusi”.⁶⁹

⁶⁶ Anders Andrén, Kristina Jennbert, Catharina Raudvere, “Old Norse religion: some problems and prospects”, *Old Norse religion in long-term perspectives. Origins, changes, and interactions. An international conference in Lund, Sweden, June 3 – 7, 2004*, Vägar till Midgård, 8 (Nordic Academic press, 2006), 14.

⁶⁷ Insoll, *Archaeology, ritual, religion*, 38.

⁶⁸ Heaks näiteks Eesti kontekstis võib pidada Valkla sammaskalmet, mille üksikuna maetud matused ei sobinud perioodi üldisemasse konteksti, kus oli domineerivaks kollektiivne põletusmatus suurtesse kivikalmetesse ning kus üksikut maetut ei eristatud, vt Tõnno Jonuks, “Archaeology of religion – possibilities and prospects”, *Estonian Journal of Archaeology*, 9/1 (2005), 19.

⁶⁹ Vt Andres Adamson, Toomas Karjahärm, *Eesti ajalugu gümnaasiumile* (Argo, 2004), 36.

ABSTRACT: Prehistoric religion(s) in Estonia: some research problems

In studies about Estonian past religion, theory has so far received little attention. Despite treatments of religion in several contemporary studies, narrative-based and ahistorical approaches dominate. In these studies, the interpretations come either from the folklore of the near past or are universal and stereotypical explanations, and thus “empty” of meaning.

The history of the research of Estonian past religions has traditionally been started with the systematic collecting of folklore beginning with the end of the nineteenth century. The conception about Estonian religion was already formed by that time, and during the National Awakening the earlier ideas – created during the Enlightenment in the end of the eighteenth century – were taken over. One of the most important new approaches in the nineteenth century was based on the idea of J. G. Herder, according to which it was essential to value the living oral tradition as the main source for studying folk religion and customs. From this background the systematic collecting of folklore initiated by J. Hurt in the 1860s was the only logical move, which marked the beginning of the gathering of the most influential source material in Estonia.

During the first decades of the twentieth century, the most important treatments about Estonian folk religion were formed, which focused on the so-called lower pantheon, rather than the earlier emphasis on the “Estonian Olympus”. In these first professional studies, new phenomena – like power or force, soul, and different soul concepts – became important. In addition to folklore, linguistic and anthropological parallels with the Finno-Ugric people became important sources. The first studies based on archaeological material were completed as well, but these still remained as single examples until the 1990s. Since then, medieval and modern folk religion and Christianity have been studied most systematically, although some treatments have been published also about earlier periods.

Traditionally, Estonian researchers have valued narrative sources like reports from chronicles and folklore. Questions that arise from the preferred sources – mostly “how?”, “which?”, etc. – are asked about the religion. Due to the approach of phenomenology of religion that has been the dominating theoretical background in the studies of Estonian religion throughout the twentieth century, researchers have focused on some single phenomenon, as a result of which we do not view religion holistically but only in isolated pieces. Concerning the complete picture, while studying

a single phenomenon one should take into account temporal and cultural context as well as appropriateness with other religious, but also with social and economical features. Equally it is important that the phenomenon corresponds with features from earlier and following religions.

It is clear that while constructing such a complete picture we should consider other features, many of which are not covered by the sources. The majority of interpretations made on the basis of archaeological sources concern more general beliefs that have been known to most members of past society. However, ethnographic analogies show that the religiosity of the members of a given society has never been stable and there are always more or less religious persons. Despite the acceptance of this concept already a century ago, the idea of *homo religiosus* by Mircea Eliade – stressing the sharp difference between the past religious and the contemporary secular people – still holds ground. It is speculative, if not impossible to distinguish between religious and non-religious persons on the basis of archaeological material, but it still has to be remembered that not all people in the past had to be religious in the same way. The importance of religiosity varied during the lifetime of one person, and the religiosity of a group may have varied depending on situations. Religion at any point in time was much more complicated than is reflected by our source material, and we need to bear in mind that though we are incapable of seeing the entire picture, our aim should be as broad an understanding as possible.

In addition to the complete picture, the dynamic aspects of religion and the change or adaptation of different religious phenomena are important. Stability and conservativeness have traditionally been stressed about Estonian religion, whereas time has become a “flat” and unimportant phenomenon. From one side, it is definitely a methodological problem as it gives assurance to use recent sources about the distant past. But from another side, stability has been the issue of several studies that stress the change in subsistence mode around the end of the Neolithic period or the violent Christianization in the beginning of the thirteenth century as the only or at least the major initiator of religious change.

The differentiation of periods in religion is difficult. Although religion generally changes gradually (sometimes more rapid changes can be observed), not all aspects change simultaneously, which makes it speculative to set up time limits. It is also difficult as *change* has not been an important concept in past religion, and in spite of the limits *continuation* has been stressed. Again, change in religion does not usually mean replacement but gradual adaptation.

This leads us to another important issue in the history of religions – every new and loaned phenomenon has to fit into the existing context, and the phenomenon is usually modified in the course of the loan. Therefore no religious phenomena can be directly compared within other contexts. This all means that in order to understand the meaning of a particular religious phenomenon, it has to be at first studied in its temporal and cultural context and not according to its distant analogies.

TÕNNO JONUKS (b. 1974) is Senior Research Fellow at Estonian Literary Museum.