

# Muinasusundite uurimise kontseptuaalsest küljest

Indrek Peedu

Kahtlemata moodustab siinse muinasusunditealase uurimuse kõige mahukama ja kesksema osa kogu see arheoloogiline materjal, mida käesolevas raamatus on põhjalikult analüüsitud ja ka kvaliteetsetel pildidel esitletud. Kuid ükski uurimus, olgu ta kui empiirilise fookusega tahes, ei tule ikkagi toime ilma metodoloogilise, teoreetilise ja kontseptuaalse raamistikuta, mis võimaldab selgelt eristada uuritavat mitteuuritavast ja anda suuniseid uuritava oluliste tunnuste asjus. Sellepolest on tähelepanu- ja kiiduväärne, kuivõrd palju on käesolev uurimus tähelepanu pööranud nii varasemale uurimisloole (lk 19–38), allikabaasi ja selle kasutatavuse ning tõlgendatavuse kõnekusele (lk 42–69) kui ka otseselt uurimistöö teoreetilistele lähtepunktidele (lk 71–83). Kuid just siit, kontseptuaalsetest ja selle kaudu tõlgendusmetodoloogiad suunavatest valikutest, paistavad välja mõned aspektid, mis vajaksid täiendavat kriitilist tähelepanu. Seega vaatlen kõigepealt, kuidas Jonuks on lähenenud religiooni defineerimise temaatikale, et seejärel pöörata spetsiaalselt tähelepanu vernakulaarse religiooni kontseptsiooni rakendamise küsitavustele.

Kontseptuaalse külje pealt torkab esmalt silma Jonuksi soovimatus religiooni defineerida, kuna pea võimatu olevat kogu maailma ja kogu ajalugu haaravat definitsiooni pakkuda ja pealegi olevat religioon osa laiemast tervikust, mistõttu eraldiseisev definitsioon pole võimalik (lk 72–73). Ka hiljem räägib ta vajadusest religiooni konkreetse uurimissituatsioonis lahti mõtestada, mitte seda defineerida, kuivõrd definitsioonid kalduvat oma rangusega uurimist takistama (lk 75). Iseenesest

pole see üldse midagi vastuolulist, arvestades eriti mitmeid suundumusi tänapäeva religiooniuuringutes, mis peavad religiooni mõistet ning selle selgelt eristuvat defineerimist põhimõtteliselt probleemseks, kuid siinses raamatus torkab silma, et ei ole sugugi seda teed mindud ja tegelikult ikkagi opereeritakse mingi küllaltki konkreetse hulga parameetritega, mis implitsiitselt toimivad religiooni defineerivana ja kohati tunduvad eeldavat religiooni kui eristatava nähtuse määratlustest sõltumatut olemasolu. Kohe defineerimise probleemsuse vastase argumentatsiooni järel väidab autor, et eksisteerivad „konkreetsed religioonifenomenid“ (lk 73), ning nimetab sellistena šamanismi, totemismi ja animismi. Hiljem mõistetakse selgelt religioonifenomenidena jahimaagiati (lk 126), hingekontseptsioone ja teispoosusekujutelmi (lk 194) ning mainitakse pronksiaja religiooni kõige tunnuslikuma elemendina „elavate ja surnute kogukonna vahel seose“ loomist (lk 191). Mujal leiab kasutust implitsiitselt lähtumine mingist konkreetsest religioonimääratlusest, näiteks siis, kui tuleb juttu „otseselt religiooniga“ seonduvate materiaalsete allikate vähesusest (lk 157) või siis muutustest, mis religiooni vallas olevat aset leidnud hilisneoliitikumis ja vanemal pronksiajal, võrrelduna kiviajaga (lk 143-144). Võimalikuks peetakse rääkida ka „uuest religioonisüsteemist“, kui juttu tuleb pronksiajast (lk 191). Sisuliselt on siin raamatus religioonidefinitsioon täiesti olemas. Seda ei öelda lihtsalt otse välja, vaid jäetakse lugejale nuputada-aimata. Aimamise põhjal võiks arvata, et kasutusel olev implitsiitne definitsioon on tüpoloogiapõhine – eksisteerib teatud hulk „fenomene“, mis on kuidagi põhimõtteliselt eelkõige just religioossed ja seega nende fenomenide alla liigituvaid asju uurides leiabki aset religiooni uurimine. Kas see tähendab eraldiseisva nähtuse uurimist või mitte, jääb lahtiseks, kuna jõutakse rõhutada nii religiooni tihedat seotust kontekstiga kui ka rääkida kuidagi otseselt just religiooniga seotud elementidest ja eristuvatest religioonisüsteemidest.

Tasub tähele panna, et metodoloogiliselt väga sarnane on ka Jonuksi lähenemine šamanismile. Esmalt rõhutatakse selle „usundivormi“ defineerimise äärmist kompleksust (või võimatust), ent seejärel kohe olevat ikkagi võimalik nimetada ekstaatilisi tehnikaid, millega kaasnevad šamaani hingerännakud, Aasia šamanismi kõige tunnuslikuma joonena (lk 129). Hiljem osutuvad hingemaailmast saadud abivaimud šamanismi „olulisimaks tunnuseks“ (lk 138), sellal kui trummi kindlasti ei saa ajalooliselt ega geograafiliselt pidada üleüldiselt tunnuseks (lk 139). Selle toel osutub vaid mõned leheküljed pärast defineerimise pea võimatuks kuulutamist ikkagi võimalikuks šamanismi defineerimine „kompleksse usundisüsteemina“ (134) ja selle viie põhitunnuse välja toomine. Võib

öelda, et šamanismi juures ei jääda varjatult implitsiitseks nagu religiooni puhul ja öeldakse otse välja, kuidas nähtust mõistetakse. Arusaam sellest, kuidas kontseptsioone mõista ja rakendada, tundub aga olevat analoogne.

Ühelt poolt on sellise „religiooni“ mõiste kasutuse ja üldse religiooni-määratluse selgeks probleemiks selle implitsiitsus, varjatus. Silmnähtavalt rakendatakse mingit definitsiooni, sest kuidas muidu me teaksime üldse, et näiteks totemism või hingekujutelmad on selgelt religioossed nähtused – oleks kas väga vastuoluline või koguni probleemne väita, et see tuleks kuidagi paratamatult neist nähtustest enestest –, kuid lugeja ei saa teada, miks nii arvatakse. Üldse torkab siit silma mingi väga spetsiifiline teadusteoreetiline arusaam sellest, mida defineerimine tähendab ja mis sellega kaasneb, ent see arusaam ise jääb vaid aimatavaks ega leia selgitamist ega õigustamist. Võiks isegi öelda, et nii tugevad sõnavõttud defineerimise kohta kutsuvad esile soovi, et autor lahti seletaks (või siis defineeriks!), mida täpselt tema jaoks tähendab defineerimine ja miks defineeritud mõisted teistest mõistetest kohe selgelt eristuma hakkavad. Eriti arvestades, kuidas defineerimisest on rõhutatult eristatud lahti mõtestamine, kuigi ei selgitata, milles see erinevus seisneb. Ometi, paljude uurijate jaoks defineerimine ongi ju uuritava lahti mõtestamine. Pealegi on selge, et mõisteid võib teadustöös rakendada väga mitmesugustel viisidel. Muidugi võib neid kasutada lihtsalt uuritava nähtuse kirjeldusena, ent mingi ilmingu mõistmine just ühe ja mitte teise mõiste kaudu muudab samavõrd võimalikuks uuritava võrdlemise kõigi teiste ilmingutega, mida on samuti vastava mõiste kaudu mõtestatud. Või siis saab defineeritud kontseptsioon toimida hoopiski suunanäitajana – eesmärgiks poleks mitte niivõrd selliselt uuritava võimalikult täpne kirjeldamine ja põhitunnuste ära nimetamine, kuivõrd selliste tunnuste, seoste, toimimiste ja/või eristumiste välja toomine, mis võimaldavad huvipakkuva ilmingu maailma suurest mitmekesisusest üles leida ja muust eristada. Sellepolest on küll tänuväärne, et metodoloogilis-teoreetilistele aspektidele on niivõrd palju tähelepanu pööratud, ent teisalt on religioonikontseptsiooni plaanis pakutud lahendus jäänud tegelikult lahti mõtestamata ja/või on seda rakendatud küllaltki ebajärjekindlal viisil. Minimaalselt tulnuks kindlasti kasuks selle lahti seletamine, miks eelistada tüpoloogiapõhist kontseptualiseerimist teistsugustele lähenemistele. Ent arvestades väga tugevaid teadusteoreetilisi väiteid definitsioonide asjus, tuleks kasuks ka selliste väidete sisuline lahti kirjutamine ja selgitamine, miks mõistetest just nii mõtlema peaks.

Küll on märkimisväärne, et üks mõnevõrra spetsiifilisem religioonialane kontseptsioon – vernakulaarne religioon – on väga otseselt ja

defineeritult kasutusele võetud. Primianole tuginedes mõistab Jonuks vernakulaarset religiooni sellena, „kuidas inimesed religiooni tunnetaavad, mõistavad, tõlgendavad ja praktiseerivad“ (lk 79), tõstes lisaks eriti esile vernakulaarsuse isiklikkust ehk üksikisiku individuaalsuse aspekti ja rääkides religiooni „vernakulaarsest tasandist“ (lk 79). Vernakulaarsust rõhutatakse kogu uurimuses. Arheoloogiline allikmaterjal rääkivatki „vernakulaarsetest praktikatest“ ehk kuidas igas leitud esemes kajastub selle valmistaja individuaalne arusaam. Kõik sellised üksikarusaamad suures „vernakulaarses variatiivsuses“ moodustavadki religiooni kui sellise (lk 79). Hiljem tuleb juttu ka vernakulaarsetest „käitumistest“ (lk 83), „otsustest“ (lk 239) ja „seostest“ (lk 334). Ühtlasi eristatakse vernakulaarseid ja maagilisi rituaale (lk 214), ütlemata küll, mille poolest need kaks postuleeritud rituaalitiüpi teineteisest eristuvad. Lõpu poole eristatakse ametlikku kristlust ja sellise kristluse vernakulaarseid vorme (lk 344), mõistes viimast viisina, „kuidas kristlikku religiooni igapäevaselt väljendati“ (lk 344). Samuti räägitakse katoliikluse „vernakulaarsetest tõlgendustest“ (lk 359). On selge, et Jonuks kasutab vernakulaarsust esmajärgus just üksikisiku individuaalsete valikute, tõlgenduste ja arusaamade rõhutamiseks. Selle kaudu on tal võimalik õigustada tõlgendusi, mis ei püüa alati iga aspekti ja detaili allutada kuidagi laiema konteksti üldraamistikule, vaid jätab ruumi ka üksikisiku loominguilisusele, omanäolisusele või lihtsalt isepäisusele. On näha, et tervikpildiga arvestamine ja iga nähtuse vaatlemine tema ajalises, kultuurilises ja sotsiaalses kontekstis on autori jaoks äärmiselt oluline (vt nt lk 80-81). Vernakulaarsuse tugev rõhutamine toimib justkui sellise kontekstipõhisuse tasakaalustamise püüdena, hoidmaks meeles, et üksikisikul on alati oma roll mängida ja ta ei ole täielikult allutatud kõigile kogukondlikele arusaamadele ja tõlgendustele. Võrrelduna sellega, kuivõrd harva leiab raamatus sisulist rakendamist Harvey Whitehouse'i perspektiiv, mida algupoole rõhutati vernakulaarse religiooniga võrdväärselt tähtsa lähtepunktina (vt lk 78-80), siis on selge, et Primiano on religiooni metodoloogilis-teoreetilise tõlgendamise plaanis üks keskseid eksplitsiitseid lähtekohti (lisaks arheoloogilisest metodoloogiast tulenevatele perspektiividele, eelnevalt vaadeldud implitsiitsetele lähtekohtadele ning tervikpildi ja kronoloogilisuse printsiipidele).

Metodoloogiliselt on igati mõistlik panna ajalooliste allikate tõlgendamisel rõhku kontekstile, ent samas meeles pidada, et alati võib leida individuaalseid eripärasid ja tõlgendusi. On ju ajalugu ikka näidanud, et kuivõrd kollektiivsed inimesed ka ei ole, ei suuda me tegelikult kunagi üksikeid täiuslikult imiteerida ja nõnda on iga üksiku tegevus ja arusaamad

teistest natuke erinevad. Liiatigi on selge, et kui poleks juhuslikke või sihilikke individuaalseid eripärasid, oleks kultuuridel, ühiskondadel ja religioonidel üldse keeruline (või võimatu) muutuda. Kuid siin kerkib üks tõsine küsimus: kui mõttekas on sellise individuaalse rõhutamise tarvis kasutusele võtta vernakulaarse religiooni kontseptsioon?

Vaadates lähemalt Primiano enda käsitlust, koorub sealt välja religioonikäsitlus, mis tõesti mõistab vernakulaarsust justkui omaette religioonitasandina, ent individuaalne loominguilisus ja tõlgenduslikkus pole selles kaugeltki nii kesksel kohal, kui võiks Jonuksi kasutusest arvata. Primiano jaoks on vernakulaarne religioon tõesti see, kuidas religiooni elatakse (Primiano 1995, 44), kuid ühtlasi on see tema jaoks rõhutatult induktiivne lähenemine, mis tugineb otseselt uskliku enda sisemisele kogemusele ja tajule ning tõlgendab neid lähtuvalt uskliku enda arusaamadest (Primiano 1995, 40). Tõlgenduse tulemus peab seega olema tähenduslik ka uskliku enda jaoks, mitte üksnes uurija jaoks (Primiano 1995, 40). Religioosete indiviidide keskseks fookuseks on omakorda religioosse usu ultimatiivne allikas, mida Primiano toetudes Rudolf Ottole mõistab püha või siis numinoossusena (Primiano 1995, 45). Seega on Primiano kontseptsiooni oluline alus ka arusaam, et individuaalsed uskumused on kasvanud välja religioosest kogemusest, mis omakorda tõukub usu ultimatiivsest objektist. Teisalt on tõsi, et individuaalsete üksikuskumuste asjus läheb ta tõesti nii kaugemale, et peab võimalikuks nende täielikku sõltumatust laiemast kontekstist ja rõhutab indiviidi kui fundamentaalset alustasandit, millest tuleb lähtuda (Primiano 1995, 50). Vernakulaarsuse rakendus muinasusundite analüüsimises on aga selle kogemuslikkuse aspekti täielikult kõrvale jätnud ning võtnud sealt üle idee religioonile universaalsest individualistlikust tasandist. Pealegi on Primiano väga kriitiline igasuguse „ametliku religiooni“ ideestiku suhtes (Primiano 1995, 45-46), andes nõnda põhjust arvata, et siinse raamatu lõpuosas leiduvate ametliku kristluse ja selle vernakulaarsete tõlgenduste eristamisega (kui mitte otsese vastandamisega) ta tõenäoliselt nõus ei oleks olnud. Ka uuemates vernakulaarse religiooni kontseptsiooni edasiarendustes räägitakse just kogemuslikust tuumast, sellest tõukuvatest uskumustest ning uskumuste väljendustest ja avaldumistest (Bowman, Valk 2014). Usk ja uskumine on sellises perspektiivis justkui mingisugune eripärane tihedalt kogemusega seotud (ja sellele toetuv) psühholoogiline seisund, mis on terviklik ja eristuv, ent samas rangelt kontseptualiseerimata, võimaldades niiviisi mitmesuguseid erinevaid avaldumis- ja tõlgendusvorme. Lisaks sellele, kuidas Primiano otseselt toetub Rudolf Ottole, on niisuguses lähenemises aimatav ka hilisema

religioonifenomenoloogia märkimisväärne teoreetiline perspektiiv kujundav mõju.

Kõige selle valguses tekib tõsine küsimus: kas lihtsalt selleks, et kogukonna- ja kontekstipõhiste tõlgenduste tasakaalustamiseks sisse tuua üksikisiku individuaalne tasand, on ikka tarvis üldse rääkida vernakulaarsest religioonist? Tundub, et kasutusele on võetud palju suurem ja ambitsioonikam kontseptsioon, ent siis on seda rakendatud vaid kitsama elemendina üldisemas tõlgenduslikus raamistikus – kummatigi veel vormis, mis kaldub asja tõlgendama just sellesamas institutsionaalse ja rahvapärase religiooni vastanduse vormis, mida Primiano enda käsitlusega tahtis ületada. Kui aga vernakulaarsus pidanuks tõlgendusliku abivahendina toimima enamana kui individuaalse tasandi rõhutuseks, pole see praeguses võtmes just kõige paremini õnnestunud.

### *Kirjandus ja publitseeritud allikad*

- Bowman, Marion; Valk, Ülo. 2014. „Introduction: Vernacular Religion, Generic Expressions and the Dynamics of Belief“. *Vernacular Religion in Everyday Life. Expressions of Belief*, toimetanud Marion Bowman ja Ülo Valk, 1–19. London, New York: Routledge.
- Primiano, Leonard Norman. 1995. „Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife“. *Western Folklore* 54 (1): 37–56.