

Vastus arvamustele ehk kuidas kirjutada arusaadavalt?

Tõnno Jonuks

„Eesti muinasusundite“ ilmumisest on praeguseks möödas paar aastat ning raamat on saanud avalikus meedias üksjagu vastukaja. Enamik sellest on tulnud laia lugejaskonna poolt, keda tinglikult võiks liigitada „tavalugetaks“. Need oleksid inimesed, kellel puudub erialane ettevalmistus, kuid kellel on huvi aja- ja religiooniloo vastu ning kellele see raamat tegelikult oligi mõeldud. Minuni jõudnud positiivne tagasiside kinnitab, et selles osas täitis raamat oma kavandatud eesmärgi, olles ennekõike populariseeriv ja eesliiniteadust vahendav trükis. Veel väärtuslikumad on aga need kommentaarid, mida jagavad erialateadlased, kes uurivad sama valdkonda ning kelle kommentaarid nii aitaksid parandada edasisi uurimistöid kui ka osutaksid, kuidas kirjutada teadusest nii, et õige mõte ka kohale jõuab. Ja nii olengi ma väga tänulik kõikidele kolleegidele, kes on vaevaks võtnud raamatu läbi lugeda ning selle kohta arvamust avaldada.

Kindlasti on „Eesti muinasusundid“ just minu nägu, minu jaoks huvitavate ja oluliste rõhuasetustega. Niisamuti esindavad ka siin olevad viis arvamust täiesti erinevaid uurijaid ja uurimistraditsioone. Igaüks neist on lugenud oma pilguga ning iga retsensendi kirjutises aimub just tema uurimisteemast tõukuvaid rõhuasetusi, küsimusi ja kriitikat. Nii on ka soovitusel ja kriitika tulenevad neist erinevatest positsioonidest, kus Merili Metsvahi leiab, nagu ma vastanduksin teadlikult eelnevatele uurijatele; Madis Arukase arvates tahaks ma viidata mingile üldisele järjepidevusele ning oleks vaja olnud enam antropoloogilisi välitöid; Indrek Peedut kõnetas raamatu seisukohast ehk teisejärguline religiooni

defineerimise probleem; Marika Mägi leiab, et Saaremaa materjali on vähe või halvasti kasutatud, ning Heiki Valk seevastu näeb, et see kõik on Ranniku-Eesti suunas kaldu. Ma jätan järgnevas detailsemad märkused sõnastuse ja struktuuri kohta kõrvale (aga hindan igati kogunud toimetaja pilku!) ja püüan pigem keskenduda arvamustest väljanopitud suurematele ja sisulisematele teemadele. Aga eks kindlasti jäävad nii arvustajad kui siinkirjutaja mitme teema asjus eriarvamusele ja vaevalt neis kõigis kompromissi ongi vaja leida. Oluline on aga mõista, miks üks või teine autor sellise tõdemuseni on jõudnud.

„Eesti muinasusundid“ on raamat, mis sai kirjutatud Eesti vastavat diskursust arvestades. Akadeemilise teaduse seisukohast oleks mõistagi olnud asjakohasem kirjutada ajaskaalal kitsamalt, kuid horisontaaltasandil laiemalt, näiteks mesoliitiliste küttide religioonist Põhja-Euroopas. Samas on Eestis juba juurdunud rahvusliku suunitlusega käsitlus just nimelt *Eesti muinasusundist* kui ajastuülesest nähtusest ja selline akadeemilisem probleemipüstitus ei oleks haakunud hästi Eesti lugejaskonnaga. Just neile oli see raamat aga mõeldud, tutvustamaks uuemaid uurimisuundi ja probleemipüstitusi. Samuti ei olnud see raamat akadeemiline arheoloogiauurimus, mistõttu ei ole siin proovitudki anda kõikehõlmavat ülevaadet matmiskombestikust, asustuspildist või sotsiaalsetest suhetest. Need kõik on kahtlemata religiooniuuringutes olulised, kuid raamatu teemast lähtuvalt sai tehtud valik pigem nende fenomenide suunas, mille teemakohasus oleks lugejale kergemini hoomatav.

Samal põhjusel erines ka raamatu periodiseering traditsioonilisest arheoloogilisest uurimusest, et mitte ajada raamatu põhilist sihtrühma segadusse erinevate perioodide ja nende vahel kohati muutuvate, siis aga jälle püsivate matmiskommetega. Ehkki siinsed kriitikud on oma valdkonnast lähtuvalt välja toonud rauaaegse periodiseeringu erinevuse, on täpselt samalaadne üldistus tehtud ka kiviaja osas – taas eesmärgiga mitte koormata lugejat otseselt mitte asjassepuutuvate detailidega. Küll aga on raamatus korduvalt juhatatud edasi „Eesti ajaloo“ esimese köite juurde (Kriiska *et al.* 2020), kust huviline leiaks täpsemaid kirjeldusi.

Kuid enne sisulisemate teemade juurde jõudmist tuleks ära lahendada mõned arusaamatused. Kahtlemata on neis arvustustes üksjagu kriitikat, mida edaspidi arvestada, paraku oli ka nõutukstegevat. Teinekord oli lausa raske jälgida, kuidas retsensendid küll sellise lugemistulemuseni on jõudnud. Kindlasti on see aga autorile valgustav – kui tekstiga töötama harjunud humanitaarteadlased sellise tulemuseni jõuavad, siis kui kaugemale võib jõuda tavalugeja? Muidu ehk ei olekski põhjust neile ilmsetele valesti lugemistele

tähelepanu juhtida, kuid siinse puhul on võimalus, et need võivad hakata oma elu elama. Nii olgu siis mõned neist asjust siin ka klaaritud.

Merili Metsvahi on minu tekstist lugenud korduvalt välja midagi, mida seal päris kindlasti ei ole. Lk 215 kasutasin mõistet „barbaarsed alad“, mida Metsvahi tajus ilmselt halvustavana, kuna selle all mõeldi ka tänapäevast Eestit. Tegelikult on ju tegemist ajalooterminiga, mille all mõeldakse Rooma impeeriumist väljapoole jäänud, kuid siiski sellega mingites suhetes olevaid alasid ning mille kohta traditsiooniliselt kasutatakse Rooma autorite kasutatud termineid. Seda on samas lõigus veel ka rõhutatud, kasutades terminit *barbaricum*. Tunnistan, et ei arvanud, et tänapäeval ka humanitaarse akadeemilise taustaga lugeja jaoks tuleks hakata selliseid mõisteid lahti seletama või hoopis vältima. Sama puudutab ka süüdistust rahvuslikus alaväärsuskompleksis, kus Metsvahil on ilmselt segamini läinud allikas ja uurimistoetus. Me ei kasuta ju viiteid „indoeuroopa“ – siin raamatus tegelikult enamasti Skandinaavia – mütoloogiale mitte sellepärast, et neil oleks rohkem raha (ja seetõttu ka uurimistoetusi), vaid sellepärast, et Islandil pandi 13.–15. sajandil kirja suur kogus kunagisi mütoloogilisi laule, mis pakuvad analoogiat ka teiste Põhja-Euroopa piirkondade mütoloogia tõlgendustele. Ja kui Metsvahi osutab, et ma ei julge Thori vasara tõlgenduse juures „lojaalsusest varasemale“ uusi tõlgendusi pakkuda, siis täpselt selles kohas on kirjas, et „tegelikult ei viita sellele [st Eesti ripatsite seotusele Skandinaavia Thori vasaraga] ei ripatsite kuju ega dateering“.

Sildistamine näib üldse olevat atraktiivne argumenteerimisviis. Paraku on sellega teinekord raske väidelda, eriti kui ühtegi argumenti õigupoolest toodud ei ole. Nii ei oska ma midagi peale hakata süüdistustega, justkui oleks ma kõikumas uue ja vana uurimistraditsiooni vahel või, veel hullem, sattunud „lojaalsusest eelkäijatega“ „ametliku teoloogia ideoloogia“ lõksu, mis mind oleks „rajalt maha tõmmanud“. Näidet, mida sellise väite kinnituseks tuuakse, on selgelt valesti mõistetud – hinnang, et talurahvas on harimatu, on ju luterliku pastori oma, kes väljendas seda nende inimeste „paganaks“ nimetamisel. Minu rõhuasetus osutas sellele, et sellistes tekstides ei tohiks „pagan“-sõna taga näha mingit muistset paganlust. Kohaliku rahva enda kohta ei ole ma kusagil raamatus andnud ei positiivset ega negatiivset hinnangut ja peaksin seda ka selgelt ebaprofessionaalseks.

Aga ilmselt on tänapäevastes tekstitõlgendustes juba tavaline, et jõutakse erinevate ja ka vastandlike tõlgendusteni. Metsvahi toodud näidet Elizabeth Rigby väitest, et pruutpaar ei saanud kõigest aru, mida kirikuõpetaja neile rääkis, on ta mõistnud kui kinnitust, et talurahvast

pole endiselt kristianiseeritud. Minule jättis see tekstikatke pigem mulje, et Inglise kirjaniku jaoks oli kohalik lihtrahvas lihtsalt nii primitiivne, et need ei võinudki kõigest luterlikust kombeõpetusest aru saada, välja arvatud kirikuõpetaja autoriteedist tulenev mulje. Kuid ma ei suuda kuidagi kaasa minna mõttega, et vaid lühidalt Eestis viibinud Briti kirjanikuproua päriselt oleks teadnud, mida kohalik talurahvas pulmadest ja abielu sakramendist arvab. See küll ei välista, et kirikuõpetajat võidi tajuda maagina. Analoogseid näiteid, kus nii luterlikule kui katoliiklikule klerikule on omistatud üleloomulikke või maagilisi võimeid, on teada üle terve Euroopa ning selline tõdemus ei ole küll argument ütlemaks, nagu oleks Eesti olnud kuidagi eriline.

Sõltub muidugi, mida maagiaks pidada. Kas kirikus eestpalve pidamine on varjatud maagiline akt või osa luterlikust liturgiast? Usun, et suur osa humanitaarsete tekstide segadusest ongi tingitud mõistete kasutamisest moel, kus neid ei seletata lahti ning lugeja jäetakse ise mõtisklema, mida autor selle või teise terminiga on öelda tahtnud. See on ka põhjus, miks ma ise püüdsin võimaluste piires lahti mõtestada, kuidas ma erinevaid termineid mõistan ja millist sisu nende taga näen. Kui sellega on arvustajad justkui nõus olnud, siis suurem probleem on religiooni kui termini defineerimisega. Tunnistan, et see ei olnud minu jaoks üldse oluline. Ühtlasi teadsin, et ükskõik millist religiooni definitsiooni kasutada, hakkab see ühel hetkel sellise diakroonilise küsimusepüstituse puhul analüüsi piirama. Seda enam, et rääkides kauge mineviku religioonidest, mida ilmselt tavaelust ei eristatudki, ongi meil raske teha valikut, millised fenomenid on üldse seotud meie jaoks olemasoleva kontseptsiooniga „religioon“. Nii on ka siin kalduvus mõnikord kitsamalt mõistetavast religioonist kõrvale sotsiaalsetele ja ideoloogilistele fenomenidele, nagu Heiki Valk ära märkis.

Ja selles mõttes jääb Indrek Peedu kriitika religiooni defineerimatuse aadressil natuke arusaamatuks. Peedu küll leiab raamatust religiooni definitsiooni, et see oleks kogum erinevaid religioonifenomene. Igati nõus – just nii ma siin raamatus religiooni uurimist nende allikate põhjal võimalikuks pean. Aga see ei ole ju religiooni definitsioon! Religiooni ilmselt on küll võimalik defineerida kui kogumit religioonifenomene, aga mis kasu sellisest definitsioonist oleks? Selles raamatus on religioon katusmõiste, mille all saab vaadata erinevaid usundi ja ideoloogiaga seotud fenomene, aga me ei tunne neid piisavalt palju, et defineerida religiooni mingis kindlas ajas, ning samas on need piisavalt eriilmelised, et leida neid katvat ja sisuliselt kasulikku religioonidefinitsiooni. Erinevatel kronoloogilistel etappidel see fenomenide valik ju varieerub

ning see, kuidas defineerida religiooni kiviaegsete küttide ideoloogias või rauaaja elitaarset sõjakust hindavas ühiskonnas, on väga erinevad. Ja olgu siis ka selgituseks – minu arusaam definitsioonist ütleb, et see on võimalikult täpne, kõikehõlmav ja universaalne määratlus, samas kui sisukirjeldus on kontekstuaalsem, vabam ning ei püüdle universaalse määratluse poole. Tunnistan ausalt, et ei – mul ei olnud mingit varjatud definitsiooni religiooni kohta, samas leian, et kitsamate (ükskõik kas ajas määratud või mingi muu tunnuse järgi kitsendatud) fenomenide kirjeldamine on vajalik, et ühelt poolt lugeja saaks aru, mida autor mõtleb, ja teisalt aitab see ka autoril endal oma mõtteid paremini hallata. Sellise kirjelduse abivahendiks ongi näited ja nende näidete kogum ei ole ju ometigi definitsioon. Seda enam, et oma arust näitasin ära, et totemism oma algse määratluse järgi ei olegi niivõrd religiooni kui sotsiaalsuse kontseptsioon. Üsna sarnane nõutus valdas mind ka Madis Arukase soovitatud „usundi tüpologia“ kontseptsiooni puhul. Ma ei ole päriselt kindel, mida selle all mõeldi, ning seetõttu ei suuda ka näha, kuidas muutuks raamatu tekst selgemaks, kui „usundi“ asemel kasutada mõistet „usundi tüpologia“.

Nii nagu terminite lahtimõtestamine oli minu jaoks oluline ka arutluskäikude lahtiseletamine, et selgitada, kuidas ma selliste tulemusteni olen jõudnud. On kena, et Madis Arukask seda tähele pani ning sellele ka sobiva mõiste – „kõvasti mõtlemine“ – välja pakkus. Ometi jääb siinkohal selgusetuks, miks ta arvab, et nii jääb lugeja jaoks „vähe agentsust“? Kas mitte iga, või enamiku raamatute puhul ei ole nii? Pealegi oli „kõvasti mõtle“ stiil teadlikult valitud ja minu meelest just see annabki lugejale suurema võimaluse. Traditsiooniliselt ütleb ju „suur teadlane“, kuidas asjad on, aga kuidas ta selleni jõuab, jääb lugeja jaoks hämaraks. Selle raamatu puhul püüdsin just avada ka seda vahepealset protsessi, kuidas järeldusteni jõutakse, ja anda nii lugejale suuremat võimalust kaasa mõelda, nõustuda või mitte nõustuda.

Sellega seondub ka tähelepanek, et domineerib tingiv ja oletav kõneviis. Jällegi igati õige ning ma ise ei oska seda miinuseks pidada. Tegemist on taas teadliku valikuga (kusjuures loetavuse huvides on suur osa sõnadest „oletatavasti“, „ilmselt“ jne tekstist välja jäetud!), mille eesmärgiks on lugejale näidata, kui habras ja ebakindel on see materjal, mille põhjal me mineviku religioone tõlgendame. Ja siin on kindlasti õigus Merili Metsvahil, kes korduvalt juhib tähelepanu, et ma vastandun eelnevatele uurijatele – jah, ma tõesti tunnen, et kindlas kõneviisis tugevaid seisukohti Eesti usundi kohta on esitatud liiga palju ning ilma igasuguse allikalise tõestuseta. Nende käsitluste puhul on aga suur võimalus, et oluline ei

olegi olnud mitte muistne religioon ise, vaid pigem selle tõlgendus tänapäevases ühiskonnas ja Eesti rahvusnarratiivis.

Ühtlasi püüdsin tingiva kõneviisi kõrval viidata ka sellistele religioonifenomenidele, mis ilmselt minevikus eksisteerisid, kuid mis meieni säilinud ei ole. Siin on spekulatiivsust isegi veel enam, kuid ma leian, et ka nende religioonifenomenidega arvestamine on oluline ning võib ehk ühel hetkel religiooniuuringuid edasi viia. Ehk siis – allikate fragmentaarsus, eklektilisus ja kallutatatus ühe või teise teema poole võib küll olla probleem, kuid sellega arvestamine ei ava mitte üksnes uusi uurimissuundi, vaid ka näitab valdkondi, millest me midagi ei tea. Ja minu meelest on selliste „valgete alade“ kaardistamine oluline, selmet need unustada või täita võõrastest kultuuridest pärit näidetega.

Vernakulaarsuse kontseptsiooni kasutamine arheoloogilise ja hõreda materjali osas tekitas samuti küsimusi. Otsisin siin mõistet, mis aitaks kirjeldada religiooniga seotud aineastiku muutlikkust ja unikaalsust, ning nii tundus vernakulaarsus olema selle jaoks kõige lähedasem kontseptsioon, vaatenurk või vähemalt selle analoog. Seda, et selle kasutamine ei ole võimalik samas mahus nagu elava kultuuri allikate poolt (näiteks jääb retsensentide mainitud kogemuslikkus suures osas kõrvale), peaks ju ilmselge olema. On ka rida kognitiivse arheoloogia esindajaid, kes on tegelenud just kogemuslikkuse tõlgendustega minevikus, mis paraku on usutaval tasemel võimalik vaid juhul, kui tõesti on olemas head allikad ning selle ümber loodud juhtumiuuringud. Siinse materjali põhjal ma sellist üksikisiku kogemuseni viivat niidiotsa näha ei suutnud (või kirja panna ei julgenud), mis ei tähenda aga, et sellist teoreetilist arusaama religioonist ja selle toimimisest ei peaks arvestama. Ka Harvey Whitehouse (2004) ei olnud oluline mitte ainult ühe, kujundliku toime pärast, vaid seetõttu, et tema kahe toime teoorias avaldusid hästi erinevad rollid ja viisid, kuidas religioon ühiskonnas toimib. Eriti hästi ilmneb see keska- ja uusaja katoliikluse/luterluse ja rahvausundi omavahelistes suhetes, aga põhimõtteliselt võime sarnast lähenemist kasutada ka minevikus. See, et Whitehouse'i kahte toimet ei ole raamatus läbivalt kasutatud, ei tulene ju mitte sellest, et see oleks vahepeal ära ununenud, vaid lihtlaselt allikate puudusest ja lünklikkusest. Eesmärk oli aga näidata, et me saame tegelikult neid meetodeid kasutada ka kaugema mineviku kohta ning sellise teoreetilise tausta arvestamine võiks avada võimalusi ka eklektiliste allikate paremaks tõlgendamiseks. Niisamuti nagu teiste religiooniteemaliste diskursuste arvestamine (pidustused, palved, õnnistamised jmt, mis materiaalseid jälgi ei jäta) aitab meeles pidada, et religioon on tunduvalt keerulisem kui sellest meieni säilinud jäljed.

Madis Arukask tõstataks ka ideoloogia probleemi. Ma ei ole küll päriselt kindel, kas ma sain sellest aru nii, nagu Madis mõtles, või kas see üldse enam selle raamatu kohta käis. Kui ma probleemi edasi julgeks arendada, siis ei, ma ei arva, et teadus peaks jutustama mingeid „häid uudiseid“ või osalema aktiivselt rahvusidentiteedi loomises. Jah, meil on näiteid, kus teadust ja rahvusnarratiivi loomist on püütud ühendada, Lennart Meri ja tema „Hõbevalge“ (Meri 1976) kui vahest tuntuim näide. Aga mul on siiski tunne, et need on alati poolikult õnnestunud – kui selline teos muutub rahvuse seisukohast oluliseks tüvitekstiks, kipub selles kaotsi minema teaduse pool. Ja kui teaduse pool on selgelt ja tugevalt esindatud, ei saa sellest jälle populaarset rahvusideoloogiat. Kui seda mõtet nüüd proovida „Eesti muinasusunditega“ seostada, siis ei – minu eesmärk ei olnud kindlasti proovida pakkuda uut populaarset lugu. Seda ei lubaks siinsed allikad ega ka kogu arusaam religioonist kui igimuutuvast nähtusest. See aga, kas hõredate alade ja valgete laikude väljatoomine õlleklaasi pigem täidab või tühjendab sõltub pigem maailmavaatest.

Lisaks eelnevatele, pigem kontseptuaalsetele küsimustele ja erimeelsustele tõusid arvamustest esile ka mõned konkreetsemad teemad. Nagu näiteks Marika Mägi tõstatatud küsimus, miks rauaajal on allikmaterjaliks pigem ripatsid kui matusekombed ja pühapaigad. Tegelikult ei ole põhirõhk mitte ripatsitel, vaid esemelisel materjalil. See, et ripatsid neist esile tõusevad, tuleb sellest, et neile asjadele on kuju andnud ideoloogia, mitte mingi utilitaarne funktsioon (nagu näiteks kirvele või mõõgale). Sellele lisaks on ju vaadatud ka matusekombeid ja hauapanuseid. Neis aga kipuvad domineerima eliidiga seotud materjal (ehted, relvad) või jõukust ja omamist sümboliseerivad võtmed, lukud jmt. Ehkki võime rauaaja nooremal poolel ette kujutada teisepoolsust, mis põhimõtteliselt jätkas samalaadset eluviisi, leian jätkuvalt, et tavalisi tööriistu – näiteks põlluharimis- või puutööriistu – hauapanuste hulgas ei ole. Vikatidki osutavad pigem omamisele – sellele, kes saagi koristab. Vaadates, kellele vikatid hauda kaasa pandud on, ei ole küll tõenäoline, et nemad ise põllul ka päriselt selle töö ära tegid. Ehk siis, hauapanustel on selgelt suur sümbolväärtus ja sellise ideoloogilise sümboolika abil tuleks neid ka tõlgendada. Ning olgu ka selguse mõttes ära öeldud – ei, ma ei arva, nagu oleks Valhölili idee üle võetud ka Eesti usundisse. Kasutasin seda taas kui ajas, ruumis ja kultuuris kõige lähedasemat võimalikku analoogi. Ja kindlasti oli surnu roll ja agentsus neis teisepoolsustes erinev. Heiki Valgu osutusega, et surnu muutub passiivseks alles keskajal, olen ka igati nõus. Raamatust läbi käinud rõhutused, et noorema rauaaja surnu on passiivsem, tulenes sellest, et võrdlesin eelneva perioodiga, kui kalme

oli aktiivses kasutuses olev suhtluskoht – portaal –, samas kui sellelaadne aktiivsus näib noorema rauaaja kalmetel puuduvat. Kalme kui suhtluskoha tõlgendus ise ongi teaduses juba vana tõlgendus ning teist otsa pidi kajastub ka eesti rahvapärimuses. Proovisin sellist tõlgendust ka raamatus jälgida, kuid ilmselt oleks retsensendi jaoks olnud hea seda veel tugevamini sõnastatult lugeda.

Küll aga tuleb nõustuda sellega, et pühapaiku on kasutatud allikana üsnagi vähe. Sellel on ka väga selge põhjus – me lihtsalt ei tea rauaaegsetest pühapaikadest ja eriti nende kasutusest suurt midagi. Arheoloogiliselt on küll uuritud kultushooneid Saaremaal (erinevalt Marika Mägist leian, et need on piisavalt põhjalikult läbi kirjutatud, samuti nagu võimalikud rituaalid inimluudega), kuid need esindavad vaid üht vormi. Samuti on raamatus läbi kirjutatud paigad, mida arheoloogid tõlgendavad kui ohvrikohti. Paraku ei kajastu need aga rahvapärimuses pühapaikadena. Kaudsemate allikate (kohapärimus ja maastikuanalüüs) põhjal võime oletada, et pühapaiku leidis, saame analüüsida, kus need paiknesid ja milline võis olla pühapaikade asukohamuutus, aga mitte seda, mis neis toimus või miks seal üldse võidi käia. Et noorema rauaaja usurituaalid külade läheduses hiites toimusid, nagu Heiki Valk osutab, siis sellest on ka siinses raamatus lk 317 juttu. Ehk tõesti oleks võinud osasid tekstikohti teisiti struktureerida, aga selline kõhkklus jääb ilmselt enamiku suurte tekstide puhul lõpuni. Erinevalt retsensentidest leian aga, et rahvapärimus kajastab ennekõike aega, mil see on kirja pandud, ning seetõttu ei saa 19. ja peamiselt 20. sajandi rahvapärimusest teadaolevate pühapaikadega tõlgendada rauaaja religiooni. Aga sellest oli allikate ülevaates pikemalt juttu.

Allikate iseloomust tulenevalt joonistub välja ka pilt nooremast rauaajast kui sõjakast perioodist. Loomulikult on see laiema diskussiooni koht, kui palju tavainimeste ja jõuka eliidi (kellelt pärinevad esemed meie ettekujutust nooremast rauaajast kõige enam mõjutavad) maailmapildid sarnanesid või erinesid. Ilmselt kattusid need laias plaanis, samas kui kohalikul tasandil väärtustati või rõhutati parasjagu olulist. Kasutades taas kord analoogiks Skandinaavia allikaid (jällegi mitte seetõttu, et ma väärtustaks indoeurooplasi kuidagi erilisemalt, või seepärast, et Skandinaavia maad on jõukamad), näeme suhteliselt erinevaid mütoloogiaid ja viiteid religioonile, kui loeme Eddasid või saagasid. Islandlaste saagad oma trollide, kohavaimude ja aktiivsete surnutega võiksid pakkuda analoogiat ka Eesti „tavaliste“ inimeste maailmapildile, samas kui ilmselt sotsiaalse eliidi hulgas ringelnud Edda-laulud räägivad hoopis jumalatest ja nende tegudest. Nagu Skandinaavia usundi ja mütoloogia praeguse

kuvandi on kujundanud Edda-mütoloogia, nii annab ka rauaaja usundi uurimises tooni agressiivsema maailmapildiga eliit. Aga ma leian ka, et selline rõhutused, et arheoloogiline materjal kõneleb meile ennekõike eliidi maailmapildist, on oluline ja aus ning selliste erisuste väljatoomine on oluline jõudmaks lähemale ka maailmapiltide kirjususele. Tõik, et meil ei ole otse rahvausu kohta käivat arheoloogilist allikmaterjali, on aga selline, mida peame oma tõlgendustes arvestama. Ja siinkohal ongi abi juba mainitud Harvey Whitehouse'i religiooni kahe toime teooriast, mis aitaks selgitada, kui erinevalt religioon ühiskonnas toimida saab.

Mingid erinevused aga erinevate sotsiaalsete kihtide vahel ilmselt olid. Toosama sõjakas eliit liikus ju laiemalt ringi, kas kaubitsedes või sõlmides perekondlikke suhteid, ja ehk tõesti teeniti erinevate pealike kaaskondades. Nii levisidki just sõdalastega seotud moraali- ja väärtushinnangud, mis loovad aluse ka sellele, et kasutada Eddadest-saagadest pärit väärtusmaailma analoogia Eesti nooremale rauaajale. Ning perioodi lõpul levisid just selle ühiskonnakihi kaasabil ka esimesed ideed kristlikust religioonist.

Ma olen igati nõus, et Eesti kristianiseerimine oli unikaalne oma ajas ja ruumis, nii nagu iga teisegi piirkonna usuvahetus. Ja üks erineb ka uurijate arusaam, mida ja kui laialt kristianiseerimise all mõelda. Nii lepin ka mina, et oleme Marika Mägiga ilmselt neis küsimustes eriarvamusel. Kusagil Euroopas (või ka maailmas) ei toimunud usuvahetus ühetaolise mustri järgi, ehkki teaduses on korduvalt selliseid mustreid püütud leida. Eesti suhteliselt hiline kristianiseerimine jättis sellele järgnevateks sajanditeks külge tiitli „vastristitu“ tiitli, sest hiljem ristitud lihtsalt polnud (Leedu ei tule siinkohal arvesse, sest seal toimus kristianiseerimine oma kultuuris sees, ülevalt alla, ehk siis jällegi omal unikaalsel moel). Arheoloogi jaoks on neist unikaalsustest vahest kõige olulisemad materiaalsed jäljed ja kirikuhooned on neist vast kõige selgemad. Marika Mägi arvamuses on üks veidi kõrvale läinud lugemine – justkui oleks ma arvanud, et varasemad kalmistud muudeti kristlikeks ja jätkati nende kasutamist. Ma ei ole sellist asja küll arvanud, ja kui siia viidet soovida, siis sobiks hoopis paremini Heiki Valgu (2017) artikkel. Minu arusaam varaste kirikute asukohavalikust tugines hoopis sellele, et kirik oli vajalik koguduse jaoks, sestap ehitati see külasse või selle vahetusse lähedusse ja alles kiriku kasutamise ajal tekkis sinna ümber kalmistu. Lk 322 on selle kohta ka mõned näited, millist nimekirja võib soovi korral veel laiendada.

Tegelikult ei tahakski piirduda üksnes kriitikaga. Arvamuste laiem mõte on ju hoopis sellele, et arutada, kuidas ja kuhu edasi. Arvestades

suuri muutusi, mis humanitaarias viimastel aastatel toimunud, on selge, et ka sedasorti ühe autori soolotsevad käsitlused on tegelikult aegunud ning vaja oleks hoopis erinevaid autoreid, lähenemisi ja meetodeid põimivat terviklikumat käsitlust. Seda enam, et humanitaaria erinevate ja teiste valdkondadega järjest enam põimuvate meetodite kasutaminegi läheb järjest keerulisemaks. See haakub hästi ka Madis Arukase ootusega komplekssemate arutluskäikude poole. Usutavasti saakski see toimuda vaid mitme autori koostöös, kes igaüks panustavad oma allikate ja meetoditega, põimides kokku dünaamilisema ja mitmekülgsema pildi kui seni. Ja loomulikult ma tunnistan, et see raamat on minu enda taustast tulenevalt selgelt arheoloogia poole kaldu. Ka Heiki Valk osutab, et oleks vaja enam allika- ja meetodikriitilist folkloori analüüsi, leidmaks pidepunkte, mis aitab rahvapärimust seostada mingi kindlama perioodiga ja loodetavasti ka rauaaegsete usunähtustega. Selline uurimus, kus erinevaid allikaid, nii arheoloogiat, pärimust kui erineva taustaga kirjalikke materjale, aga ka loodusteaduslikke andmeid on transdistsiplinaarselt põimitud, võiks viia hoopis uutele tõlgendustele ja lõpuks ka tugevdada kõiki neid uurimissuundi endid.

Kirjandus ja publitseeritud allikad

- Kriiska, Aivar, Valter Lang, Ain Mäesalu, Andres Tvauri ja Heiki Valk. 2020. *Eesti ajalugu I. Eesti esiaeg*. Tartu: Tartu Ülikooli ajaloo ja arheoloogia instituut.
- Meri, Lennart. 1976. *Hõbevalge. Reisikiri tuulest ja muinasluulest*. Tallinn: Eesti Raamat.
- Valk, Heiki. 2017. „On the Origins of Churches and Churchyards of Southern Estonia: The Evidence of Early Grave Finds“. *Baltic Journal of Art History* 13: 99–129.
- Whitehouse, Harvey. 2004. *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*. Walnut Creek: AltaMira Press.