

DISSERTATIONES ARCHAEOLOGIAE UNIVERSITATIS TARTUENSIS

2

DISSERTATIONES ARCHAEOLOGIAE UNIVERSITATIS TARTUENSIS

2

TÕNNO JONUKS

Eesti muinasusund



TARTU ÜLIKOOLI
KIRJASTUS

Tartu Ülikooli ajaloo ja arheoloogia instituut, Tartu, Eesti

Kaitsmisele lubatud TÜ filosoofiateaduskonna ajaloo ja arheoloogia instituudi nõukogu otsusega 7. aprillil 2009. a

Juhendaja: prof Valter Lang

Oponendid: doct. hist. sc Yuri Berezkin (Kunstkamera, St. Peterburg)
prof Marika Mägi (Tallinna Ülikool)

Doktoritöö kaitsmine toimub 8. juunil 2009. a. kell 16.00 Tartu Ülikooli nõukogu saalis Tartus, Ülikooli 18

ISSN 1736–2733

ISBN 978–9949–19–105–5 (trükis)

ISBN 978–9949–19–106–2 (PDF)

Autoriõigus Tõnno Jonuks, 2009

Tartu Ülikooli Kirjastus

www.tyk.ee

Tellimus nr. 146

Tema nimi – või ühe teise mõttetarkade koolkonna järgi Temakese nimi – oli Suur A'Tuin; tema – või siis ehk temake – ei mängi järgnevas kesksel rollil, kuid Ketta mõistmiseks on väga tähtis teada, et ta on olemas seal kaevanduste ja meremuda all ning allpool võltsitud fossiilseid luid, mis Looja oli sinna pannud, sest tal polnud midagi targemat teha, kui arheoloogidel tuju rikkuda ning neile topakaid ideid pähe ajada.

Pratchett, T. Fantastiline valgus. Tallinn, 1998, 5.

SISUKORD

1. SISSEJUHATUS	11
2. TAUST	17
2.1. EESTI MUINASUSUNDI HISTORIOGRAAFIA	17
2.1.1. Keskajast uusaega	17
2.1.2. Valgustajad	20
2.1.3. Usundi uurimine ärkamisajal	24
2.1.4. Muinasusund ärkamisaegses rahvuslikus käsitluses	28
2.1.5. Baltisaksa uurijate teadustegevus	30
2.1.6. Eesti Vabariigi periood (1918–1940)	32
2.1.7. Väljapool Eestit ilmunud käsitlused Eesti muinasusundi kohta	39
2.1.8. Nõukogude Eesti periood (1945–1991)	40
2.1.9. 1990. aastate uurimused	44
2.2. EESTI MUINASUSUNDI ALLIKAD	47
2.2.1. Kirjalikud allikad	48
2.2.2. Lingvistilised allikad	51
2.2.3. Folkloorsed allikad	55
2.2.4. Etnoloogilised allikad	60
2.2.5. Toponüümika ja kaardimaterjal	63
2.2.6. Arheoloogilised allikad	64
2.3. TEOOREETILISED LÄHTEPUNKTID	70
2.3.1. Eesti uurijate usunditeoreetilised käsitlused	71
2.3.2. Uurija taust	73
2.3.3. Terminid	75
2.3.4. Tervikpilt	80
2.3.5. Dünaamilisus	83
2.3.6. Allikavalik	86
3. EESTI MUINASUSUNDI PÕHIPERIOODID	88
3.1. ALGUS (9600–4900 eKr)	88
3.2. VARA- JA KESKNEOLIITIKUM (4900–3200 eKr)	90
3.2.1. ALLIKAD	90
3.2.1.1. Matused	90
3.2.1.2. Esemelaiud	99
3.2.1.2.1. Inimkujulised ripatsid	100
3.2.1.2.2. Loomakujulised ripatsid	103
3.2.1.2.3. Loomafiguurid	107
3.2.1.2.4. Savifiguurid	109
3.2.1.2.5. Ripatsid ja ornamentika	110
3.2.2. KIVIAEGSE USUNDI TÕLGENDUSTES KASUTATUD MÕISTEID	112
3.2.3. PERIOODI VÕIMALIK USUNDIPILT	121

3.3. HILISNEOLIITIKUM JA VANEM PRONKSIAEG	
(3200–1100 eKr)	136
3.3.1. ALLIKAD	137
3.3.1.1. Kalmed	137
3.3.1.2. Esemelaiud	146
3.3.1.2.1. Kivikirved	146
3.3.1.2.2. Pronkskirved	148
3.3.2. MÕISTEID	151
3.3.3. PERIOODI VÕIMALIK USUNDIPILT	154
3.4. NOOREM PRONKSIAEG (1100–500 eKr) JA EELROOMA	
RAUAAEG (500 eKr–50 pKr)	158
3.4.1. ALLIKAD	158
3.4.1.1. Kalmed	158
3.4.1.1.1. Kivikirstkalmed	158
3.4.1.1.2. Kangurkalmed	168
3.4.1.1.3. Varased tarandkalmed	169
3.4.1.1.4. Laevkalmed	171
3.4.1.1.5. Alternatiivsed matmisviisid kivikalmete	
kõrval	172
3.4.1.2. Rituaalid inimluudega	173
3.4.1.3. Hauapanused	180
3.4.1.4. Lohukivid	182
3.4.1.5. Esemelaiud	185
3.4.1.6. Sulendikud	189
3.4.1.7. Kultuskohad	190
3.4.2. MÕISTEID	191
3.4.2.1. Päikesekultus	191
3.4.2.2. Pealiku roll	193
3.4.2.3. Kalme rituaalse kohana	197
3.4.2.4. Kivikalmete rühmad ja nende paiknemine	198
3.4.2.5. Kivikalme sümbolika	204
3.4.2.6. Kivikalme kasutamine	205
3.4.2.7. Pronksiaegne ideoloogia	206
3.4.3 PERIOODI VÕIMALIK USUNDIPILT	208
3.5. ROOMA RAUAAEG (50–450 pKr)	215
3.5.1. ALLIKAD	215
3.5.1.1. Kalmed	215
3.5.1.1.1. Tüüpilised tarandkalmed	215
3.5.1.1.2. Bautakivikalme	222
3.5.1.1.3. Panused	223
3.5.1.2. Esemelaiud	225
3.5.1.2.1. Ovaalsed tuluskivid	226
3.5.1.2.2. Ehted	227
3.5.1.2.3. Peitleiud	230
3.5.2. MÕISTED	234

3.5.2.1. Hingekontseptsioonid	234
3.5.2.2. Ornament ja selle tõlgendamine usundis	236
3.5.3. PERIOODI VÕIMALIK USUNDIPILT	238
3.6. KESKMINE RAUAAEG (450–800 pKr)	242
3.6.1. ALLIKAD	243
3.6.1.1. Kalmed	243
3.6.1.1.1. Tarandkalmed	243
3.6.1.1.2. Kivivarekalmed	244
3.6.1.1.3. Surnumajad	246
3.6.1.1.4. Paadismatused	246
3.6.1.1.5. Kiviringkalmed	247
3.6.1.1.6. Kääpad	248
3.6.1.1.7. Hauapanused	249
3.6.1.2. Aarded	254
3.6.1.2.1. Ehteleiud	255
3.6.1.2.2. Relvareiud	256
3.6.2. MÕISTEID	259
3.6.2.1. Kivikalmete muutus – rituaalikohtade muutus?	259
3.6.2.2. Muutus teispoosuskujutelmaes	261
3.6.2.3. Sõjameheideoloogia	263
3.6.3. PERIOODI VÕIMALIK USUNDIPILT	266
3.7. NOOREM RAUAAEG (800–1220 pKr)	270
3.7.1. ALLIKAD	271
3.7.1.1. Kalmed	271
3.7.1.1.1. Kivikalmed	271
3.7.1.1.2. Maahauad	274
3.7.1.2. Hauapanused	277
3.7.1.2.1. Tööriistad	279
3.7.1.2.2. “Surmatud” hauapanused	280
3.7.1.2.3. Loomaluud	281
3.7.1.3. Esemelaiud	284
3.7.1.3.1. Tarbeesemete kujulised ripatsid	286
3.7.1.3.2. Maokujulised ripatsid	287
3.7.1.3.3. Linnufiguurid	288
3.7.1.3.4. Hobusefiguurid	290
3.7.1.3.5. Kihvad ja küüned	291
3.7.1.3.6. Inimfiguurid	294
3.7.1.3.7. Sümboolsed ripatsid	295
3.7.1.3.8. Aarded	301
3.7.2. MÕISTEID	303
3.7.2.1. Maagia	303
3.7.2.2. Kristianiseerimine	307
3.7.3. PERIOODI VÕIMALIK USUNDIPILT	311
3.7.3.1. Pühakohad	317
3.7.3.2. Infiltreruv kristlus ja varased kirikud	320

4. KOKKUVÕTTEKS	326
5. KASUTATUD KIRJANDUS	340
5.1. Lühendid	340
5.2. Allikad ja kroonikad	340
5.3. Kirjandus	341
6. PREHISTORIC RELIGIONS IN ESTONIA (9600 BC – 1220 AD) ...	387
6.1. INTRODUCTION	387
6.2. SETTING THE SCENE	388
6.2.1. History of research	388
6.2.2. The sources of Estonian prehistoric religion	392
6.2.3. Theoretical premises	397
6.3. MAIN PERIODS OF RELIGION IN PREHISTORIC ESTONIA	402
6.3.1. Beginnings (9600 – 4900 BC)	402
6.3.2. Early and Middle Neolithic (4900–3200 BC)	403
6.3.3. Late Neolithic and Early Bronze Age (3200–1100 BC)	407
6.3.4. Late Bronze Age (1100–500 BC) and Pre-Roman Iron Age (500 BC–50 AD)	410
6.3.5. Roman Iron Age (50–450 AD)	413
6.3.6. Middle Iron Age (450–800 AD)	416
6.3.7. Late Iron Age (800–1220 AD)	419
6.4. CONCLUSION	425
CURRICULUM VITAE	427

I. SISSEJUHATUS

Eesti usundiga tegelenud uurijad on läbi aegade esitanud väga erinevaid nägemusi muinasaegsetest uskumustest. Sõltuvalt nende teoreetilistest lähtekohtadest, allikavalikust ning ka ideoloogilistest vajadustest, on usundit nähtud organiseeritud panteoniga kõrgreligioonist süsteemitu eripalgeliste uskumuste kompleksini. Samavõrra on (muinas)usund oluline olnud laiemalt ka eesti rahvusidentiteedi seisukohalt. Nii ongi muinasusundist kirjutanud väga erinevate teadusdistsipliinide esindajad, kuid seda on käsitletud ka kirjanikud, kunstnikud ja teised. Seetõttu on teema laetud kohati väga erinevate teoreetiliste lähtekohtadega ning erinevate uurimuste omavaheline seostamine on tihti peale väga raske.

Õigupoolest on keeruline juba uurimisteema ise – käsitledes eesti usundi ametlikule kristlusele näiliselt vastanduvat usunditasandit, seostatakse selle kõik mittekristlikud fenomenid ühtse muinasusundi ning selle säilinud elementidega. Nii ei olegi tihti suuremat vahet, kas räägitakse kiviaegsest, hilisrauaaegsest või hoopis ajatust usundist, mida kõike tõlgendatakse lähtuvalt lähiminevikus kirja pandud rahvapärимusest. Sellisest lähenemisest on kujunenud eesti (muinas)usundi näol küllaltki amorfne nähtus, mis iga uurija ja uurimuse puhul vormub taas uuesti.

Käesolevat uurimust kirjutades olid minu jaoks olulised kaks eesmärki – religiooniga seonduva arheoloogilise materjali ja selle põhiliste tõlgendusvõimaluste esitamine ning Eesti ala esiajaloolise religiooni põhietappide määratlemine.

Usundiga seonduvate allikate valik on kindlasti subjektiivne. Lähtuvalt erinevate uurijate eelistustest, on eesti usundi uurimiseks kasutatud väga erinevaid allikaliike. Käesolevas on primaarseks peetud allikate lähedast seost käsitletava perioodiga ning seetõttu tugineb uurimus valdavas osas arheoloogilisele allikmaterjalile. Sõltuvalt kontekstidest ja tõlgendustest, on võimalik ilmselt enamikku arheoloogilistest allikatest seostada religiooniga. Siiski olen püüdnud jääda näidete juurde, mille seos religiooniga on otsesem – nii käsitletud esemed (ripatsid, ehted) kui muistised (kalmed, tõenäolised pühakohad) on loodud või kasutatud kontekstis, kus religioon mängib määravat rolli. See kindlasti aga ei tähenda, nagu oleks käsitletud kõiki usundiga seostatavaid esemeid. Olen mõne perioodi ja esemerühma, ennekõike neoliitikumi esimese poole ripatsite ja figuurikeste puhul, püüdnud esitada kõik teadaolevad. Hilisemate perioodide kohta, kus materjali on oluliselt enam (näiteks noorema rauaaja ripatsid) olen esitanud vaid põhilised või enamdiskuteeritud esemerühmad. Usundialaste arheoloogiliste allikate üksikasjalikum läbitöötamine seisab kindlasti veel ees ning ilmselt lisab see olulisi aspekte. Kogudes materjali käesoleva uurimuse kirjutamiseks, vaatasin läbi kõikide suuremate Eesti muuseumite arheoloogiakogud. Pääaegu kõigis leidsin esemeid, mida pole varem käsitletud ei religiooni ega teiste arheoloogiliste teemade raames. Ilmselt põhiliseks põhjuseks paljude esemete “eiramisele” on nende tõlgendusprobleemid (ehk tõlgenduse puudumine) ning unikaalsus. Ka käesolevast on jäänud välja mitmed esemed, mida

kõige otsesemalt võiks iseloomustada kui “veidraid” – kategooria, millele on kõige enam omistatud usundilisi, maagilisi või kultuslikke tähendusi. Edasistes käsitlustes tuleks kindlasti diskuteerida ka nende erinevate tõlgendusvõimaluste üle, nagu näiteks savikuulikesed Järve Reinbergi kivikalmest või keraamilised esemed Haljava rabast (AI 3618) ja tundmatust leiukohast Eestis (AI 4510).

Arheoloogiliste allikate kasutamise puhul tuleb mainida veel üht olulist probleemistikku. Oma mitmepalgelisuses ja rikkalikus valikus on usundi uurimisel enamasti kasutatud efektseid esemeid või kontekste, kus seosed religiooniga ilmnevad kõige selgemini. Sellise lähenemise puhul on tihti kõrvale jäänud “hall” ja tavalisem materjal. On selge, et selline allikavalik, mis keskendub usundialaselt efektsete esemete rõhutamisele, võib kergesti muuta kas rõhuasetust usundis või isegi terve perioodi usundipilti, kuna keskendutakse eranditele. Ka käesolev töö ei saa olla sellisest patust päris puhas. Kuna uurimuse eesmärgiks on keskenduda ennekõike Eesti usundiloo olulisematele perioodidele ja neis toimunud protsessidele, siis ei ole võimalik publitseerida kogu allikmaterjali. Seetõttu on valitud allikmaterjal paljuski subjektiivne. Nii on käsitlemata jäänud mitmed kiviaegsed matused, mille kõrval on keskendutud pigem neile, mis annavad usundilise tõlgenduse puhul enam materjali. Siiski on püütud allpool varasemast süsteemsemalt tutvustada allikmaterjali ja nende erinevaid tõlgendusviise. Kindlasti on diskuteeritav, kas sellistel subjektiivsetel alustel valitud allikmaterjali põhjal tehtavad üldistused on adekvaatsed, seda enam, et ei ole olemas ka üldisi reegleid, mille abil otsustada, milline on usundiliselt “kõnekas” leid või leiukontekst. Samas on selge, et selliseid üldkehtivaid reegleid ei ole ka võimalik luua. Ühelt poolt on põhjuseks erinevad perioodid, mis pakuvad erineva allikavaliku, mistõttu ühel perioodil hästi esindatud usundipilti ei ole teisel võimalik üldse rakendada. Teiselt poolt on subjektiivse allikavaliku põhjuseks ka erinevate muististe ja erinevate esemete erinev uurimisluugu, mistõttu osadele, esmapilgul utilitaarsetele esemetele on omistatud religioosseid tõlgendusi. Ning kolmandaks – on küll ilmne, et põhjalikku allikapublikatsiooni, mis hõlmaks enam-vähem kõiki Eesti usundiloolisi esemeid ja muistiseid, aga ka osteoloogilisi analüüse jmt, oleks kindlasti väga vaja, ei ole see siiski jõukohane ühele uurijale. Senikaua aga loodan, et alljärgnevalt esitatud valik pakub esialgseks vahekokkuvõtteks mingil määral rahuldava ülevaate.

Põhiliste usundiperioodide määratlemine on Eesti usundiuurimises seni jäänud tahaplaanile. Ehkki enamik uurijaid on näinud religiooni ajas muutuvana, ei ole religiooni kujunemine olnud neile uurimisprobleemiks, seda ka hoolimata mõningate usundiperioodide väljapakkumisest. Nõustudes paljude autoritega, olen samuti seisukohal, et religioon ei ole staatiline, ning erinevalt mitmest varasemast Eesti usundi uurijast ei pea ma konservatiivsust religiooni (või siis ka spetsiaalselt Eesti religiooni) iseloomulikuks tunnuseks. Pika perspektiiviga religiooniuurimusi on 20. saj jooksul valminud mitmeid, eriti Euroopa esiajaloolise usundi kohta. Eesti valdavalt rahvapärimusel baseeruvaid ning üksikfenomenidele orienteeritud religiooniuurimusi on aga raske seostada naaberpiirkondade võrreldavate perioodidega. Sellise laiema tausta ja arheoloogilise materjali põhjal esitatav pikaajalise kujunemisloo puudus on minu hinnangul ka

üks olulisemaid probleeme Eesti esiajaloolise usundi uurimisel. Nii ei olegi pikaajalist käsitlust vaja vaid usundiga seonduva arheoloogilise materjali süstematiseerimiseks, vaid see võiks pakkuda ka raamistuse, mille abil on edaspidi ehk võimalik usundi erinevate perioodidega seostada ka teisi, iseenesest dateerimatuid fenomene. Ennekõike puudutab see rahvapärimust ning suulistest materjalidest pärit allikaid, nagu regilaulud, rahvausundi erinevad fenomenid jmt.

Usundi põhiperioodide eristamise eesmärgil on uurimuse põhiosa jagatud kuueks suuremaks peatükiks, millest igaüks pakub ülevaate ühest, arheoloogilise allikmaterjali põhjal homogeensemata näivast perioodist. Esmasilgul sarnanevad siinsed järeldused ning usundiperioodid ehk evolutsionistlikul teoreetilisel baasil tehtuga. Erinevalt aga traditsioonilisest evolutsionismist, ei arva ma, et tegemist oleks lihtsamalt keerulisemale toimunud arenguga. Selle asemel peegeldavad perioodid, mida olen püüdnud eristada, küll omavahel ajaliselt ja arengulooliselt seotud, kuid siiski erinevaid komplekse neile omase religiooni ja ideoloogiaga. Nii näiteks on tõenäoline, et noorema pronksiaja – vanema rauaaja usundi (1100 eKr–450 pKr) moodustas omaette kompleks tunnuseid, kuid sellest ei ole hilisematesse perioodidesse pärandunud süsteemi, küll aga üksikuid elemente. Olen edaspidises püüdnud rõhutada ka erinevate, kuid üheaegsete usundifenomenide sobivust ning sel moel terviklikuma usundipildi tekkimist. Käesoleva uurimuse olulisimaks metodoloogiliseks lähtekohaks ongi käsitus religioonist kui tervikust, mis muutub ajas koos ümbritseva kontekstiga. Siit tuleneb ka uurimuse põhiline hüpotees, mille järgi on Eesti muinasusund vaid akadeemiline abstraktsioon, mille all tuleks mõista muinasaja jooksul (9600 eKr – 1220 pKr) esinenud erinevaid usundivorme, mille omavaheline erinevus on niivõrd suur, et võime rääkida ka erinevatest religioonidest Eesti muinasajal.

Hoolimata edaspidi mitmeid kordi rõhutatavast vajadusest defineerida või sõnastada uurimuses kasutatavad mõisted, jätan lahti mõtestamata olulisima termini – religiooni. Mis on religioon, selle kohta on ilmunud sadu uurimusi. Lisaks väljub religiooni enda defineerimine, mis ulatuks sel juhul pigem psühholoogia ja teoloogia valdkonda, käesoleva uurimuse piiridest. Veel enam, ka mitmete esiajalooliste religioonide uurimustes on religiooni enda termin jäänud lahti mõtestamata (vt selle kohta Insoll 2004b: 6 jj; Arnal 2007) ning religiooni mõistetakse pigem suure katusterminina, mille alla võib paigutada erinevaid fenomene. Või nagu Harvey Whitehouse (2004b: 230) on sõnastanud: “*Religion is whatever we agree to say it is*”. Püüdes defineerida niivõrd suurt mõistet kui religioon, kohtame ka teisi probleeme. Enamasti on kasutatavad definitsioonid pärit läänelikust teadusest ja kaasaegsetest religioonikäsitlusest. Uurides aga mineviku religioone, mille rituaalne käitumine näib olevat olnud väga erinev võrreldes mitte ainult euroopaliku religioonikäsitlusega, vaid ka kaasaegsete etnoloogiliste analoogiatega, võib oletada, et ka mineviku religioonid ning religiooni seos teiste sfääridega on olnud niivõrd erinev, et me ei suudagi mineviku usundeid defineerida.

Religiooni kõrval jäävad täpsemalt lahti mõtestamata ka teised suured ja viimase paari kümnendi jooksul paljudiskuteeritud teemad, nagu näiteks rituaal

(vt lähemalt Bell 1992; 1997; Humphrey & Laidlaw 1994; Rappaport 1999). Jättes kõrvale paljud erinevad ning erinevates kontekstides avalduvad rituaali-aspektid, mõistan rituaali all kõikvõimalikku religiooni või maagiaga seonduvat tegevust, nii kollektiivset kui individuaalset, mis on suunatud kas rituaalist osavõtjatele või ka ainult üleloomulikule olendile/jõule. Kindlasti ei näe ma aga rituaali põhieesmärgina võimu- või sugulussuhete jmt manifesteerimist, mis tihti küll religioosse rituaaliga kaasneb (vt nt Oestigaard & Goldhahn 2006). Sotsiaalsetele suhetele fokuseeritud lähenemistel on tihti kõrvale jäänud, et rituaalil on ka teine ja rituaali olemusest tulenevalt hoopis olulisem sihtmärk – jumal(ad), surnud esivanemad, muud üleloomulikud jõud, kellele rituaal on primaarselt suunatud. Ehkki praktikas tähtsustavad erinevad osavõtjad rituaalis erinevaid aspekte ning kindlasti võtavad rituaalidest osa ka inimesed, kelle jaoks rituaali seos jumala või muude üleloomulike jõududega ei ole üldse oluline, tähtsustan käesolevas siiski rituaali idee tasandit – luua võimalus kommunikatsiooniks inimese/kogukonna ja jumala/üleloomulike jõudude vahel.

Samuti jääb käesolevas töös kõrvale rituaalse ja profaanse vastandamise teema, mis on olnud mitmete uurimuste põhiküsimuseks läbi viimase paari aastakümne. Traditsiooniliselt on selliste uurimuste tulemusena leitud, et rituaalset ja utilitaarset tegevust on võimatu omavahel selgepiirilisel lahtutada ning enamasti on sellised eristamised toimunud lähtuvalt meie, 20. ja 21. sajandi uurijate hinnangutest (Parker-Pearson 2006: 90). Kindlasti ei tähenda see seda, et iga minevikus toimunud tegevus oleks olnud rituaalne või siis seda, et iga tegevust kirjeldab või põhjendab müüt. Kuid käesoleva raames ei pea ma võimalikuks eristada rangelt utilitaarseid või rituaalseid tegevusi. On situatsioone, mille rituaalsuse ja religioossuse tase on kindlasti kõrgem, nagu näiteks matus, või mille religioosne taust on küll võimalik, kuid harva väljendatav, nagu näiteks põllu kündmine. Ning nii saabki küsimus olla vaid rõhuasetuses – kas tegevus praegu, sel hetkel, selle isiku poolt on rohkem rituaalne või rohkem utilitaarne.

Käesolevas keskendun pigem abstraktsele inimesele põhiliselt praeguse Eesti territooriumil ning ei seosta uuritavat religiooni ühegi rahvusega ehk “eestlaste” muinasusundiga. Viimane on olnud traditsiooniliselt domineerivaim suund ning mineviku religiooni uurides on rõhutatud nii kaasaegsete eestlaste keele-, mentaliteedi- ja hingesugulust mineviku usundi kandjatega kui ka religiooni rolli tuleviku eestlaste identiteedis ja eluviisis. Etniline perspektiiv Eesti muinasaja uurimisel on niigi probleemiderohke teema ning enamasti on viimase aastakümne uurimustes seda välditud. Siiski on religioon oluline aspekt, millele ehitatakse üles etniline identiteet, ja seda ka esiajaloolise religiooni kontekstis. Nii tulebki arvestada, et etnilisus on religiooniuurimuste oluline komponent, mis võib, kuid ei pruugi kattuda teiste etnilisuse markeritega, nagu näiteks keel, materiaalne kultuur jmt (vt Insoll 2004a: 152; MacKay 2007). Käesolevas tuleb mõistet eesti muinasusund mõista ennekõike kui geograafiliselt tänapäevase Eesti territooriumil kunagi esineda võinud usundivorme, millega ma ei soovi aga kuidagi pretendeerida eestlaste, soome-ugrilaste või mingi muu etnilise üksuse religiooni uurimisele.

Uurimus on jagatud kaheks suureks osaks: esimesega annan edasi tausta ning teine on pühendatud Eesti esiajaloolise religiooni erinevatele perioodidele.

Esimese osa moodustavad kolm peatükki: uurimislugu, allikad ja teoreetilised lähtekohad. Ehkki tegeledes vaid muinasaegse religiooniga, olen kasutanud ka teiste distsipliinide esindajate uurimusi, seda ennekõike selleks, et näidata, miks me näeme Eesti muinasusundit nii erinevana. Alustades uurimislugu 18. sajandist, võime näha, et väga paljud siiani kehtivad seisukohad on tegelikult pärit valgustusajastu kontekstist, kust need on läbi kogu edasise uurimisloo jäänud püsima. Samuti ilmneb ehk uurimisloo peatükist kõige selgemalt, miks on eesti usundi uurimisel kasutatud niivõrd eripalgelisi allikaid, mille hulgas on aga siiski domineerima jäänud rahvapärinus. Allikate peatükis vaatan lähemalt erinevaid allikarühmi, mida usundi uurimisel on kasutatud, analüüsin nendega seotud probleeme, ning mis kõige olulisem – püüan näidata, et allikatelt tuleb küsida “õigeid” küsimusi – selliseid, millele allikad vastata oskavad ja suudavad. Tõenäoliselt ongi enamik suurtest probleemidest tekkinud “valede” küsimuste küsimisega, millele vastamisel allikad hätta jäävad. Esimese osa viimases, teoreetilisi lähtekohti analüüsivas peatükis, esitan põgusa ülevaate senistest teoreetilistest baasidest ning keskendun enam neljale olulisele elemendile. Usun, et esiajalooliste, aga ka ajalooliste religioonide puhul on olulisel kohal mõistete uurija-poolne lahtimõtestamine, käsitus religioonist kui ajas ja ruumis terviklikust, kuid pidevas muutumises olevast nähtusest, mille uurimise puhul on oluline adekvaatne allikavalik. Iseenesest ei ole tegemist millegi uuega ning kõik need lähtekohad on kohustuslikud kõikides pikaajalise perspektiiviga uurimustes. Siiski on Eesti usundi uurimisel mitmel juhul võimalik näha ühe või kõigi selliste elementide eiramist, mis on viinud ka kohati absurdsete järeldusteni.

Uurimuse teine osa koosneb kuuest peatükist, mis esitavad usundilised allikad, põhimõisted ja järeldused perioodide kaupa. Ehkki nendegi kuue perioodi sees ei ole võimalik rääkida ajaliselt ühtsetest ja staatilistest religioonidest, esindavad need oma materjali poolest pigem sarnasemaid komplekse. Oluline on ka arvestada, et tulenevalt allikaliselt erinevast kattest, on erinevate perioodide rõhuasetus geograafiliselt erinevatel piirkondadel. Olen kokku liitnud mesoliitikumi ja neoliitikumi varasema poole (9600–3200 eKr), mis näib esindavat suhteliselt sarnast usundikompleksi, mille allikate geograafiline areaal keskendub ennekõike Ida-Eestile. Samuti näib hilisneoliitikum ja vanem pronksiaeg (3200–1100 eKr) esindavat pigem sarnast usundiperioodi, mille kohta kasutan allikalist materjali kõikjalt Eesti mandriosast. Uut religioosset süsteemi esindavad noorem pronksiaeg ja eelrooma rauaaeg (1100 eKr – 50 pKr), mille kohta domineeriv allikmaterjal on pärit rannikualadelt Põhja- ja Lääne-Eestis. Viimase perioodiga paljuski sarnanevat, kuid siiski erinevat religiooni esindab rooma rauaaeg (50–450), mille areaal katab aga suurema osa Eestist (v.a. Lääne-Eesti ja saared), ehkki selle sees on jälgitavad erijoontega piirkonnad. Suur murrang mitte ainult religioonis, vaid ka sotsiaalsetes suhetes ja asustusmustris näib olevat toimunud keskmise rauaaja jooksul (450–800), mille uue religiooni süsteem on sarnane ka pildiga nooremal rauajal (800–1220). Hooli-

mata mitmetest erijootest, esindavad kaks viimast perioodi pildi, mis on suhteliselt analoogselt kehtiv üle Eesti. Selliste perioodide eristamisega on loodetavasti võimalik näidata Eesti esiajaloolise religiooni kujunemist ning, mis ehk olulisemgi, üksteisest väga erinevaid religioone. Uurimuse lõpuks on valitud traditsiooniliselt 13. sajandi väliskristianiseerimine. Erinevalt aga mitmest varasemast käsitlusest, ei ole siin selle põhjuseks mitte oletus muinasaegse usundi lõpust, vaid hoopis olulisemast muutusest allikates, mistõttu on pildid muinasaja lõpu ja keskaegse religiooni vahel kardinaalselt erinevad.

Uurimust kirjutades on andnud nõu, aidanud, teinud konstruktiivset kriitikat ning julgustanud paljud head kolleegid ja sõbrad nii Eestist kui mujalt. Kindlasti ei ole võimalik üles lugeda kõiki, kellele olen tänu võlgu. Esmalt tahan tänada töö juhendajat prof Valter Langi, ilma kelle nõuanneteta oleks töö oluliselt vaesem ja vigaderohkem. Esialgse käsikirjaga nägi suurt vaeva prof Tarmo Kulmar, kes korrigeeris nii sõnakasutust kui andis väärtuslike nõuandeid töö sisu osas. Samavõrra tahan tänada prof Aivar Kriiskat ja Mari Lõhmust, kes lugesid ja andsid väga vajalikke kommentaare ja mõtteid kiviaja peatükkide kohta. Samuti soovin tänada MSc Raili Allmäed, kes nõustus vaatama väheseid andmeid mõne kiviaegse matuse kohta ning korrigeeris minu tõlgendusi. Täna ka prof Tõnu Meidlat ja PhD Oive Tinni konsultatsioonide ning fossiilide määramise eest. Paljude heade mõtete, väga konstruktiivsete diskussioonide ning ennekõike julgustuse eest olen tänu võlgu prof Timothy Insollile, prof Neil Priceile, dotsent Mads Holstile, PhD Mare Kõivale, PhD Heiki Valgule, PhD Kristján Ahronsonile ning PhD üliõpilastele Tim Fløhr Sørensenile, Anna Wickholmile ja Marge Konsale, samuti Ester Orasele. Mitmed mõtted formeerusid selgemalt koos PhD üliõpilase Tiina Äikäsega saami *sjeidi*-kohti külastades. Tahan tänada ka Aarhushi Ülikooli stipendiumi eest, mis võimaldas töötada sealse suurepärase raamatukogus. Ka paljude teiste asutuste ees olen tänuvõlglane, eriti erinevate Eesti muuseumite ja TLÜ Ajaloo Instituudi ees, kes lubasid töötada oma arheoloogiakogudega. Kõige enam kuuluvad minu tänusõnad aga Kristiina Johansonile, kellega olen saanud läbi arutada enamiku siinseid teemasid, leida probleemidele lahendused ning kelle toetuseta ei oleks ma ilmselt seda uurimust lõpetanud. Paljud head sõbrad ja kolleegid jäävad küll mainimata, kuid see ei vähenda minu tänu nende ees. Ja nagu ikka ja alati, jäävad kõik vead ja valetõlgendused minu vastutusele.

2. TAUST

2.1. Eesti muinasusundi historiograafia

Seades käesoleva peatüki eesmärgiks eesti muinasusundi historiograafia uurimise, põrkume koheselt terminoloogilistele probleemidele. Ehkki muinasusundit hakati eristama nii vormilise terminina kui mõnikord ka sisulise ja ajalise eritõhusena juba 19. saj lõpu uurijate poolt, on muinas- ja rahvausundi historiograafia omavahel niivõrd tihedalt läbi põimunud, et nende eristamisest, ehkki endiselt veel reservatsioonidega, on võimalik rääkida alles alates 1980. aastatest. Seetõttu on muinasaegse eesti usundi uurimise puhul oluline ka arvestada uurimistraditsioone rahvausundi alal ning käesolevas peatükis käsitletaksegi mõlemat koos. Alles alates 20. sajandi teisest poolest, kui uurijad hakkasid muinas- ja rahvausundi vahel enam vahet tegema, keskendun vaid muinasaegse usundi fenomenide uurimiskoolele.

Eesti (esi)ajaloolise usundi historiograafiat on traditsiooniliselt alustatud seoses Jakob Hurda ja Matthias Johann Eiseni rahvaluulekogumiste aktsioonidega 19. saj lõpul. Siiski olid selleks ajaks juba formeerunud mitmed olulised seisukohad, mis avaldasid mõju nii 19. sajandi rahvaluule kogujatele kui hilisematele uurijatele. Samuti tegelesidki just varasema perioodi uurijad, 18. sajandi valgustajad ennekõike, Eesti vallutuseelse usundi ehk muinasusundi uurimisega ning seetõttu tulekski historiograafiat hakata vaatama märksa kaugemalt.

2.1.1. Keskajast uusaega

Eesti kristlusest väljapoole jääva usundi vastu on erineva taustaga uurijad huvi tundnud juba keskajast peale ning nende kirjelduste puhul on enamasti tegemist kristlike klerikaalide poolt üles tähendatud “paganaisu” ilmingutega. Ehkki sellised tekstid pakuvad mitmel korral olulist teavet ka muinasusundi kohta, oli enamasti nende esmaseks eesmärgiks rõhutada mittedokumenditud ebausukombeid ning sealtkaudu põhjendada maa kristianiseerimisvajadust.

Üheks esmaseks probleemiks, seda eriti võrreldes Skandinaaviamaadega, on kahtlemata keskaegsete allikate vähesus. Tunneme ju usundit muistse vabadusvõitluse ja Liivi sõja vahelisest perioodist vaid väga põgusatest kirjeldustest, mille suure osa moodustavad seni süstemaatiliselt läbi töötamata juriidilised dokumendid kirikuvisiitatsioonide, nõiaprotsesside jmt kohta. Iseloomulik on keskaegsetele tekstidele ka see, et neis on kirjeldatud enamasti nähtusi, mis olid kroonikuile ebaharilikud. Nii on näiteks kohalike matmiskommete kirjeldamisel räägitud üksnes põletusmatustest, hoolimata sellest, et alates 10. sajandist hakkas Eesti alal laiemalt levima laibamatuse traditsioon, mis ristsõja ajaks oli saanud juba arvestatava positsiooni (vt Tamm & Jonuks ilmumisel). Üldse võib, küll mõnevõrra lihtsustatult, keskaegseid kroonikaid vaadata kui kirjutisi, mille eesmärgiks “... ei olnud visandada ammendavat ülevaadet eri kultuurikoodi-

dest, vaid pigem määratleda kristlased ja mittekristlased ning näidata võrdluse kaudu esimeste ülimuslikkust” (vt lähemalt Tamm 2003).

Uut perioodi usundialastes kirjeldustes võib eristada alates 16. sajandist, kui kroonikate arv suureneb ning varasemast märksa enam on andmeid ka usundi kohta (vt Metssalu 2004; Kõiva ilmumisel). Kuulsad ja paljutsiteeritud on nii Balthasar Russowi kui Johann Renneri 16. sajandi sündmustest rääkivad kroonikad. Ka siin on põhiliseks ja läbivaks usundialaste kirjelduste jooneks klerikaalide tekstid kohalike ebajumalateenistustest. Samas on toimunud suhtumises muutus ning eriti Russowi kroonikas halvustatakse samamoodi ka sakslaste kombeid. Tõsi, nende kahe stiili vahele ei saa tõmmata võrdusmärki, kuna kohalikke elanikke süüdistatakse jätkuvalt ebajumalateenimises, sakslasi aga hingehoiu hooletusse jätmises. Meeleparanduslik motiiv on sellel perioodil ka üldisemalt levinud, millele kindlasti andis omapoolse tõuke nii Liivi sõda kui ka hiljuti toimunud reformatsioon.

17. sajandist alates, kui kroonikaid on kirjutatud ning säilinud märksa rohkem kui varasemast ajast, on meil ka andmeid kohalike elanike usulise käitumise kohta rohkem. Endiselt on läbivalt kirjeldatud kaasaegseid ebausukombeid ning minevikule pööratakse tähelepanu vähe. Tuntuimaks näiteks võib pidada Viru-Nigula õpetaja **Michael Scholbach**'i (pastor 1656–1673) kirikukroonika kirjeldust Viru-Nigula Sõja-Maarja kabeli ümber toimuvast ebajumalateenistusest, kus on kirjeldatud ka vahakujude ohverdamist jmt.

“... Aga mis awalikult päewaajal ei wõinud sündida, seda tehti öösel, et palja põlwede peal kabeli ümber roomati, ehk kolmkorda ümber käidi, kus jumalaskartmata kerjajatele, kes seal istusiwad, leiba ja raha jagati, wäikseid lapsi ehk laste särkisid ohwerdati, abi otsiti, wahaküünlaid põletati ja kes enesele tüttart ehk poega soowis, selle tarwis oliwad wahast nukud tehtud, mis siis kuradile ohwerdati.” (Jung 1910: 122)

Paralleeli sarnasele rituaalile leiame sajand hiljem, **A. W. Hupeli** kirjeldusest Suure-Jaani kihelkonna Risti kabeli kohta:

“Igal aastal 9 päewa enne jüripäewa¹ koguneb siia öösel suur hulk talupoegi mõlemast soost ja igas vanuses ümberkaudetelt aladelt, mõnikord oma tuhatkond; süütavad ülal müüride vahel lõkke, millesse nad viskavad igasuguseid ohvreid lõngast, linast, villast, leivast, rahast jms. Tule ümber kogunevad kerjused, kes sellest samast elatist hangivad ja paljud ohvritest endale saavad. Kõiksuguseid vahast kujukesi panevad nad müürides olevatesse väikestesse aknaavadesse. Siin võib näha viljatuid naisi alasti ümber müüride tantsimas; teised söövad ja joovad suure rõõmuga; paljud suunduvad metsa ning üleüldse mitte just eriti karske noorrahva hulgas võib nii mõndagi sündsusetut aset leida. Täna seni pole suudetud neid kooskäämisi mitte iga kord ära hoida; esialgu näitavad kõik asjaolud, et need pärinevad paganlikest aegadest.” (Hupel 1774: 155–157; tõlge Västrik 2002)

¹ Hiljem parandab Hupel vea ning kirjutab, et kogunemised toimusid 9 päeva pärast jüripäeva, s.o 2. mail, püha risti päeval.

17. sajandisse kuulub ka Urvaste pastori **Johann Gutsclaffi** (?–1657) 1644. aastal üles kirjutatud Pikse sõnad ja ka tema kirjeldus Võhandu jõel 17. saj esimesel poolel toimunud Pikse lepitusriitusest (vt Laugaste 1963: 43). Enamik tekste, mis räägivad kohalike elanike usuelust, on endiselt pigem manitsevad ja keskendunud sellele, et kohalikud talupojad ei käi piisavalt kirikus ega teenistustel. Samuti jääb usundialastest tekstidest selge mulje, et mittekristlikud kombed on kohalike elanike seas olnud elavad ning neid on praktiseeritud laialdaselt.

1685. aastal andis **Johann Wolfgang Boecler** (?–1717) esimest korda välja **Johann Forseliuse** (1607–1684) 17. sajandil kogutud ja Boecleri enda täiendatud usundi ja kombeloolisi andmeid sisaldava käsikirja *Der Einfältigen Ehsten Abergläubische Gebräuche, Weisen und Gewohnheiten*. Uuesti on see ilmunud 1848. aastal F. R. Faehlmanni ja 1854. aastal F. R. Kreutzwaldi poolt (Boecler 1854). Viimane väljaanne on ka kõige mahukam, kuna Kreutzwald on seda omapoolsete kommentaaridega kõvasti täiendanud. Peamiselt sisaldab see rahvakombeid, muuhulgas naisi, rasedust, lapsi jmt käsitlevaid tekste. Usundialaselt on tähelepanuväärne, et harilike rituaalikirjelduste kõrval viidatakse matuste puhul kombele panna kaasa väikseid hauapanuseid (nõelad, noad, kammid, mündid, lastele ka mänguasjad) seoses uskumusega teispoolisusest, kus neid asju vaja läheb (Kreutzwald 1854: 68).

Samasse perioodi kuulub ka “viimase tähtsama balti krooniku” **Christian Kelchi** (1657–1710) 1695. aastal ilmunud kroonika, mis pakub põhjaliku ja põhneva tagasivaate eestlaste ja lätlaste minevikku. Summeerides paljude eelnevate kroonikute kirjutisi, leidub Kelchi kroonikas olulisi momente ka eesti muinasusundi jaoks. Nii kinnitatakse sõna Jumal üle-põhjamaalist päritolu, esitatakse kuulus tõlgendus Tharapitast kui “Thor avita” ning kirjeldatakse muistseid nõidusi ning tähtpäevi (Kelch 2004: 25–29). Vast olulisim Kelchi käsitluse puhul on, et sellega pandi alus muinasaegse ehk sakslaste-eelse usundi uurimiseks viisil, kus krooniku kaasaegse rahvapärимuse põhjal tehakse järeldusi kauge (ehkki täpsustamata) mineviku kohta.

17. saj lõpul – 18. sajandil hakkab aga usundialastes kirjeldustes levima hoopis uus ja varasemast erinevam stiil – järjest enam on nüüdsest kirjeldusi, millest võib arvata, et kirjeldatakse pigem aspekte, mida enam ei eksisteeri ja mida teatakse rahvapärимuse järgi. Üha sagedamini kirjeldatakse paganlikke ebajumalateenistusi mineviku vormis, ehkki viitega, et mõnel pool kasutatakse neid veel kroonika kirjutamise ajal. Näitena võib vaadata Christian Kelchi ülaltoodud kroonikat:

“Nii leidus ka väheste aastate eest üsna palju neid, kes salaja pidasid ja toitsid oma kodudes madusid ja ei lubanud, et keegi noile viga teeks, olles kindlalt veendunud, et sinatsed toovad nende majja erilist õnne ja edenemist. Ma ise tundsin veel säherdusi, kel olid oma kodus teatavad paigad, kuhu nad valasid ja, nagu nad ütlesid, ohverdasid maale õlut, piima ja midagi igast oma toidust, mis nad keetsid; nõnda on mulle näidatud ka mitut kinniaetud kaevu, kuhu nad vanast ajast midagi ohvrianniks heitnud, kui nad vihma ihkasid.” (Kelch 2004: 28)

Seega võiks 17. saj lõppu ja eriti 18. saj algust pidada perioodiks, mil on toimunud suurem muutus rahva mentaliteedis. Ilmselt on see seotud nii luterlike usuvoolude süvenemisega kui Põhjasõja ulatuslike hukustumistega, millega katkestati laiadaselt varasem traditsioon. Tõenäoliselt kõige enam on aga selle perioodi usundipildi muutusele kaasa aidanud pietismi ja vennastekoguduste liikumised, millega viisid kohalike endi seast pärit kuulutajad kristluse hoopis uuel moel rahva sekka ning millega kristlus süvenes niivõrd, et hakkas järjest tugevamalt varasemaid traditsioone välja tõrjuma (vt ka Laur 1995).

Nii sattusidki 18. sajandil eestlaste usundi uurimisel ja kirjeldamisel kokku kaks vastandliku traditsiooni – ühelt poolt pietistlik usuliikumine, mis varasemast märgatavalt enam keskendus kristluse levitamisele lihtrahva hulgas. Selle tulemusena hakkasid kaduma keskaegsed rahvausundilised kujutlused, mis ilmselt sisaldasid ka fenomene hilisrauaaja usundist. Teiselt poolt hakkas levima aga koos valgustusajastu traditsioonidega huvi ajaloo, rahvakultuuri ja rahvapäriruse vastu, mis soodustas ka usundilistele fenomenidele tähelepanu pööramist ja nende kirjeldamist.

2.1.2. Valgustajad

18. sajandil levis Liivimaal laiemalt valgustusajastu mõtteviis ning loodi esimesed valgustuslikud teooriad Eesti muinasaja kohta. See on periood, mil ka Eesti baltisakslaste hulka jõudsid uuest mõtteviisist tiivustatuna Euroopas levinud rahvusromantilised ideed ja algas täiesti uus ja omal moel võluv periood. Rahvusromantilised ideed üle terve Euroopa olid seadnud endale vaimseks eeskujuks antiikmaailma, mida, või ka mille vasteks oleva “kuldse ajastuga” tegelesid enamik uurijatest. Põhjamaades oli see ka aeg, mil populaarkultuuri jaoks avastati viikingid ja viikingiaeg, avaldati esimesed keskaegse Islandi kirjanduse tõlked; see oli periood, kui toimusid süsteemsed väljakaevamised ja kujunesid välja muinasteadused distsipliinina ning pandi alus paljudele, kohati tänapäevani kestnud seisukohtadele. Loomulikult oli see kõik innustav jõud rahvusromantilistele liikumistele, mis jõudsid ka Eestisse, kus seda on võimalik jälgida juba alates 18. sajandi keskelt. Antiikmaailma tähtsustamise ja kõrvaloleva Skandinaavia ja Saksa rahvusromantiliste liikumiste taustal said Eestiski alguse samad protsessid ning alustati siinsete paganlike rahvaste uurimist. Kohaliku ajaloolise teadvuse ja ajaloo huvi tõusu võiks ennekõike iseloomustada Henriku Liivimaa kroonika esmailmumine 1740. aastal ladina ja 1747. aastal saksa keeles. Esmajoones olid sellise liikumise elluviijaiks loomulikult baltisaksa uurijad, kuid nende tegevusest kasvas omakorda välja Eesti enda ärkamisaegne intelligents. Iseloomulikuks tunnuseks võib pidada, et paganlikku minevikku hakati heroiseerima, paganlikke kombeid ei nähtud enam kui põlastusväärset ebausku, vaid kui midagi õilsamat ja puhtamat. Levis rousseau'lik “õilsa metslase” kontseptsiooni kohalik teisend. Erinevalt Jean-Jacques Rousseau seisukohast, õilistada kaasaegseid lääne tsivilisatsioonist puutumatu rahvaid, omistati baltisaksa valgustuses õilsad omadused minevikus elanud rahvastele ning uuri-

jate jaoks ei olnudki vahet, kas räägitakse kaasaegsetest aborigeenidest või minevikus elanud rahvastest. Olulise kriteeriumina rõhutati aga vajadust olla puutumatu lääne tsivilisatsioonist. Igal juhul tuleb seda perioodi eristada kui esimest, mil hakatakse teadlikult uurima Eesti m u i s t s e t kultuuri ja usundit.

Ühena esimestest tuleb peatuda Põltsamaa õpetaja **August Wilhelm Hupeli** (1737–1819) koostatud *Topographische Nachrichten* (1774) juures. Eestlaste ja lätlaste muistse usundi jaoks on pühendatud seal terve alapeatükk (*ibid.*: 148–161), kus ka varasemaid autoreid tsiteerides antakse oma aja kohta põhjalikum ülevaade. Ajastule omaselt käsitletakse eesti usundit koos lätlaste usundiga, tuues paralleele ka teistelt rahvastelt, nii preislastelt ja skandinaavlastelt, aga ka keltidelt. Siiski peab Hupel eesti ja läti usundeid erinevateks ning käsitleb neid ka erinevalt. Põhjalik ülevaade antakse eestlaste ohvrikohtadest ja -kommetest. Ohvrikohtadena märgitakse ära metsad, mäed, puud ja allikad; oluline on aga nentida, et sõna *hiis* Hupel ei tunne (*ibid.*: 150). Ainus eestikeelne usundialane sõna, mis Hupeli tekstidest läbi käib, on ilmselt Kelchi vahendusel levinud sõna “jumal”, mille kohta Hupel nõustub, et tegemist on paljude Põhjala rahvaste keeltes levinud terminiga (*ibid.*: 149). Jumalaist nimetab Hupel ilma- ja sõjajumal Thori ning samuti diskuteerib jumalakujude puudumise üle. Siiski teab Hupel mainida Oleviste kiriku raamatukogus säilitatavat puust kuju (vt Oleviste puukuju teemal ka Sutrop 2004c).

Hupel toob välja ka huvitava asjaolu: kui eestlased kasutavad oma haigete ravitsemiseks kohalike nõidade ja nende kunsti abi, siis samamoodi talitab ka saksa soost maa-aadelkond. Kui üldlevinud käsitlus Eesti kesk- ja uusaegsest usundilisest pildist vastandab eestlased kui paganad ja sakslased kui kristlased, siis 18. ja 19. sajandi maa-aadelkonna poolt nõiduse kasutamine viitab, et pilt on märksa keerukam ning mingit äärmuslikku kultuurilist lõhet usklikkuse osas talupoegade ja maal elavate sakslaste vahel ei olnud (Jürjo 2004: 185; vt ka Gustavson 1969: 125). Veel 19. sajandilgi võib pidada maaelanikkonna ja maa-aadelkonna suhtumist nõidumisse üsnagi sarnaseks. Näidetena võib vaadata, kuidas 1818. aastal süüdistas üks mõisaproua talupoega mõisa karja äranõidumises (Talve 2004: 226) ning 1817. aastal laskis üks proua kohalikul nõial kinnitada oma abikaasa truudust (Jung 1879: 14).

Romantiline nägemus kristluse-eelsest Eesti- ja Liivimaast hakkas aga Hupelist peale järjest enam maad võtma. Hupeli järgi:

“... ei olnud nad [kuralased ja semgalid] nii võhiklikud ega metsikud, millisteks palgatud mungad, kes kirjutasid esimesi kroonikaid, neid meelsasti teha tahtsid. Ma kardan väga, et kui me oma maa ajalugu hoolikalt uurime, siis peaksime me veel lõpuks eelistama võidetuid tolaeagsetele võitjatele.” (tõlge Jürjo 2004: 282)

Romantilise valgustusstiili usinaimaks ja populaarseimaks elluviijaks on kindlasti ajalookirjutaja **Garlieb Helwig Merkel** (1769–1850) oma põhiteosega *Die Vorzeit Lieflands* (1798). Tema puhul on ka antiikmaailma mõjud kõige selgemini näha. Kirjeldades soomlaste jumalaid ja kangelasi, esitab ta kõigepealt nende kreeka-romaa nimevaste (*interpretatio antiqua*): Skandinaavia Herkules

Starkader, Soome Orpheus Väinämöinen jne (Merkel 1798: 227). Eestlastesoomlaste jumalana tunneb Merkel Jummalat või Ibmelet, kelle all mõistab selgelt Thori (*ibid.*: 236). Ehkki viimane mõttekäik oli tolle aja uurijatele üldine, eristab Merkelit see, et tema teab Thori sümboli ja relvana ka haamrit (*ibid.*: 239). Jumala valitsuse all oli nii õhk, metsad, loomad jmt, ning jumala heaolu taotlesid kohalikud elanikud ohvrite ja tseremooniatega (*ibid.*: 235). Siiski teab Merkel nimepidi teisigi jumalaid, näiteks jahijumalat Tapiot, kala-jumalat Ahtit jt (*ibid.*: 241).

Merkeli puhul avaldub kõige silmatorkavamalt tema püüe idealiseerida muistset aega lähtuvalt oma ajastu ideaalidest. Nii on bjarmalaste (Valge mere äärsed soome-ugrilased) üle valitsenud kuningas, soomlaste, tawastlaste (hämelaste) ja karjalaste üle vürstid ja eestlastel oli olnud lausa vabariiklik kord (*eine rein republikanische Verfassung* (*ibid.*: 230)). Kõigi soome-sugu rahvaste religiooni pidas Merkel sarnaseks ning suur osa soomlaste-eestlaste kohta käivast andmestikust oli tal pärit laplastelt, kellelt oli võimalik saada rohkem kaas-aegset suulist ja etnograafilist pärimust. Seega ei olnudki Merkeli jaoks suuremat vahet, kas tegemist on eestlaste, soomlaste või laplastega. Nagu ei olnud tema jaoks ka vahet, kas tegemist on lätlaste või preislastega. Selline lähenemine allikatele oli perioodil aga laiemalt levinud ning sarnast meetodit kasutasid nii paljud valgustuskirjanikud (näiteks Christian Kelch) kui ka hilisemad usundiuurijad (Kristfrid Ganander, Kristjan-Jaak Peterson jt).

Tüüpilise valgustuslikult romantilise mõttekäigu leiame Merkeli kirjeldusest soomlaste ja eestlaste teispoosuskujutluste kohta:

“Nad uskusiwad wiimaks ka, et inimestel suremata hinged oliwad, mis pärast surma õnnelikusse maa-alusesse hingede maale, Jabmen Aimosse², rändasiwad, kui nad maa peal õiget elu oliwad elanud. Oliwad nad aga kõlbatud elu ilmas elanud, siis läkitati nad teise maa-alusesse paika, Gerren-Aimosse, kus neid küll ei piinatud, nad aga siiski mitmesugust puudust kannatama pidiwad.

Wõrdleme kõiki neid ettekujutusi põrguga, puhastamise tulega, kaitsewaimusi pühade meestega, lihsat Jumalat selleaegsete kristlaste, nagu Cerberus, kolmekordse ainsusega, siis tuleb imeks panna, et paganatepööramist siin nagu mõneks walgustusetöökse wõis pidada.” (Merkel 1798: 235; tõlge: Tombach 1909)

Seega, Merkeli järgi eestlasi ja soomlasi mitte ei pööratud ristiusku, vaid neile selgitati asjade tõelist tähendust, mis valgustusaja uurijate jaoks oli üsna levinud seisukoht.

Eestlaste ja soomlastega seondult on Merkel maininud ka inim- ja loomohvrit (Merkel 1798: 236). Loomohvri puhul ohverdati jumalatele luud ja liha söödi ise, kuna eeldati, et jumalad teevad luudest uuesti looma valmis. Matusetest mainib Merkel muinasaja kontekstis nii laiba- kui põletusmatust, kusjuures laibamatuse puhul tõstab esile hobuse ja koera kaasamatmist (*ibid.*: 247). Sel-

² Kristfrid Gananderi järgi oli Jabmen Aimo laplaste Valhalla või Gripnis-saal (Ganander 1995: 41)

line aspekt näib viitavat arheoloogilise materjali tundmisele, ehkki ei selgu, kas selline teadmine on pärit kirjalikest või Balti arheoloogilisest materjalist. Lätlaste matusekirjeldus kattub Merkelil pea täielikult kuulsa Aestlandi kirjeldusega munk Wulfstani poolt kuningas Æthelred Suure õukonnas (Vélius 1996: 167) ning sama süžee on esitatud ka ibn Fadlani Russi viikingipealiku matusekirjelduses (Abu-Chacra 2004).

Lisaks Merkelile oli samalaadse lähenemisega uurijaid valgustusaja möödudes baltisakslaste hulgas veelgi. 1836. aastal lokaliseeris Väike-Maarja pastor **Georg Magnus Knüpfer** Henriku kroonikas kirjeldatud püha mäe, kus ordu preestervennad eestlaste pühakujusid maha raiusid, Väike-Maarja külje all oleva Ebavere mäena (Knüpfer 1836). **Franz Anton v Schiefner** (1854) esitas laiapõhjalise Koidu ja Hämariku loo analüüsi, mida vaatas laiemas euroopaliku traditsiooni kontekstis. 19. sajandi keskpaiga baltisaksa usundiuurimist võib aga vaadata kui sissejuhatust sajandi lõpul ja 20. saj algul tärkavale märksa tugevemale teaduslikumale käsitlusele.

19. saj esimesel poolel tekkis valgustuslike baltisaksa uurijate põlvkonna kõrvale värske Eesti haritlaste kiht ning valgustuslikud uurimused olid ka neile oluliseks alusmaterjaliks. Romantilise kuldajastu kontseptsioon, mida baltisaksa uurijad omistasid ebamäärastele sakslaste-eelseile paganaile, omandas järgneval perioodil märksa konkreetsemaid vorme – seda nii geograafilises kui ka ajalises mõttes. Ehkki paljud valgustajate liigromantilised seisukohad hüljati peatselt, oli neil siiski suur mõju, mis võis lahvatada ka täiesti ootamatutes kontekstides. Nii kujunes näiteks Merkeli teosest hilisema rahvusliku ärkamisaja üks olulisim ideoloogilise inspiratsiooni allikas. Oluline baltisaksa valgustusliikumise pärand hilisematele uurijatele oli ka sakslaste-eelse paganliku kultuuri väärtustamine. Lähtudes Rousseau lääne tsivilisatsioonist puutumatu rahvaste idealiseerimisest, hakkasid uurijad tähtsustama ka Eesti vallutuse-eelset perioodi, võrdsustades selle oma puhtuses ja eetilises 18.–19. saj teadaolevate loodusrahvastega. Erinevalt aga järgnevatest eesti soost äratajatest ei olnud baltisakslaste jaoks oluline mitte side esivanemate ja ajaloo, vaid “puhta ja eetilise ühiskonna” otsing iseeneses. Olulise tulemusena juurdus aga just valgustusperioodil kontseptsioon sügavast kultuurilisest lõhest enne ja pärast 13. saj ristisõda, mida kasutasid hilisemad äratajad ja rahvusideoloogid 20. saj lõpuni.

Jättes kõrvale ideoloogilise külje, publitseerisid valgustusperioodi uurijad aga olulise osa allikmaterjalidest. Nende teeneks võib pidada keskaegsete kroonikate põhjal esimeste süstemaatiliste ülevaadete tegemise, aga ka kroonikate usundialase allikaliigina käibelevõtmise üldse. Lisaks, arvestades 18. saj esimesel poolel toimunud suuri muutusi üldises usundilises pildis, olid just valgustuskirjanikud need, kel oli veel kõige vahetum kogemus laialdaselt praktiseeritud rahvausundi kommetega enne pietistlike usuliikumiste laialdast mõju. Ning erinevalt varasematest kleeerikutest ei tekitanud nende endi ideoloogiline taust negatiivset suhtumist rahvapärимuse kasutamisesse. Pigem võib näha vastupidist – liiga positiivset ja romantilist esitlusviisi.

2.1.3. Usundi uurimine ärkamisajal

Hoolimata mitmest olulisest teosest, millel on hiljem olnud Eesti usundiloos ja eriti rahvalikus ajalooteadvuses oluline roll, kahanes baltisaksa uurijate huvi kohalike muistse usundi vastu 19. sajandil. Osalt võib selle põhjust näha samal ajal tärkava kohaliku intelligentsi tegevuses, kelle jaoks oli teema ehk olulisemgi. Valgustuslikest mõjudest lähtuvalt ning paljuski J. G. Herderi keele, rahvaluule ja -uskumise seisukohti kasutades väärtustati nüüdsest usundi ja rahvakommete põhiallikana elavat ja kohalike elanike seas endiselt edasi antavat suulist rahvapärimust. Olulisima selle perioodi sündmusena ilmus sajandi algul saksakeelses tõlkes soomerootsi pastori **Kristfrid Gananderi** *Mythologia Fennica* (1995 [1798]; K. J. Petersoni tõlge saksa keelde 1822; vt lisaks Järv 2001). Sarnaselt Merkeliga kasutas ka Ganander *interpretatio antiqua*'t (lisades kreeka ja rooma mütoloogiatele ka Egiptuse, Foiniikia jt paralleelid), kuid Merkelist erinevalt peetakse just Gananderi entsüklopeedia vormis teost kõige mõjurikkamaks hilisematele eesti usundi uurijatele. Selle põhiseisukoht oli, et soomlaste mütoloogia on läbi teinud sarnased arengud nagu antiikmaailmgi. Allikaliselt baasilt on oluline, et Ganander käsitleb soomlaste mütoloogiat koos saami omaga, kuna eeldab, et need on ühise päritoluga ning seega algselt samad. Siitpeale võibki näha usundiuurimise allikates toimunud nihet: eelmise perioodi uurijad vaatlesid usundit ennekõike lähtuvalt varasematest kroonikatest. Kuna kroonikad olid kirja pandud Saksa Ordu ja selle territooriumi keskselt, käsitleti koos nii eestlasi, liivlasi kui lätlasi. Samuti pandi samasse konteksti muistsed preislased hoolimata sellest, et mitmed autorid olid teadvustanud eestlaste ja soomlaste keelesuguluse ning nende erinevuse lätlastest-preislastest (vt nt Hupel 1774: 137). 19. sajandiga levib aga pigem traditsioon uurida usundit rahvapärimuse-keskselt, mis tõstab primaarseks keelesuguluse ning siitpeale nähakse eestlasi pigem koos soomlastega ning Läti ja Preisi paralleelid kahanevad minimaalseks. Suutumisviisi muutust võimegi näha ennekõike uurijate erinevates taustades – valgustraditsiooni baltisaksa uurijad põhinesid kirjalikel materjalidel, kohalike elanike seast välja kasvanud ja osalt ka 19. saj baltisaksa uurijad aga rahvapärimusel.

Nii eesti usundi kui kogu eestlasliku mentaliteediloo seisukohast on 19. saj ärkamisaeg kindlasti tähtis ka rahvusliku mõtteviisi jaoks oluliste mälu kandjate koostamisajana (vt Gross 2002). Õpetatud Eesti Seltsi, laulupidude traditsiooni, eestikeelse ajakirjanduse ja kirjanduse ning rahvuseepika loomine panid kõik aluse eestluse ideoloogia jaoks olulistele sammastele. Samuti on see periood, mil algas süstemaatiline rahvapärimuse uurimine ja kogumine. 19. saj kogumisprotsessi on analüüsitud mitmete uurijate poolt, käesolevas tuleks aga enam rõhutada mõningaid allikakriitilisi seiku.

19. saj algupoole eestlastest haritlased, nii K. J. Peterson, F. R. Faehlmann kui ka F. R. Kreutzwald, on saanud oma meetodilised mõjutused otsimaks eestlaste ja soomlaste mütoloogia käsitlemisel paralleele antiikmaailma paganatelt Christfrid Gananderi *Mythologia Fennica*st. Seetõttu on kõiki neid tihti süüdistatud Eesti antiigi-pärase pseudomütoloogia väljamõtlemises. Vaadates

nende teoseid, vastandavad nad aga ise ennast selgesõnaliselt just sellisele suhtumisele, kus teadlikult otsitaks jumalate süsteemi ning panteoni Antiik-Kreeka mütoloogia kohaselt. Selle asemel tegelevad aga kõik selle perioodi uurijad Eesti mütoloogia uurimisega. Mütoloogia uurimine religiooni asemel, seades etaloniks klassikalise kreeka mütoloogia, oli 18. sajandil aga valdav viis, mille kasutuse soomlaste ja eestlaste juures tingiski 18.–19. saj uurimismetoodika (vt Burton & Richardson 1975: 302 jj).

Vaadates lähemalt mõnda olulist 19. saj uurijat, tuleb esimesena peatuda **Kristjan Jaak Petersonil** (1801–1822). Sarnaselt üldisemale ajastu stiilile ei erista ka Peterson omavahel eestlaste ja soomlaste folkloori ja mütoloogiat. Teoreetiline taust sellisel suhtumisel on olnud, et eestlased ja soomlased olid üks rahvas ühise mineviku ja mütoloogiaga. See oli ka piisav teoreetiline põhjendus, et soome mütoloogiast kanda fenomene üle eesti omasse, eeldades, et Eestis olid need erineva ajaloo tõttu kesk- ja uusajal kadunud. Samadel lähtekohtadel on kasutatud ka saami mütoloogiat, eeldades, et tegemist on kõige arhailisemalt säilinud eestlaste-soomlaste sugulusrahvaga. Siiski peetakse saame eraldi rahvarühmaks, mitte soomlasteks endiks. Peterson (1822) näiteks esitab saami jumalad eraldi alajaotusena, pealkirjastatuna kui *Lapi jumalused*. Lisaks Soome-Eesti rahvapärimusele kasutab Peterson paralleelide toomisel ka teisi piirkondi ning lisaks antiikmütoloogiale tuuakse mitmeid kordi võrdlusnäiteid nii Skandiinaavia mütoloogiast kui ka kelti kultuurist.

Ehkki Peterson kasutas oma *Finnische Mythologie* (1822) koostamiseks suu- resti juba mainitud Gananderi entsüklopeediat, töötas ta selle põhjalikult ümber. Märksa rohkem on sisse toodud eesti folkloori, ent põhiosas tugineb teos endiselt soome rahvapärimusele. Ühe huvitavama näitena ei tunne Peterson jumal Taara või Tharapita nime, vaid selle asemel kasutatakse nimekuju Turris/Turrisas (*ibid*: 63). Märksa keerukam on aga hiite problemaatika. Sarnaselt Gananderiga kirjutab ka Peterson hiie-nimelisest jumalast, ehkki ei seosta seda enam foneetiliselt Egiptuse Isisega, nagu Ganander, vaid hiiuga (*ibid*: 48). Hiie-nimelist ohvrikohta ei tea aga ei Ganander ega Petersoni. Sellega seonduvalt esinevad mõlemal küll Soome *hiidenkiukaat* (Ganander 1995: 32; Peterson 1822: 110), mis on aga nende järgi selgelt vaid muistsed matusekohad. Ohvritoomisest räägitakse aga eraldi *uhripaikade* peatükis, nõidumisega seonduvalt mainitakse ka paganliku aja kalmistuid (Peterson 1822: 111).

Petersoni varase surma järel hõivasid 19. saj rahvakultuuri uurimisel positsiooni kaks olulist uurijat. **Friedrich Robert Faehlmanni** (1798–1850) usundilooline tegevus oli kaunikesti kasin (vt Jansen 1998), piirdudes mõne tõlke ning üksikute müütiliste laulude publitseerimisega. Viimased, juba tugevasti Gananderist mõjutatuna, olid pigem kirjanduslikud teosed. Oma olulisimas artiklis eesti usundist kirjeldab Faehlmann (1848) eestlaste muinasjumalate perekonda, mis koosnes pea- või ainujumalast Taarast/Vanaisast/Vanast, kellest alumisel hierarhia astmel tegutsevad kangelased. Samuti esitab ta versiooni loomisloost, mille järgi lõi jumal Taara endale abilised ning kellega koos loodi kogu maailm. Faehlmanni usundiliselt olulisim järeldus oli aga see, et erinevalt soomlastest, olid muistsed eestlased tema nägemuses jõudmas monoteismini,

mille ülmat jumalat esindas looja-jumal Taara (*ibid*: 66). Kui antiikmütoloogia-maiguline loomislugu sobis valitseva meeoleu raamistusse, siis Faehlmanni monoteismiteooria sai kriitika osaliseks juba peatselt pärast ilmumist, mis ei seganud siiski tema loodud jumalapanteonil elada oma elu Carl Robert Jakobsoni kooliõpikuis, kust see ka rahva hulka kõige tugevamini kinnistus (vt lähemalt Viires 2001a: 221).

Võru arsti, keelemehe ning valgustaja **Friedrich Reinhold Kreutzwaldi** (1803–1882) usundialast tegevust on kritiseeritud palju. Seda eeskätt tema suu-rest soovist ajastu vaimust kantuna rajada eesti oma mütoloogia, mis ei jääks alla teistele kultuurrahvastele. Kajastus see ennekõike Kreutzwaldi lõpetatud suurteoses, soomlaste Kalevala eeskujul loodud kangelasmüüdi tsükli Kalevi-poeg (vt lähemalt Annist 2005). Siiski tegeles ka Kreutzwald sarnaselt Faehlmannile usundiga suhteliselt vähe. Mõlema jaoks oli pigem oluline Eesti heroiline minevik ja selle kangelased, mis ajastut laiemalt vaadates oli ka igati loomulik. Küll aga tekkis sellisest laiemast taustast kantult mitmeid probleeme, kuna paljud publikatsioonid, näiteks koos rahvaluule uurija, tõlkija ja publitseerija **Alexander Heinrich Neusiga** ilmunud *Mythische und magische Lieder der Ehsten* (1975 [1854]) peetakse kasutuskõlbmatuks, kuna originaallaule on liiga palju ümber tehtud ning kunstlikult arhaiseeritud. Tegemist on aga põhilise teo-sega, kus avalduvad Kreutzwaldi enda seisukohad eesti (muinas)usundi kohta. Artikkel keskendub suuresti 19. sajandile omasele loomismüüdi käsitlusele, mille järgi looja-jumal Vanaisa tegi päikesele ja kuule kodud, kodus kangas-puudel valmis taeva jne. Pärast maa ja taeva valmissaamist/kudumist külvab Vanaisa vette kalu ja metsa puid kasvama jne. Lisaks tegelesid Kreutzwald ja Neus selles teoses ka Eesti mütoloogiliste olendite etümoloogiaga. Näiteks Wanemuine on lahti seletatud *Vanem muistest*, ehk *vanimatest vanim* (*Der Altübrige*).

Kõige olulisemaks protsessiks 19. saj, aga ka hilisema usundiuurimise aja-loos võib pidada **Jakob Hurda** (1839–1907) alustatud rahvaluule kogumisakt-siooni, mida on enamasti peetud ka eesti rahvausundi teadusliku uurimise alguseks. Ehkki Hurt asus rahvaluulet koguma juba 1860. aastail, ilmus alles 1888. aastal *Paar palvid Eesti ärksamaile poegadele ja tütardele*, milles kutsuti üles saatma kogutud rahvaluulet. See oli protsess, mis pani aluse eesti usundi olulisimale allikakogule ning mis mõjutas kogu edasist usundi uurimist täna-päevani välja (vt lisaks Laar *et al.* 1989). Tänu ärkamisajale ning juba 18. saj valgustajate poolt propageeritud rahvapärimuse populaarsusele võttis rahvaluule kogumisest osa arvukalt kohalikke kooliõpetajaid ja õpilasi, aga ka teisi haritud inimesi. Ärkamisaegne tegevus, ennekõike rahvapärimuse massiline kogumine ning taastootmine on ka üks iseloomulikumaid nähtusi, mis iseloomustab ja samas ka eristab Eesti rahvuslikku ärkamisaega Euroopa kontekstis (vt lähemalt Laar 2006).

Hurda rahvaluulekogumise protsessi on analüüsinud mitu uurijat (näiteks Laar *et al.* 1989; Tedre 1989; Kalkun 2006) ning siinkohal seda lähemalt ei kä-sitleta. Küll aga tuleb mainida mõningaid allikateemalisi probleeme. Paljudes kaaskirjades, mis Hurdale ja ka Eisenile saadeti, on korrespondendid kurtnud, et

rahvas ei tea enam lugusid ega taha neid rääkida. Hurda põhimõtte järgi tuli rahvaluule tagasi rahva sekka saata ning nii trükiti neid vihikutena uuesti. Mitmel juhul aga ongi needsamad, kord juba trükitis ilmunud lood, Hurdale tagasi saadetud kui autentne rahvapärinus. Seega hakkas Hurt, ning samaaegselt pärimuse kogumisega algust teinud Matthias Johann Eisen, endale teadvustamata uuesti rahvaluulet tootma. Allika-alased põhiprobleemid keerlevadki korrespondentide ja nende usaldusvääruse ümber. On rida näiteid, kus võib arvata, et korrespondent on saatnud tekste, mis on kas juba trükitis ilmunud või on mingi paiga kohta taasloodud. Samuti avaldasid rahvapärinuse kogumisele suurt mõju kooliõpikutes ja kalendrites ilmunud pärimustekstide näited, mis haarati samuti elavasse folkloori. Nii tekkis suletud ring, mille protsesse on oluline teadvustada, interpreteerides nii vanemat kui ka uuemat kogutud rahvapärinust.

19. ja 20. saj vahetusel tegutses lisaks Hurdale veel mitmeid teisigi olulisi uurijaid, kelle kogutud rahvapärinuse moodustas usundi uurimiseks olulise allikakogu. Näitena võib vaadata **Jaan Jungi** (1835–1900), kes on küll enam tuntud oma arheoloogiliste muististe ülestähendamisaktiooni tõttu, kuid selle kõrval kirjutas ta üles ka usundiga seonduvat pärimust ning kirjeldas usundiga seonduvaid muistiseid, peamiselt hiisi ja ohvritoomise paiku (vt lisaks ka Viires 2001b). Lisaks kuulsale allikakogumikule *Muinasaja teadus eestlaste maalt I–III* (Jung 1898, 1899, 1910) ilmus Jungilt ka kogumik *Kodumaalt*, mille 6. osa kannab alapealkirja *Eesti rahva wanast usust, kombest ja juttudest* (1879). Raamat algab tõdemusega, et ebausku, mis on Jungi selle kirjutise teemaks, on jäänud “suuremalt jaolt nalja ja pilkamise asjaks” (*ibid*: 5). Ebausku on lahti mõtestatud kui “kõik see ei ole muud, kui inimese sugu kõige warema aja waimu ja hariduse kaswamise ülejäänused ja riismed” (*ibid*: 6) ning Jung mõistabki ebausku kui rahvalikke loodusteaduslikke seletusi. Seda iseloomustab eriti hästi Jungi enda lause ebausku tekkest:

“...kus weel sedagi loodud asjade, ega nende wägede tundmist ega täädust ei olnud, ei tähtede tundmist, ei rehkenduse kunsti, ei füisikat, ega keemikat, ei inimeste ega sündinud asjade tundmist, ei wahet luuletuse ega kindla tääduse wahel ega ka kedagi kindlat Jumala tundmist, waid kus inimene oma loomu ja waimu poolest alles hoopis lapse põlwes maailmas oli.” (*ibid*.)

Sarnaselt teiste selle perioodi autoritega on Jungi põhiallikas rahvapärinuse ning ta paneb suurt rõhku tähtpäevadele jt rahvakommetele. Kogumikus leidub mitmeid kirjeldusi hiitest, ohvriaedadest ja matmiskommest (kus panusteks mainitakse seepi, kammid, raha, münte jm, mida surnud saaksid teises ilmas kasutada (Jung 1879: 112)).

Mõnikümme aastat hiljem, kogudes materjali ja kirjutades *Muinasaja teadust* on Jungi suhtumine usundis silmatorkavalt muutunud. Enam ei kasutata terminit “ebausku”, samuti on nüüd olulisel kohal usundiliste muististe ja kommete tutvustamine, mitte ebausku vastu võitlemine nagu varem. Allikaline baas on Jungil jäänud aga suuresti samaks – esimesel kohal on kaasaegsete pärimus, samas kasutatakse ta ohtralt kirikute kroonikaid jm varasemaid kirjalikke materjale, et pakkuda võimalikult täielikke muististe kirjeldusi.

2.1.4. Muinasusund ärkamisaegses rahvuslikus käsitluses

Ärkamisaegses usundikäsitluses on küll problemaatiline, siiski aga vajalik eristada “teaduslikumat” ja “rahvalikumat/rahvuslikumat” käsitlust, mille põhiliseks kriteeriumiks on eesmärk, miks autor usundist kirjutab. Kui 19. saj jooksul võib autorite kirjutamise eesmärgiks pidada ennekõike uurimist, siis alates sajandi lõpust võib näha uut tendentsi – usundit ja selle uurimist kasutatakse vahendina eestlaste rahvusteadvuse tõstmiseks ning uue, eestlasliku ideoloogia kujundamiseks.³ Sellega muutub aga kirjutiste tonaalsus, samuti allikatesse suhtumine jms. Protsessi algust võib näha küll juba 19. saj teisel poolel, laiemalt ilmus ideoloogilisi usundi-uurimusi aga alates sajandivahetusest. Lisaks eestluse kui rahvusteadvuse tõstmisele on populaarsed käsitlused ka olulised allikamõjutajad. Juba 19. saj algusest (vt Saareste 2006: 218) ilmusid nädalalehtedes ja kalendrites maakeelsed jutukesed eesti rahvausust. Kuna need olid populaarsed lugemised, siis hakkasid sellised tekstid mõjutama inimeste arusaama muistsest usust ning jõudsid nii ka kohalikku folkloori, nagu nägime Hurda kogumistöö näitel.

Ühe näitena muinasusundi kasutamisest ja kokkusobitamisest kehtivate ideoloogiatega pakub arsti ja poliitiku, hiljem taarausuliste liikumise algataja ja ühe juhi, **Juhan Luiga** (1873–1927) 1908. aastal ilmunud artikkel *Eesti muinasusk*:

“Ristiusk leidis meie maale tulemisel loomulikku vastupanemist, sest sellel kujul, nagu teda 12. ja 13. aastasajal katoliku kirikust ilmaturule viidi, võis ta, pidi ta soome tarkadele arusaadavalt vastumeelt olema, nii nagu igale tervete instinktidega inimesele.

Muinasusk oli kahtlemata mitmes tükis kõrgem ja ilusam, ka praeguse ilma-vaate kohalt vaadeldes, kui tolleaegse kiriku usk. Alles siis aimult, kui ristiusk Põhja vaimu kohaselt muudeti, nagu näituseks protestantismis, võis ta loomulikku vastuvõtmist, laialilagunemist soome rahvaste seas loota. Aga kõigest hoolimata võitis ristiusk alles siis eestlaste südamet, kui nende süda täiesti murtud ja keha kammitsas oli, s.o. 17. ja 18. aastasaja keskel.” (Luiga 1995 [1908]: 199)

Eelnevas lõigus avaldus üsna ilmekalt ärkamisaajal levinud tendents, mille järgi muinasusund oli midagi harmoonilist ning head, mille hävitas vägivaldaga katoliiklik kirik, millest kasvas aga välja aktsepteeritav, tolleaegse retoorika järgi “põhjamaiselt karge” luterlus. Sellega leidsid tolle aja uurijad kompromissi, kuna nad ei saanud salata religiooni, milles nad ise kasvanud olid, küll aga pidid ideoloogilistest ülesannetest lähtuvalt esile tõstma ka muistsete ja vabade eestlaste usundit. Vahepeale jäävale ning suhteliselt kaugele ja võõrale katoliiklusele võis aga omistada kõiki tunnuseid, et täita “priiuse hävitaja” rolli. 13. saj

³ Marginaalsemalt on sellised käsitlused esile kerkinud ka hiljem, vt näiteks Karo 2007: 31 jj ning taaralaste ajakirja *Hiis* 1990. aastate ja hilisemad, eriti Addold Mossini kirjutised.

katoliikluse või ka üldisemalt “saksa kiriku” kritiseerimine rahvuslikult pinnalt oli omane paljudele 20. saj algupoole uurijatele. Harri Moora on ühes oma varasemas artiklis väitnud:

“Tolleaegne kirik ei pidanud tarviliseks rahvast õpetada, et teda kristliku usundi mõistmisele üles aidata, vaid arvas rahva õndsakstegemiseks küllaldaseks välist ristimist. Seetõttu sai rahvas tolleaegseis oludes uue usundi sisust täiesti perversi ettekujutuse või ei saanud parimal juhusel mingit käsitust ja see jäi talle kaugeks ja võõraks nagu kristlik kirik oma rahva elu ja hinge mittetundvate, tihti ka keelt mitteoskavate hingekarjastega selleks meil on osalt jäänud läbi aastasadade veel kunni viimase ajanigi.” (Moora 1924: 90)

Rahvalikumus käsitluses leidis muinasusundi selline idealiseerimine väljundi mitmel alal, paisudes vast kõige efektsemaks taaralaste liikumisega (vt Arjakas 1987; Deemant 1988). Uurijate kaasaegse kristluse pidamine ülimalt religioosiks ilmneb ka varasemate autorite, nagu Kreutzwaldi ja Jungi töödelt. 19. ja 20. saj äratajatele oli mõnikord iseloomulik ka ametliku kristluse eitamine, pidades seda “tõelise” ristiusu õpetuse moonutuseks (Holberg 1933: 37 jj). Voltaire’lik kirikuinstitutsiooni eitamine ning selle asemele puhta Jumala-usu propageerimine oli valgustusmentaliteedist kantuna levinud paljude 19. ja 20. saj rahvaäratajate ja uurijate hulgas (Sutrop 2003). Eesti kontekstis oli oma osa kindlasti ka sellel, et hoolimata mitmest eesti soost pastorist, oli kirik ikkagi võõrvõimu sümbol, mis ärkamisaja vaimses kontekstis kindlasti võimendus ja vastandus rahvausundi uurijate jaoks.

Eesti muinasusund jättis loomulikult sügava jälje ka tolleaegsete poliitikute kõnedesse ning ilukirjanduslikes teostesse. Ning seda mitte ainult ideoloogilise tööriistana, vaid ka uurimisobjektina. Näitena võib vaadata poliitiku ja ärkamisaja ühe liidri **Villem Reimani** (1861–1917) kõnet *Eesti muinasusk* (1901), kus avaldub Faehlmanni poolt alustatud Eesti muinaspanteon väljakujunenult. Eesti muinasusundit kujutatakse selles pikas kirjelduses romantilise jumalatepere-konnana, mille peaks on Uku ehk Taara, kelle lisanimedeks on kasutatud piksejumalatele iseloomulikke nimekujusid. Suur rõhk on kirjelduses pandud haldjatele, kelle all mõistetakse mitte ainult paigahaldjaid, vaid ka hingi. Nii on klassikalises ird- ja siirdhinge kontseptsioonis kasutatud haldjate termineid. Reiman on oletanud ka, et teispoolsuse varasema kihistuse järgi on surnu elanud edasi hauas, alles hilisemas kihistuses kujunes eraldi Manala või Tuonela, mis oli kurb ja nukker koht (Reiman 1901: 19–20).

Klassikaliselt romantilise lähenemise eesti muinasusundile pakub ka teos *Eesti usk* (1908), mille autor **Aleksander Treumann** (?–1924) on varjunud pseudonüümi A. Heraklides taha. Oma äärmuslikkuseni minevates väidetes on teos küll erandlik, see-eest aga näitab piltlikumalt, mida peeti oluliseks. Kas lastele või vähemalt laiale lugejaskonnale mõeldud populaarses vormis teoses kirjeldatakse muistse eesti usu headust ja õiglust, mida kontrollib taevases kuningasaalis troonil istuv peajumal Taara. Taevases perekonnas oli teisigi liikmeid, kes kokku moodustasid Eesti panteoni. Jumalatele sekundeerisid maises keskkonnas elavad haldjad. Sarnaselt Villem Reimaniga rõhutatakse ka siin, et

jumalad ja haldjad käituvad inimestega nii, nagu nendega on käitunud. Lisaks toonitatakse dualismi puudumist eesti muinasusundis, millega vastandatakse see kristlusele. Teine kristlusele vastanduv fenomen, mida samuti mitmes kontekstis sel perioodil esitatakse, on teispoosuse kurblikkus ja nukrus, mitte taeva ja põrgu-laadsed vastanduvad maailmad. Hoolimata dualistliku usundi selgesõnalisest eitamisest, ei ole autor siiski sellest tegelikult mööda pääsenud ning kasutades peaaegu Piibli sõnastust väidetakse, et maailmas peab olema ka vana õelus, keda on nimetatud Hiiuks, Vanatühjaks, Paharetiks, Pahalaineniks, kes elavat metsas. Üsna selgelt väljendub siin nii autori kui ka ilmselt suure osa lugejaskonna sügavalt kristlik taust, mis kujutaski maailma ette vastanduvate poolustena. Iseloomulikuks näiteks, kus paistavad välja nii muinasusundi moraalne ülistamine kui ka autorile loomuomane kristlus, on seisukoht:

“Ei olnud siis veel võerad neid orjaikkasse köitma ega nende puhtaid elukombeid rikkuma jõudnud tulla. Valetamine, pettus, vargus, kiimalus ja muud kurjusid olivad meie esivanematele võerad. Jumala kümme käsku oli neile südame sisse kasvanud. Mehe nime ja sõna peeti au sees. Iialgi ei tulnud nende pidudel vargusi ega muid kuritegusid ette.” (Heraklides 1908: 18)

Väga värvikalt on teoses kujutatud ka hiisi. Need on autori järgi olnud põlised tammesalud, mis on pühendatud Taarale ning need asusid algselt iga Eesti küla ja linna juures (Heraklides 1908: 15). Kuulsaim neist hiitest asus Emajõe kaldal, Tartu kohal, ning andis Tartule ka tema nime ning seal eestlased *“ei teeninud oma jumalat mitte jõllissilmadega ega norguspeaga, nagu mõned nüüdsed “vagad” seda teevad”* (ibid.: 16).

Eesti usundi kasutamine 19. saj lõpul ning 20. saj algul ideoloogilise tööriistana on aga siiski eraldi teema ning siinkohal sellesse põhjalikumalt ei süveneta. On ju sellise lähenemise eesmärk uurimisest erinev – oluline on hoopis koostada populaarses vormis idealiseeritud käsitlus, mille abil kujundada rahva eneseteadvust ning rahvusideoloogiat. Siiski oli sellisel stiilil ka oma oluline mõju muinasusundi uurimisele. Sarnaselt juba mainitud kalendri- ja kooliõpikute tekstidega ning Hurda taastoodetud rahvapärимusega olid ka sellised ideoloogilised usundikäsitlused populaarsed ning mõjutasid oluliselt populaarset arusaama. Niisugune arusaam peegeldus aga edaspidi folkloorikogudes ning samalaadseid rahvusromantilise käsitluse näiteid rahvapärимuses leidub arvukalt.

2.1.5. Baltisaksa uurijate teadustegevus

19. saj lõpp ning 20. saj algus pakkus ka rea baltisaksa uurimusi eesti muinasusundist. Võrreldes eelmise sajandivahetuse töödega, oli neis nüüd märgatav avaram teaduslik mõõde ning varasem romantiline lähenemine oli asendunud märksa pragmaatilisemaga, mis võis kalduda ka teise äärmusesse. Varasemate “õilsa metslase”-laadsete lähenemiste vastandina võib vaadata näiteks 19. saj lõpul levinud germaanlaste (gootide) kui kultuuritoojate teooriat, mis muinasaja

kontekstis on avaldunud eriti selgesti rooma rauaaja tarandkalmete näitel (vt Tvauri 2003).

Siiski oli enamik uurimustest nii ilmselgetest ideoloogilistest mõjudest puutumata ning sel perioodil ilmus ridamisi töid, mis kasutasid heal tasemel tolleaegset võrdlevat ajaloolis-kultuurilist lähenemisviisi. Näitena võib vaadata **Leopold v Schroederi** (1851–1920) artiklit (1906), kus tõmmati paralleele Eesti näki, krati ja tondiga, näidates nende kõigi germaani päritolu. Ka Soome Sampole näeb ta paralleeli ja algust Skandinaavia kuninga Fróði loos, kelle teenijatüdrukud Fenja ja Menja maagilist käsikivi jahvatasid (*ibid.*: 42). Samuti seostab Schroeder Põhjala nõia Louhi esmalt keelekõlaliselt ja ka tegevuste järgi Skandinaavia *trixter*-jumala Lokiga (*ibid.*: 56). Kogu teos on väga tugevasti kantud sel ajal juhtpositsioonis olevast *Altgermanische-studium*'ist ning suur rõhk on pööratud vanaskandinaavia materjalide esitamisele, millega seotatakse ka eesti-soome mütoloogilisi olendeid. See on ka üks põhilisi erinevusi, mis eristab valgustusmentaliteedist kantud varasemaid baltisaksa uurijaid – kui varasemate puhul esinesid paralleelid Skandinaaviaga harvem, siis alates 19. saj lõpust, kui Skandinaavia saagadest ning Eddadest on kujunenud üks Põhja-Euroopa usundiloo olulisimaid allikaid, on need muutunud tähtsaks paralleelide suundadeks ka Eesti puhul. Iseloomulik Schroederi puhul on ka see, et leides germaani mütoloogiale vasted eesti-soome omast, arvab ta, et need meenutavad “*die ganz naiven Sagen primitiven Völker*” (*ibid.*: 71). Schroeder võrdleb Kalevipoega Thoriga, ning näeb nende müütide motiividel omavahelist seost. Eriti tugevat seost näeb ta Kalevipoja ja Thori võitlusel hiiglaste ja sortsidega. Siiski ei seosta Schroeder kõiki Kalevipoja elemente otse Skandinaavia Thoriga vaid juhib tähelepanu mitmele olulisele erinevusele, nagu näiteks äikesejumala funktsiooni ja vasara kui sümboli puudumisele (*ibid.*: 85). Küll aga leiab ta Skandinaavia äikesejumala elementide asemel uue fenomeni – kuulsa jumala Taara. Viimase puhul ei usu Schroeder aga mitte Skandinaavia laenu, vaid soome-ugri substraadile lisandunud Skandinaavia mõjutusi (*ibid.*: 90). Kokkuvõttes esindab Schroederi käsitlus üht esimest kaasaegsel tasemel kirja pandud usundi- ja mütoloogiateemalist analüüsi.

Enamik selle perioodi baltisaksa uurijaid ei tegelenud aga otseselt usundi uurimisega. Seda olulisem oli nende tegvus allikate publitseerijana, kus Friedrich Georg von Bunge, Oskar Stavenhageni jt publikatsioonid on siiani oluliseks usundiloo allikaks, mille infovõimalusi pole seninigi veel ära kasutatud. Lisaks sellistele laiematele allikapublikatsioonidele ilmus arvukalt otse usundi-teemalisi publikatsioone. Näidetena võib vaadata F. Amelungi (1877) ülevaadet Antoniuse ja Max Buchi (1897) uurimust Tõnni-kultusest, W. Anderssoni ja H. Laakmanni publikatsiooni Metsiku-kultusest (1934) jt. Märkimisväärne on ka J. B. Holzmeyeri Saaremaa paganliku usu ülevaade (1873). Siiski jäid baltisaksa uurijate tööd vaid üksikuteks näideteks ning 19. saj lõpust on eesti usundi uurimisel domineerivana töötanud kohalikud, eesti soost uurijad.

2.1.6. Eesti Vabariigi periood (1918–1940)

Lisaks ulatuslikule ning äärmiselt väärtuslikule rahvaluule kogule avaldasid 19. saj liikumised märkimisväärset mõju Eesti usundiloo kahe suurkuju tegevusele, keda veel 1987. aastal välja antud Eesti Nõukogude Entsüklopeedias mainitakse kui Eesti rahvausundi kaht põhiautorit: M. J. Eisen ja O. Loorits.

Matthias Johann Eisen (1857–1934) alustas rahvaluule kogumist juba 1880. aastatel. Tema tegevuse esimene pool keskendus pärimuse kogumisele ning publitseerimisele. Nn Tartu perioodil, aastatel 1919–1934, tegeles Eisen oma materjaliga järjepidevalt ning 1919. aastal ilmunud *Eesti mütoloogiat* (1995) peetakse esimeseks süsteemseks ülevaateks eesti mütoloogiast üldse. Eestis on Eisenit kritiseeritud palju, ennekõike seetõttu, et ta oli iseõppija ning sellest tulenevalt pealiskaudsete teadmistega. Samas ei pea nii lihtsustatud käsitlus ka täielikult paika. Eiseni õpetajaks oli selle aja Soome olulisim rahvaluuleteadlane ja Helsingi Ülikooli soome ja võrdleva rahvaluule professor, geograafilis-ajaloolise meetodi väljatöötaja Kaarle Krohn. Eisen suhtles temaga väga tihedalt ja Krohn andis nõuandeid, mida Eisen oma materjali puhul ka kasutas. Siiski oli Eiseni keelekasutus nõrk. Ta kirjutas tihtipeale tekste oma äranägemise järgi ümber, mis trükiste kaudu hakkas taas mõjutama kogu rahvaluulekogumist viisil, nagu oleme juba eelnevalt kokku puutunud. Eiseni rahvajutukäsitlus oli üles ehitatud stereotüpselt: tsitaadi või refereeringuna antakse edasi materjal, esitatakse paralleelid teistega, tutvustatakse varasemaid arvamusi ja lõpuks esitab Eisen omaenda seisukoha. Eisenile on ette heidetud ka pseudofolkloori kaasamist rahvapärismuse. Ehkki ta peab mitmeid (pseudo)mütoloogilisi tegelasi ka ise kirjanduslikeks väljamõeldisteks (näiteks Vanemuine, Ilmarine, Linda, Koit ja Hämarik jt), ei ole ta seda alati otse välja öelnud. Ilmselt on põhjus osalt ka ajalises kontekstis, kus Kreutzwaldi ja Faehlmanni looming oli mitte ainult hästi tuntud, vaid ka väga hinnatud (eriti tavalugeja hulgas). Seda eriti Eesti Vabariigi algusaastail, kui vajadus uue riigi rahvusliku ideoloogia järgi oli suur ning seetõttu ei saanudki Eisen otseselt ühiskondlikule nõudele vastanduda.

Eiseni põhiprobleemiks võibki pidada tema referatiivsust, kus paljud rahvajutud tõstetakse kokku üheks, ühtlustatud tekstiks. Sellega koostati küll kena ja ilus jutt või jutud, kuid need on rõhutatult süsteemsed ega ole enam allikapublikatsioonina arvestatavad. Eiseni järeldused olid teaduse toonast seisu arvestades ajakohased, ehkki põhitulemuseks peab pidama üldse esimese süsteemse käsitluse väljaandmist. Teooria kallal Eisen kui iseõppija eriti vaeva ei näinud, millele viitavad ka lühikesed sellekohased peatükid, näiteks pealkirja “Uurijate targutused” all. Sisesejuhatuses antud teoreetilised punktid väärivad siiski tähelepanu. Eisen ei propageeri mitte niivõrd Eesti oma ja algupärast mütoloogiat, vaid peab tõenäoliseks ka eri perioodi laene. Samuti peab ta tõenäoliseks mingi nähtuse sõltumatut esilekerkimist erinevates piirkondades (nt Thor-Taara-Torum). Seega kasutas Eisen oma aja kohta uudset teoreetilist lähenemist.

Eiseni roll eesti usundi uurimisel on jagatud neljaks oluliseks punktiks (Tedre 1996): 1) ta hakkas tutvustama mütoloogiat nn “madalast mütoloogiast” alates (st haldjad, vaimud jne, mitte enam “Eesti Olümpost” nagu varem),

2) vahendades Soome teadustulemusi, tõi Eisen Eesti uurimustesse hulgaliselt uut ja kaasaegsemat hõngu, 3) vaatles nähtusi komplekselt, esitades olendi nime-tuse koos kujutelmaga sellest, mida temalt oodati või kardeti, kuidas teda mee-litada või tõrjuda, ning juurutas sellega funktsionalistlikku käsitlust Eestis, 4) juurutas selle kõige esimese teadusliku süsteemi Eesti mütoloogia uurimisel.

Teiseks ja ilmselt mõjurikkaimaks eesti usundi uurijaks kuni tänapäevani võib pidada **Oskar Looritsat** (1900–1961). Looritsa uurimisteemad, -teooriad ja probleemid on suhteliselt sarnased teistegi 20. saj esimese poole uurijatega üle Euroopa, kus olulisteks teemadeks usundis kerkisid vägi, hing ja hingeku-jutlused. Sarnaselt Eiseniga tegeles ka Loorits palju “madalamate” mütoloogi-liste tegelastega, seevastu jumalad ja teised “kõrgemad” mütoloogilised olendid taandusid tagaplaanile. Samuti, nagu Eiseni puhul oli ka Looritsa oluliseks ees-märgiks publitseerida allikmaterjali, mille parimaks näiteks võib pidada kogu-mikku *Mulgimaa ohvrikohad* (1935). Loorits publitseeris aga märksa paremal tasemel kui Eisen, kuna esitas algupäraseid pärimustekste, mitte nende refereeringuid. Samuti oli Looritsa teoreetiline taust märksa põhjalikum ja süsteemsem ning arutluste osa iga fenomeni juures oluliselt akadeemilisem.

Looritsa uurimused võib jagada laias laastus kaheks: varane Loorits, s.o kuni 1944. aastani, ja hiline Loorits, eksiilis. Varasel perioodil tegeles Loorits eesti usundiga suhteliselt vähem, kuna tema põhiteemaks sel ajal oli liivlaste kultuuri uurimine. Eesti usundi osas annab tooni Looritsa küllaltki subjektiivne lähene-mine ning tema kirjutised olid täis sügavalt ideoloogilisi seisukohti. Näiteks reaktsioonina 1920.–1930. aastail levinud euroopaliku kultuuritraditsiooni iha-lemisele, rõhutas Loorits just eestlaste idapoolset päritolu ning ka müütide ja folkloori seotust pigem orientaalsete motiividega (1934). Selle perioodi võtab kõige kompaktsemalt kokku *Eesti rahvausundi maailmavaade* (1932 [1990]). Kogu usundi käsitlus baseerus samasugustel allikatel ja teoreetilisel põhjal nagu Eisenil. Ka Loorits ei näinud usundis olulisemaid arenguprotsesse ja leidis, et tema kaasajaks säilinud rahvapärimus oli kõige adekvaatsem allikaliik muistse usundi uurimiseks. Sarnaselt Eiseni ja kõikide eelkäijategagi uuris Loorits eesti r a h v a u s u n d i t, mõeldes selle all usundit alates kiviajast kuni tema kaasajani välja, olulise kriteeriumina rõhutati vaid, et see ei saanud olla kristlus või krist-likud mõjutused rahvausundis. Lisaks rahvapärimusele tõi Loorits sisse aga va-rasemast hoopis uuel tasemel filoloogilise analüüsi. Oma aja ühe tunnusena kasutas Loorits palju Saksa arheoloogi ja filoloogi Gustav Kossinna sulest pärit rahvuspsühholoogia teooriat (vt Trigger 2006: 236 jj). Looritsa teostes väljen-dus see kõige selgemalt teorias soome-ugrilastest kui passiivsetest ja alalhoid-likest loodusrahvastest. Nagu ka Loorits ise on öelnud:

“Ürgdemokraatlik samaväärsus ja üheõiguslus, see on eesti usundilise ja ühis-kondliku mentaliteedi kandvaim idee. Ainult vormumatu, ebamääraselt laialival-guv ja kildudena katkendlik on meie mõttelend: ei ole surnuil ega haldjail oma väljakujunenud riigivormi ega kindlakäelist valitsejat – pole olnud seda ka nende loojail, muinaseestlasil endil. Nagu puudub meie hingedel ja vaimudel ag-ressiivne maailma vallutamise kirg – niisama ka nende elavail prototüüpidel.”
(Loorits 1990: 78)

Looritsa teine, hiline periood, algas tema eksiidiga Rootsis. Ilmselt seal puutus ta kokku hoopis uue teoreetilise taustaga ning selle pinnalt kasvas välja tema peateos *Grundzüge des estnischen Volksglauben* (1949, 1951, 1957, 1960; vt ka kriitikat Moora & Annist 2002 [1965]). Loorits ei pea ennast “teoretiseerivaks kabinetiteadlaseks” (1957: 426), ehkki pühendab palju ruumi ka metodoloogiaküsimustele. Loorits tunnistab, et kasutab arheoloogilisi allikaid suhteliselt vähe. Selle põhjuseks toob ta asjaolu, et viimased räägivad religioonist vähe ning eriti vähe kiviajast, mis on Looritsale oluline (*ibid*: 427). Arvestades oma aja arheoloogia situatsiooni, oli see tõesti nii, kuna usund ei olnud arheoloogidele esmatähtis uurimisprobleem. Hoopis olulisemaks peab Loorits etnograafia andmeid, kasutades sellele ajale omaseid uurimisprintsippe, mis kaudselt olid mõjustatud John Lubbockist. Selle järgi saab tänapäevaste primitiivsemate rahvaste materiaalselt kultuuri kasutada mineviku kultuuride uurimisel (vt Lubbock 1978 [1870]). Meetod sobis Looritsale veel eriti, kuna laialt oli levinud eestlaste-soomlaste ning Venemaa soome-ugrilaste keelesuguluse teooria, millega 1920.–1930. aastail palju tegeleti. See võimaldaski kasutada ohtrasti soome-ugri etnograafia andmeid. Siit lähtuvalt on Loorits oluliseks pidanud oma allikmaterjali hulgas ka lingvistikat, ehkki olulisimaks allikaliigiks on endiselt jäänud rahvapärimus (Loorits 1957: 436). Pärimuse puhul on Loorits rõhutanud ka rahvusvaheliste folkloorimotiivide uurimise vajalikust, kuna “*kõik motiivid koos moodustavad iga rahva jaoks süsteemi*” (*ibid*: 438).

Nagu öeldud, kasutas Loorits pärimuse kõrval kõrgel tasemel ka lingvistikat ning etümoloogiate järgi sõnu (ja nende kaudu tähendusi) dateerides tegi ta järeldusi varasemate perioodide kohta. Ka rahvuspsühholoogilise meetodi puhul kasutas Loorits lingvistilisi allikaid eelkõige, näidates mõistete puhul lisaks sõnatüvele ka tähenduslikku sarnasust erinevate soome-ugri keelkonda kuuluvate rahvaste vahel. See lubas Looritsal teha edasi järeldusi nende rahvaste sarnasest maailmavaatest ja mõtteviisist. Selle kõige tulemusena on kujunenud ja hiljem kinnistunud mõttelaad eestlastest kui metsarahvast, passiivsetest ja põhjamaiselt külmadest inimestest.

Ennekõike on Looritsa töö väärtuslik allikate publikatsioon. Soome-ugrilaste usundis nägi Loorits kolme põhilist fenomeni: 1) surmauskumused (selle fenomeni alguse dateeris ta Uurali keeleperioodi, mis Looritsa dateeringute järgi kestis kuni 3000 eKr vt Loorits 1949: 418), 2) loodususk, kus oluline roll oli loodusvaimudel, ning 3) väeuskumused. Surma- ja surnukartusega seonduvate uskumuste uurimine oli 20. saj esimesel poolel Euroopa religiooniuurimustes laialt levinud teema. Oluliseks peab Loorits ka staatilist maailmapilti, mis alles “aariaslik-kristliku” maailmavaate tulemusena on taandunud (*ibid*: 416). Staatilisuse kõrval rõhutab Loorits (1957: 460) ka passiivsust, mistõttu soome-ugrilased ei ole aktiivselt osa võtnud ei sõdadest ega rüüsterkedest. Üleüldse on passiivsuse ja patsifismi rõhutamine Looritsale südamelähedane. Loorits toonitab ka arheomütoloogilises stiilis looduse rolli müütide kujunemisel. Näiteks on igavese talve müüt Looritsa järgi mõjutusi saanud pronksiaja lõpul toimunud kliima külmenemisest (*ibid*: 462). Samuti on Looritsa puhul oluliseks uurimis-

teemaks olnud hingeuskumused, mis jällegi tulenevad 20. saj esimese poole uurijate üldisest huvisfäärist.

Loorits (1957: 224 jj) toob vaatamata staatilise maailmapildi rõhutamisele siiski sisse ka muutused usundi erinevatel perioodidel, mille jagab Uurali kultuurirühma väljaselginemiseks (valdavalt kiviaeg), pronksi- ja vanemaks rauaajaks, viikingiajaks (mille sees käsitleb ka keskmist rauaaega) ning ülemineku-perioodiks kristlusele. Viimase perioodina käsitleb ta 700 aasta pikkust orjaaega ehk kesk- ja uusaega. Kõikide perioodide juures analüüsib ta ka naaberpiirkondade/rahvaste mõjusid, kasutades siiski peallikana keelt ja keeleteeringuid. Vähemal määral leiab kasutamist arheoloogiline materjal ning arheoloogilised uurimused, ehkki ka mitte oma aja kõiki allikaid kasutades. Nii rõhutab Loorits baltisaksa uurijate eeskujul germaani kolonisatsiooni vanemal rauaajal,⁴ mille väljendusteks peab viljakuskultuste teket ning valitsejaidee (*Herrscheridee*) ilmumist. Samuti paigutab ta samasse kompleksi haldja ja äikesejumala mütoloogia (*Donnermythen*) (Loorits 1957: 463). Pronksiaega paigutab Loorits ka arktilise, uurali ja aaria kultuurirühmade koosmõjul kujunenud kivide, mägede ja puude austamise (*ibid.*: 276).

Kolmas vaadeldava perioodi oluline muinasusundi uurija oli Tartu Ülikooli Vana Testamendi teaduste professor **Uku Masing** (1909–1985). Ehkki Masing pidas end ennekõike teoloogiks ning vanatestamentlaseks, uuris ta muuhulgas paljude teiste rahvaste usundeid ning pidas aastatel 1933–1940 Tartu Ülikooli teoloogia teaduskonnas loenguid eesti–soome usundist (loengukonspekt ilmunud 1998, laiem teoreetiline käsitlus usundiloost üldse 2000). Masing oli erudeeritud, laia silmaringiga ning erinevalt sama perioodi Looritsast, märksa tugevam usundi teoreetilistes uurimustes. Nagu Looritsal, oli ka Masingul üheks olulisemaks allikaliigiks lingvistika, ning Masingu puhul seda isegi valdavamalt. Ohtralt kasutab ka Masing rahvapärimust ning traditsiooniliselt on vähem kasutamist leidnud arheoloogiline materjal, millest esitatakse vaid üksikuid efektseid ja illustreerivaid näiteid.

Masingu kui taustalt teoloogi puhul tuleb selgemini kui teistel välja seoste ja laenude otsimine erinevate kultuuride vahel (vt näit Masing 1993). Ka eesti muinasusundi puhul on selline lähenemine hästi jälgitav:

“Veel raskem on siis määrata muidugi spetsiifiliselt eestilist, võime öelda rahulikult, et praegusis tingimuses täiesti võimatu on öelda, mis on tekkinud eestlaste enese hingest. Oleme konglomeraat väga vanu Ida laene, laene varaseilt germaanlasilt, laene Bütsantsist venelaste ja viikingite kaudu, laene hilisemalt germaanlasilt ja osalt ka venelasilt. Kuid mis on oluline meile endile või soomeugri rahvaile, on peaaegu võimatu määrata ja kõik, mida kavatseme nimetada nõnda, mõne aasta pärast võib kujuneda laenuks muistselt idamaalt. Kahjuks on olukord selline.” (Masing 1998: 9)

⁴ Selline teooria sai tugeva kriitika juba 19. saj lõpul ning 1930.–1950. aastateks, mil Loorits aktiivselt tegutses, ei olnud tegemist enam käibel oleva teooriaga (vt lähemalt Tvauri 2003).

Siiski ei pea Masing tõenäoliseks vaid ühepoolseid laene. Üsna veendunud on ta, et Skandinaavia äikesejumal Thor ei ole andnud ainest mitte eesti Tharapitale, vaid on hoopis Skandinaaviasse laenatud ida poolt Läänemerd (Masing 1939). Mitmetes Masingu kirjutistes ongi jälgitav tema soov rehabiliteerida eestlaste-soomlaste ja üldse soome-ugrilaste madalaks peetud kultuuritaset võrrelduna indoeurooplastega, mistõttu on tekkinud ka teravaid vastuseise viimaste uurimuste ja uurijatega (vt sel teemal Masing 1969; Puhvel 1998). Masingule sarnane sügav ideoloogiline mõjutatus on olnud omane teistelegi, ka hilisematele Eesti usundit uurinud teoloogidele (vt näiteks Eenok Haameri visiooni kohta eesti rahvausundist Karo 2007). Suuresti on see seotud teoloogide ja kirikuõpetajate ajaloolise rolliga eestluse ideoloogia kujundamises, millest on jäänud ilmselt vajadus tegeleda edasi rahvausundiga ning käsitleda rahvausundit endiselt ärkamisaegses valguses, kus muinasusundil nähakse luterlusega pigem sarnasusi kui erinevusi.

Folkloristide ja teoloogide mõtteid kordasid suuresti ka arheoloogid, kelle jaoks usundi uurimine Eesti Vabariigi perioodil ei kujunenud põhjalikumaks teemaks. **Harri Moora** (1900–1968) on rõhutanud kahte aspekti: esivanemate hingede ja loodusvaimude austamist, ning usundi “praktilist iseloomu”, mille puhul taas on rõhutatud dualismi puudumist. Ajastule omasena ei usu Moora (1924: 82) veel väljaarenenud jumalakujutlusi ning peab kõiki teadaolevaid jumalaid (ennekõike Thor-Taarat) hilisrauaaegseteks laenudeks, mis olid alles kohanemisjärgus. Küll aga tuleb nimetada kahte uurijat, kelle uurimismaterjaliks rohkem või vähem oli arheoloogiline aines ning kes seetõttu on käesoleva teema seisukohast ka olulisemad. Etnograaf **Richard Viidalepa** (1904–1986) usundiga seonduvad uurimused (1940, 1941) käsitlesid ohvrikive. Autor lähtus oma materjalivalikul Tartu Ülikooli arheoloogia kabineti ning Eesti Rahvaluule Arhiivi materjalist ning ohvrikivideks on autor pidanud üksnes neid kive, “*millele on omistatud mingisugust mõju või tähtsust inimese käekäigule ja millele on sellest tingituna kas viidud ohvriande või tehtud seal muid kultuslike toiminguid*” (Viidalepp 1940: 5). Sellega on kõrvale jäetud ülejäänud tehislohkudega kivid, mille kohta pärimust teada ei ole, ehkki kohati nimetatakse ka neid ohvrikivideks. Samuti ei ole käsitletud muid ohvipärimusega seonduvaid kohti, nagu näiteks ristid, postid ja kivivared. Ühesuguse interpretatsiooni pälvivad nii üksnes pärimuslikud kivid kui ka tehislohkudega kivid, kusjuures viimaste hulgas ei erista Viidalepp suure- ja väikeselohulisi kive.

Viidalepp rõhutab oma uurimuses tugevasti arheoloogiliste uuringute vajalikkust ohvrikivide ümbruses, millega saaks pidepunkte ohvrikivide dateerimiseks. See oli tal endal ka plaanis, kuid jäi “erakordsete aastate tõttu”⁵ tegemata (Viidalepp 1941: 3). Ühtlasi peab ta oluliseks selgitada välja kivide seotust muude muististega – hiied, ohvriallikad, kalmed, linnused jt (Viidalepp 1940: 41).

⁵ Viidalepa esimene töö, uurimuse põhiosa, ilmus 1940. aasta algul, Eesti okupeeriti 1940. aasta suvel Nõukogude Liidu poolt ning 1941. aasta detsembriks, kui valmis magistritöö *Eesti ohvrikivid* (1941) oli Eesti okupeeritud teistkordselt, nüüd juba Saksa Riigi poolt.

Ohvrikivide lohke on Viidalepp pidanud ennekõike ohvriandide vastuvõtmise kohaks (1940: 22–23), mööndes siiski ka teisi tähendusi, nagu näiteks päikesekultusega seonduvad ringid. Ka kõiki leide ohvrikivide juurest peab Viidalepp ohvriteks, mille hulgas esineb nii münte ja ehteid kui ka sütt, rauda ning luid (*ibid.*: 25)⁶. Ohverdamise põhjustena toob Viidalepp välja kõigepealt esmikuohvri, millele järgnevad nii surnukultuse ohver, spetsiaalsemad raviohvrid jmt (*ibid.*: 33–37). Lisaks peab Viidalepp (1941: 62 jj) tõenäoliseks ka ohvrikividel toimunud initsiatsiooniriitusi ning ohvrikivide seost sõjaretkedeks valmistumisega. Samuti toob ta rahvapärимuse põhjal välja seoseid rahvakoosolekute ja nõupidamistega. Rahvakoosolekute edasiarendusena ning Skandinaavia *domarring*'de paralleeli kasutades peab Viidalepp võimalikuks ohvrikivide vahetus läheduses toimunud kohtumõistmisi ning süüdlaste karistamist.⁷

Otseselt ohvrikivide dateeringuprobleemidega Viidalepp ei tegele, kuid nõustub sealjuures teiste uurijate (R. Indreko) antud kunstlike lohkude dateeringuga ning paigutab ohvrikivide kasutuselevõtu alguse rooma rauaaega, seostades selle igal juhul läänepoolsete mõjudega, tõenäoliselt “germaani asunikega” (Viidalepp 1940: 22, 1941: 72). Ohvrikivide kasutuselevõtu põhjusena on Viidalepp välja pakkunud, et need võisid algselt asuda hiites või muudes pühades paikades (1940: 38), mis kattub ka tema enda poolt välja toodud kõige levinuma ohvrikivide nime – hiiekiviga (*ibid.*: 6). Seda kinnitas veel ka asjaolu, et enamik ohvrikive, mida Viidalepp oli näinud, olid pigem tasased ja sobivad ohvritoomise altariks.

Perioodi olulisima uurimuse muinasaegse usundi kohta, mis baseerus valdavalt arheoloogilisel allikmaterjalil, publitseeris arheoloog **Artur Vassar** (1911–1977) oma doktoritööna 1943. aastal. Väitekiri käsitles pealkirja järgi küll tarandkalmeid, kuid laienes ka varasematele kivikirstkalmetele. Vassar oletab kivikirstkalmete ringmüüri puhul (ta ise oli üks esimesi, kes ringmüüri oluliseks pidas) kaht usundilist tausta: maagilist sissepiiramise taiga ja ümmarguse põhiplaaniga püstkoja piiri. Lisaks tõmbas ta veel ka paralleeli päikesekultusega, millele nägi sümboolset vastet nii kivikirstkalmete ümmarguses kui tarandkalmete nelinurkses (Vassari järgi rombi) kujus. Samalt aluselt interpreteerib ta ka tarandkalmete müüre, pidades neid nüüd nelinurksete majade sümbooliks. Viimane põhjustas mõningase diskussiooni, mis on hoogu saanud taas üsna hiljuti (vt Mägi 2005). Vassar osutab, et sellised, ümmarguse põhiplaaniga elamutüübid (kojad) ei olnud sel ajal elavate poolt enam kasutusel, kuid seletab “moest läinud” elamutüübi sümboolset kasutamist kalmekonstruksioonis religioosse konservatismiga, kus elavate hulgas kadunud fenomenid võivad jätkuvalt püsida veel surnutega seonduvas kultuuris (Vassar 1943: 321). Vassar rõhutab ka, et mitmed kalmed on ehitatud suuremate graniitkivide ümber, mille seletuseks

⁶ On huvitav, et Viidalepp nimetab tema kaasajal ohverdamiseks kasutatud kivide juures ohvriandidena ka klaaspudeli kilde, naelu, hobuseraudu, riideräbalaid jmt (1940: 27). Samasuguseid leide on uurijad pannud tähele nii 1970. aastatel (Lõugas 1996: 80–81) kui ka 2004. aasta hiite ülevaatuse käigus Muhumaal (www.maavald.ee).

⁷ Sarnast lugu rääkis Purtse Hiemäe Hiie talu peremees 2002. aasta suvel, kui näitas keset hiiemäe suuremate puude vahel üht madalat kivi, mille peal olevat kurjategijatelt kivikirvega päid maha raiutud.

peab surnuhingede sidumist suure kiviga, mis takistab nende lahkumist kalmest. Ta rõhutab koldetule rituaalset rolli matuserituaalidel ning seostab sütt kodukolde tule kaasa panemisega surnule. Erinevalt eelnevatest uurijatest, kelle põhiallikaks oli folkloorne materjal, ongi Vassar rõhutanud oma uurimuses enam muutust ning ajas muutliku religiooni.

1930. aastad pakkusid lisaks veel mõningaid väiksemaid uurimusi, mis olid seotud religiooniga. Üldkäsitlustes (Eesti ajaloo ülevaated, kooliõpikud) ilmusid põgusad ülevaated muinasaegsest usundist, mis baseerusid valdavalt folkloristide järeldestele. Märksa olulisem oli aga **Richard Indreko** (1900–1961) kõrgetasemeline publikatsioon 1930. aastaks tuntud kiviaegsetest skulptuuridest ning ornamenti Eestis, kus analoogide põhjal esitatakse esimesed usundiga seonduvad tõlgendused (Indreko 1931a). Indreko sulest on pärit ka esimene tõlgendus Tamula luuskulptuuride kohta, kus ta seostab need analoogia abil Aasia põhjarahvastega ning peab miniatuurset luuskulptuure hinge kehasusteks (Indreko 1945).

Kokkuvõtvalt võibki Eesti Vabariigi aegset muinas- ja rahvausundi allikalist käsitlust iseloomustada ühelt poolt tugev rahvapärime ja teiselt poolt lingvistika kasutamine (vt lisaks 1920.–1930. aastate usundiuurimuste kohta Laaman 1936). Kui rahvapärime oli ja jäi põhiallikaks hiljemgi, siis lingvistika minetas oma tähtsuse pärast Teist maailmasõda. Kindlasti oli selle olulisemaks põhjuseks eesti rahva- ja muinasausundi uurimise vähesus üldse. Suleti ju laia filoloogilist haridust andev usuteaduskond Tartu Ülikoolis ning usund muutus kogu nõukogude perioodil marginaalseks uurimisteenaks. Tähelepanuväärne võiks aga olla arheoloogiliste allikate vähenemine kasutamiseks. Kui Euroopas, kust enamasti olid pärit eesti rahvausundi uurimise aluseks olevad teooriad, kasutati 20. sajandi esimesel poolel arheoloogiat usundi uurimisel, või vähemalt illustreerimisel, juba palju, siis Eestis jäid domineerima pärimuslikud ning lingvistilised allikad. Siiski on usundiuurijate poolt tuntav soov arheoloogiliste tulemuste kasutamiseks ning üldse vajadus interdistsiplinaarse käsitluse järgi.

Tähelepanuväärne võiks olla ka perioodi uurijate taust. Nagu näha, moodustasid olulise osa uurijatest folkloristid (Eisen, Loores) ja teoloogid (Masing). Viimaste vähemtuntud tööd toovad esile omapärase ning pigem ärkamisajale iseloomuliku käsitluse. Näiteks esitab teoloog Rudolf Kiviranna oma magistritöös *Astraalusundilised ollused Eesti rahvaluules* (1937) kaht olulist eesmärki: uurida ja näidata eesti rahvakultuuri rikast pärandit, mis on just ärkamisajale iseloomulik lähenemisviis. Teiseks on tema töös aga selgelt jälgitav misjoneeriv alatoon, mis tuleneb *“noorema teoloogide generatsiooni tähtsast ülesandest Jumala riigi ehitamisel”*. Etnograafide hulgas ei kujunenud usund aga üldse uurimisprobleemiks. Põhirõhk oli asetatud materiaalse kultuuri uurimisele ning nii jäigi vaimne kultuur teiste distsipliinide pärusmaaks. Üksikud uurijad, nagu Viidalepp, esindasid 1930. aastate lõpuks kujunenud situatsiooni, kus usundi uurimine oli muutumas interdistsiplinaarseks haruks.

Perioodi lõpul hakkasid usundi vastu rohkem huvi tundma ka arheoloogid. 20. saj alguse arheoloogia tõesti usundiga ei tegelenud. Distsipliinil olid hoopis teised ülesanded, mida oli tarvis noore riigi ja ka noore eesti intelligentsi jaoks.

Oluline oli näidata hoopis eestlaste pikka ajalugu Eesti aladel ja selle materiaalsel kultuuri, mis viis küll muististe uurimisele, kuid mitte nende religioonitõlgendustele. Lisaks sobis selline usundipilt, mille olid koostanud folkloristid ja usundiloolased, toleaeagse arheoloogiaga ülihästi. Samuti sobisid kõik lingvistide toodavad keeleparalleelid, mis mõjusid ainult kinnitavatena, ning nii ei kujunenudki usund arheoloogide jaoks uurimisprobleemiks, vaid see võeti valmiskujul üle folkloristidelt ja lingvistidelt, täiendades pilti sobivate arheoloogia-alaste näidetega.

Siiski tegeleti vahetult enne Teist maailmasõda eesti usundi uurimisega üsnagi intensiivselt. Arvestades arvukaid 1930. aastate lõpul valminud uurimusi ning 1940. aastate algul tehtud töid, võib arvata, et usundi uurimine oleks jõudnud oma aja kohta kaasaegsele tasemele ning arenenud edasi üsnagi viljakalt. Uute usundilooliste mõtetega olid ju välja tulnud mitmed autorid, nagu Vassar, Viidalepp ja Masing, kes hiljem tegelesid usundiga kas väga põgusalt või üldse mitte. Samuti oli 1930. aastate lõpul olemas arvestatav potentsiaal interdistsiplinaarse diskursuse tekkeks ajaloolaste/arheoloogide, folkloristide ja teoloogide vahel.

2.1.7. Väljapool Eestit ilmunud käsitlused Eesti muinasusundi kohta

Pärast Teist maailmasõda muutus olukord kogu usundi-uurimises kardinaalselt. Rootsi lahkus sõjapakku senine korüfee Oskar Loorits ning usundi uurimine Eestis soikus. Eksiilis jätkus mõnevõrra eesti usundi uurimine, ehkki nüüd juba piiratud allikalise baasiga. Looritsa suurteos valmis tema Eestis kogutud ning süstematiseeritud materjalide alusel, millele lisandusid aga Rootsi usundiloolaste mõjul valminud järeldused. Tuginedes valdavat Looritsa suurteoses avaldatud allikatele, esitas oma uurimuse ka **Ivar Paulson** (1922–1966). Paulsoni näol on tegemist ühega vähestest Eesti uurijatest, kes on saanud korraliku ja süsteemse usundiloo hariduse, olles Uppsala ülikooli usundiloo professori Ernst Arbmani õpilane ja seetõttu ka tema doktoriväitekirja (1958) tegeleb ennekõike hingemõistetega. Pärast doktoritööd pühendus Paulson loomade usundilisele sümbolile ja alles viimastel aastatel uuesti inimestele, sh ka eesti usundile (1997 [1966]). Paulson oli loomulikult tugev usundiloo teoorias. Ta esindab klassikalist fenomenoloogilist koolkonda ning vastavalt oma ajastule tegeleb palju religiooni tekke küsimustega. Teoreetilisel tasandil peab Paulson usundit muutuvaks ning toonitab selget ja suurt vahet kütt-kalur-korilaste, nomaadide ja põlluharijate kultuuridel. Erinevad kaasaegsed nähtused seob Paulson minevikuga vastavalt majandusviisile. Nagu teistegi 20. saj esimese poole taustaga uurijate puhul, tõmbab ka Paulson palju paralleele selle aja hästi uuritud, tuntud ning oluliste religioonidega, nagu iisraeli, mesopotaamia, egiptuse jt usundid. Oluliseks peab ta ka vaadelda uuritavat religiooni kultuurilise tervikuna (1997: 31).

Analoogselt teistegi uurijatega on Paulsoni põhiallikaiks etnograafia, rahvaluule, varasemad kroonikad jmt. Seega allikad, mille usundiline taust on allikas endas ära öeldud ja seega on võimalik allikat usundiga ka kergemini siduda.

Ehkki kõik selle perioodi autorid rõhutavad arheoloogia rolli, kasutavad seda neist vaid vähesed ja paljude sõnastuses on tegemist “tummade maaleidudega”.

Teised Eesti uurijad eksiilis tegelesid eesti usundi uurimisega oluliselt vähem. Peamiselt piirdus see tutvustavate artiklite ja ülevaadetega juba väljakäidud järeldustest. Kõige süsteemsemalt on eesti mütoloogiaga tegeleenud Indiana ülikooli professor Felix Oinas (1994), keskendudes Kalevipoja-pärimusele ning selle võrdlemisele üldisemas folklooriteoorias. Esile tuleks tõsta ka Jaan Puhveli ülevaadet mütoloogia käsitlemisest eesti kirjanduses (Puhvel 1974), kuid ka Gustav Ränga hiiehobuse käsitlust (1980).

Samal perioodil valmis aga üks olulisemaid Eesti usundi uurimise teoseid, Soome filoloogi **Mauno Koski** uurimus Soome ja Eesti hiitest (Koski 1967, 1970). Ehkki juba aastakümneid tagasi valminud töö, võib seda pidada seni üheks olulisemaks ja kokkuvõtlikumaks uurimuseks sel teemal. Koski oli ka üks vähestest välisuurijatest, kes saavutas võimaluse töötada nõukogude perioodil Eestis algallikatega. Ka Koski on arendanud edasi Oskar Looitsa mõtet hiiest kui surnutega seonduvast paigast, millist käsitlust on hiljem kritiseeritud (Valk 1995).

Hoolimata mitmetest eesti uurijatest eksiilis, vaibus eesti usundi uurimine seal peagi, mille põhipõhjuseks võib ilmselt pidada allikalise materjali vähest kättesaadavust. Samuti ei kujunenud Paulsoni uurimused Eesti teemadel populaarseteks, kuna see ei pakkunud laiemat huvi väljaspool.

2.1.8. Nõukogude Eesti periood (1945–1991)

Pärast Teist maailmasõda usundi uurimine Eestis vaibus. Eksiili lahkunud uurijate kõrval Eestisse jäänud Uku Masing Eesti usundiga uurivalt enam ei tegele- nud. Samuti ei õpetatud võrdlevat usundilugu enam süsteemselt ei Tartu Ülikoolis ega EELK UI-s. Sõjajärgsest olukorrast annab üsna hea pildi August Annist, kes rõhutab rahvausundi uurimise tähtsust kõigile uurijatele, kes mineviku rahvakultuuriga tegelevad, samas pannes imeks, et sellega niivõrd vähe tegeletakse, seda eriti “...nüüd, nõukogude korra ajal, kus riik teaduste arendamiseks kulutab mitmekordselt rohkem summasid...” (Annist 1966: 457). Kuid juba samast artiklist tuleb välja, et olukord usundi uurimiseks ei olnud sugugi nii soodne. Ka Annist ise on olnud oma artiklis sunnitud kaitsma nii ennast kui kogu rahvausundi uurimist üldse, kuna ka animistlike hingekujutluste folkloristlik ja etnograafiline uurimine on jäänud nõukogude teaduslikule ateismile ette. Hoolimata Annisti viidatud suurtele rahasummadele teaduse arendamisel andis usundi uurimisel tooni ideoloogiline taust, mille järgi religiooni uurimine ei olnud soositud. Nii ei peetud võimalikuks näiteks Toomas Tamla diplomitöö (1974) põhjal valminud uurimust Eesti kultuslikest allikatest arendada edasi omaette uurimisteemaks (Valk 2007a).

Kuna usundi käsitlemisest mööda ei saanud, siis ilmus siiski mõningaid teemakohaseid uurimusi. Ilmselt oli ideoloogiliselt leevendavaks asjaoluks juba sõjaeelselt levinud kontseptsioon eesti usundist, mis on oma algupära saanud idast. Usundi uurijate õnneks ilmus aga kolm olulist artiklikogumikku *Religiooni*

ja ateismi ajaloost Eestis (1956; 1961; 1987). Etnograaf **Aliise Moora** (1900–1996) on jätkanud sõjajärgset traditsiooni, kus usundi loo põhiallikaks on folkloor (1956). Samas on ta hakanud sisse tooma arheoloogilist leiumaterjali, sobitades selle siiski folkloori põhjal koostatud süsteemi ja kasutades arheoloogilist materjali üksnes illustratiivsena. Arheoloogilise materjali sissetoomises oli ilmselt oma mõju ka abikaasal, arheoloog Harri Mooril. A. Moora uurimustega (1964) on aga ka enam käsitletud ajalist perspektiivi ning lähtuvalt põhiliselt folkloorsetest ning kirjalikest allikmaterjalidest on hakatud rääkima ennekõike ajaloolise perioodi usundist.

Teine otseselt muinasaegse usundiga seotud artikkel pärineb **Lembit Jaanitsa** sulest (1961). Kahjuks jäi see siiski pikkadeks aastateks ainsaks arheoloogide poolt kirjutatud uurimuseks. Artikli põhiosas publitseeritakse selleks ajaks teadaolevad Eesti kiviaegsed figuurid ning kirjeldatakse Narva Riigiküla ja Tamula kalmistuid. Tegemist on ajastule iseloomuliku käsitlusega, kuna põhiliselt kasutatakse neoliitilisi leide, mille hulgas kõige rohkem esineb figuure – esemeid, mida on kõige kergem usundilisest vaatepunktist tõlgendada. Lähemine neoliitilistele ripatsitele on ühelt poolt sümbolistlik, teiselt poolt aga tüüpiliselt fenomenoloogiline. Neoliitiliste ripatsite tõlgenduseks on välja pakutud mitmeid erinevaid võimalusi, seostades neid nii jahimaagiaga, Indrekole sarnaselt hingeuskumustega kui ka sotsiaalsete ja/või religioossete liidrite tunnustega. Muu hulgas esineb ka vihje selliste ripatsite kandjaile kui šamaanidele (Jaanits 1961: 68). Samasugune on ka 1982. a ilmunud *Eesti esiajaloo* (Jaanits *et al.* 1982) käsitlus usundist, kus religioonist eraldi räägitakse vaid juhul, kui tegemist on (näiliselt) kergesti tõlgendatavate esemetega. Nii esinevad eraldi alapeatükid usundi kohta neoliitikumi varasema järgu (autoriks L. Jaanits) ja hilisrauaaja (autoriks Evald Tõnisson) puhul. Kiviaja puhul on esitatud suuresti samasugused seisukohad nagu L. Jaanitsa 1961. aasta artiklis – tähtsaks on peetud maagiast ja loomadekultust, oluline osa on ka hingeuskumustel ning erinevatel surnutega seonduvatel uskumustel. Ka Evald Tõnissoni kirjutatud hilisrauaaja usundi puhul on oluliseks peetud esivanemate kultust, mis avaldus kivikalmetes ning levis Eestisse sellisel moel germaani aladelt. Ehetel olevat geomeetrilist ornamentit tõlgendatakse “taevaste vägede” austamisena. Oma koha on pälvinud ka jumal Tarapita, kelle puhul nähakse seost Skandinaavia Thoriga. Eesti hilisrauaaja usundi käsitlustele omaselt on suurt tähelepanu pööratud kristlusele, mille puhul on üldlevinud seisukoht, et see levis Eestisse juba 11. sajandil ning ei peeta võimatuks ka kirikute-kabelite rajamist enne 13. sajandi ristisõda.

Oluline on siinkohal jälgida suhtumisviisi muutust, mis on toimunud 20. sajooksul – enam ei püüta esitada muinasaegse usundi kohta tervikpilti, lepatakse sellega, et arheoloogiline materjal pakubki vaid segmente tervikust. Samuti on toimunud muutus allikate kasutuses – põhiallikatena kerkivad esile arheoloogilised leiud ja kaevamisandmed ning rahvapärimest kasutatakse nende tõlgendamisel, mitte ei kasutata arheoloogilist leiumaterjali enam folkloorse materjali põhjal koostatud süsteemi illustreerimisel.

Lisaks Jaanitsale on usunditeematikaga arheoloogidest vast kõige põhjalikumalt tegelenud **Vello Lõugas** (1937–1998), kelle peamiseks teemaks kujunes päikesekultus, mille väljendusena nägi Lõugas nii kivikirstkalmeid kui ka Kaali meteoriidikraatrit. Kivikirstkalmeid pidas Lõugas (1996: 101) maailma mudeliks, kus ringmüür sümboliseerib kalmesse maetu silmapiiri ehk maailma serva. Kalmete ja neisse maetute interpretatsioonis lähtus Lõugas selgelt sotsiaalsest seisukohast – kivikirstkalme kesksesse kirstu oli sängitatud perepea ja tema ümber vähem tähtsad pereliikmed.

Väiksemateemalisi uurimusi eesti usundi kohta on Lõugasel ilmunud aga teistelgi teemadel. Lõugas oli esimene, kes võttis kasutusele termini väikeste lohkudega kultusekivid, mida ta eristas suurelohulistest või üldse lohuta pärimuslikest ohvrikividest (Lõugas 1972), arendades nii edasi Viidalepa rahvapärirumusel baseeruvat süsteemi. Mõnevõrra on ta puudutanud ka ornamendi probleemistikku ning püstitanud oimuehete põhjal oletuse, nagu ei oleks Eesti ala hõimudel olnud spiraalmotiiviga seonduvaid uskumusi, mistõttu ida poolt levinud spiraalsete otstega oimehted tehti ümber lusikakujulisteks (Lõugas 1991: 71).

Kõige põhjalikumaks probleemiks muistse usundi vallas, millega Lõugas tegeles, kujunes Kaali meteoriidikraater ning selle roll muistses religioonis (1996). Sama teema kaudu jõudis Lõugas ka neoliitiliste kivikirveste seoseni äikesejumala relvaga (1980). Olles korraldanud Kaali kraatri alale mitmeid arheoloogilisi uuringuid, pakkus Lõugas ühe järeldusena välja, et tegemist võis olla Tacituse kirjeldustest tuntud Germaani hõimude maajumalanna Nerthuse kultuskohaga. Kaali kraatrit pidas ta mitmel põhjusel erakordseks objektiks, mis kindlasti pidi inimesi ligi tõmbama ka muinasajal. Olles oma argumentid üles ehitanud purustavale meteoriidiplahvatusesele, mis jättis jälje toleaeagsete inimeste teadvusse ning põhjustas järve ohvrikohaks muutumise, valmiski skeem rooma rauaaegsest Saaremaast kui *insula sancta*'st.

Hilisemate perioodide juures ei saa kõrvale jätta **Jüri Seliranna** uurimusi hilisrauaaja matmiskommetest (Selirand 1961, 1974). Tema uurimistöö põhirõhk on pööratud esemeanalüüsile ja matmisviiside kirjeldamisele, siiski on tehtud oletusi ka usundi kohta. Jätkuvalt on käibel käsitlus animistlikust usundist, mille oluliseks aspektiks oli surnukultus ning mille järgi surnud jätkasid elu teispooluses, mis sarnanes senisele elule (Selirand 1961: 77). Üsnagi tugevasti on rõhutatud kristluse rolli hilisrauaajal ning eriti laibamatuse levimise kontekstis. Kristluse levikusuunaks on Seliranna järgi just idapoolsed maad, ehkki märkimist väärivad ka sidemed läänekristlastega. Rõhutatakse, et hoolimata kristlike elementide levikust, jäi suurem osa elanikkonnast endiselt mitte-kristlasteks, mida väljendasid rikkalikud panused hauda maetud surnutele.

Samasse perioodi kuulub ka **Toomas Tamla** artikkel ohvriallikatest (1985). Uurimus baseerub valdavalt rahvapärirumusele allikatest ja sealtehtud ohverdamistest ja ravitsemistest. Esitatakse ka ülevaade allikatest saadud arheoloogilistest leidudest. Lähtuvalt ohvriallikate paiknemisest Eestis (enamik on koondunud Põhja- ja Lääne-Eestisse), peab Tamla neid Läänemere lääne- (skandinaavia) või lõunakalda (germaani) mõjudeks. Ehkki allikate austamist peab ta

võimalikuks juba kiviajal, seostab Tamla ohvriallikate kasutuselevõtu noorema pronksiajaga, pidades allikate austamist ühtseks kompleksiks koos maapealsete kivikalmete, surnute põletamise ja väikeselohuliste kivide levikuga (1985: 141).

Vaadeldaval perioodil ilmus aga üsna arvukalt populaarteaduslikke artikleid usundist, kaasa arvatud eesti muinasusundist, kuid seda enamasti lühiülevaadete moel ja propagandistlikes brošüürikeses (vt näiteks Vimmsaare 1988). Iseloomulik peaaegu neile kõigile on materjali käsitus, kus üsna pikalt räägitakse neoliitikumist ja rahvapärимuse seosest neoliitiliste uskumustega, seejärel tehakse kiire hüpe peaaegu üle kogu metalliaja esemeterikkasse nooremasse raua-aega, millega kaasnevad ka vanimad kirjalikud materjalid. Põhjust võib ilmselt näha selles, et ühelt poolt oli vaja rõhutada kammkeraamika hõimude sidet kaasaegsete eestlastega. Teiselt poolt sobis aga rahvapärимuse traditsiooniline animistlik-animatistlik tõlgendamine just kiviaegsete küttide-kalurite loodus-usundiga, millele lisati veel totemismi tõlgendusvõimalused. Oma osa mängis kindlasti ka teadusliku ateismi ideoloogia, mille järgi põhjendati religiooni teket ürginimese hirmuga looduse ees, mille seletamiseks mõeldi välja vaimud ja jumalad. Ja jällegi sobis see skeem kõige paremini just kiviaegse usundi käsitlemiseks.

Nõukogude perioodil toimus muutus ka folkloristide lähenemises rahvausundile. Osaliselt oli selle põhjuseks kindlasti ateistlik ideoloogia, mis ei soodustanud usundi uurimist, osalt aga ka arheoloogide üha aktiivsem tegevus muistse usundi uurimise vallas, mis tõstis enam esile arheoloogilised allikad. Samaaegselt toimus ka folkloristlike allikate ümbervaatamine, mille tulemusel kujunes folkloor põhiallikaks kaasaegse või lähiminekiviku usundi uurimisel. Nii toimuski probleemiasetuste nihe ning Tartu folkloristidest kujunesid arvestatavad uurijad Siberi ja kogu soome-ugri folkloristikas ja kaasaegses rahvausundis (vt nt Hiimäe & Kõiva 1995). Muinasusundi puhul jäid aga üldises plaanis käibeles ennkõike O. Looritsa, aga ka M. J. Eiseni uurimused ja järeldused.

Ilmselt üks viimaseid varasemal teoreetilisel baasil põhinev töö ilmus 1986. aastal **Ants Viirese** sulest. Selles on võimalik jälgida veel varasematele uurimistraditsioonidele iseloomuliku allikakäsitlust, põhidistsipliine (folkloristika ja lingvistika) ning ka järeldused on suuresti samasugused. Ometigi on selles esitatud ka skepsis muinasusundi uurimise võimalikkuse kohta rahvapärимuse põhjal. Siiski võib täheldada, et nõukogude perioodi teadusliku ateismi kontekst ei olnud väga sobiv usundi uurimiseks.

Eripalgelise, kuid äärmiselt mõjurikka jälje on jätnud eesti muinasusundi uurimisse **Lennart Mere** (1929–2006) fantaasiatsükkel *Hõbevalge* (1976) ja *Hõbevalgem* (1984). Ehkki žanrilt fantaasiakirjandus, mõjus selle vormistus ja esitlemine piisavalt teaduslikult ning Mere loodud seosed antiikkirjanike materjalide, arheoloogiliste leidude ning rahvapärимuse vahel, mille tuntuimaks näiteks on kahtlemata Kaali kraatri mütolooiline roll, olid piisavalt efektsed ning haarati kiiresti muinasusundi teaduslikumatesse käsitlustesse (Lõugas 1996). Ehkki Mere lennukate ideede ja hüpoteeside kohta ilmus peagi kriitikat (vt näiteks Ligi 1984), jäid need tagaplaanile. Sobitudes oma ajastu konteksti, oli Hõbevalge-tsükli kindlasti vaja ennkõike eestlaste eneseteadvuse kergita-

miseks, mis on tihtipeale olnud usundiuurimuste liikumapanevaks jõuks või kaasnevaks nähtuseks. Küll aga jäi selle varju väidete tõestamine, mistõttu on ennekõike populaarsetes käsitlustes, kuid ka akadeemilises kirjanduses levinud mitmed *Hõbevalgest* pärit spekulatsioonid, millest tuntuimaks võib pidada ilmselt Henriku kroonikas kirjutatud jumala Tharapita lennulugu Saaremaale ning selle seost Kaali meteoriidi langemisega.

1970.–1990. aastatel levis Eestis eelmisega haakuva muinasusundi uurimissuunana ka arheoastronoomia, mille põhiesindajaks võib pidada astronoom **Heino Eelsalu** (1930–1998). Arheoastronoomia (Eelsalu terminina paleoastronoomia) kujunes tema jaoks uurimisteemaks alles teadlaseperioodi teisel poolel. Ka siinse allikakäsitluste põhjal võib näha, et folkloristikat peetakse põhiliseks allikaliigiks, kust muistse usundi ja mentaliteedi kohta andmeid võib saada. Nii näiteks nõustub ta, et Ameerika 30 000 aasta taguse asustuse kohta puuduvad seni küll arheoloogilised tõendid, küll aga saavat arvestada samas indiaanlaste pärimust Arizona meteoriidikraatri kosmilise päritolu kohta (Eelsalu 1993: 2432). Arheoastronoomiat võibki Eesti kontekstis pidada pigem seotuks folkloristikaga, mitte arheoloogiaga nagu Lääne-Euroopa traditsioonis. Teiseks Eesti erisuseks võib pidada ka suurt rõhuasetust rahvausundilisele taevakäsitlusele (vt Kuperjanov 2003), mis ei ole aga käesolevaga seonduv teema. Iseloomulikult arheoastronoomiale üldisemalt tegeles Eelsalu mitmete laiade probleemidega, mis olid seotud kogu soome-ugrilaste mütoлогия ja maailmapildiga. Konkreetsemalt Eesti materjali puhul pälvisid Eelsalu huvi lohukivid, mille lohkude arvu, paiknemise ja suuruse tõlgenduseks hakkas ta kasutama astronoomia-alaseid paralleele (vt Eelsalust põhjalikumalt Kuperjanov 2005). Siiski jäi Eelsalu ainsaks, kes arheoastronoomiaga püsivamalt tegeles. Mitmed olulised probleemid, millele arheoastronoomia vastata ei suutnud (näiteks müüdimotiivide dateerimine või nende enam kui kaheldavad dateeringud, lihtsustatud seosed erinevate piirkondade ja perioodide vahel jne) viisid teiste distsipliinide skepsisele ja kokkuvõttes suuna hääbumisele. Tõsi, arheoastronoomia on suund, mis on oma rolli tagasi võitmas viimastel aastatel (vt lähemalt Kõiva 2006).

2.1.9. 1990. aastate uurimused

Kahtlemata üks olulisemaid 1990. aastate usundialaseid uurimusi on **Tarmo Kulmari** doktoritöö eesti muinasusundi hingefenomenoloogiast (1994) ning samateemaline artiklisari (1992a, b, c). Kasutades peaallikatena nii arheoloogilisi leide, rahvapärimest, lingvistikat kui ka usundiloo teoreetikute (ennekõike saksa *Religionswissenschaft* suuna autorite) uurimusi, koostas Kulmar üsna keerulise Eesti kiviaja hingefenomenide süsteemi, näidates samas ka nende arengut ajas. Oluline Kulmari uurimuse puhul oli erinevate religioonifenomenide areng ajas ning nende omavaheline kombineerumine. Töö põhiorhk oli aga asetatud hingekäsitlusele. Tõsi, kohati on Kulmari hingestruktuurid liiga keerulised ning ei ole arvestatud ühiskonna mitmetasandilist arusaama usundist: keeruline hin-

gefenomenoloogia võib olla usundiliselt rohkem haritud ja usundiga tihedamini kokkupuutuval rühmal, samas kui tavaelanikkonna jaoks pole sel mingit tähtsust ning nende jaoks on tarvis pigem lihtsamat ja arusaadavat süsteemi (vrld ka Willerslev 2007: 141jj). Samas võisid mõlemad süsteemid toimida paralleelselt ka ühel ajal ja ühes ühiskonnas, kus näiteks šamaanil või preestril on märksa keerukam hingeajutlus kui tavaliikmel. Kokkuvõttes joonistas Kulmar välja Eesti kiviaja hingeuskumuste kujunemisprotsessi, mille järgi arenes algsest ürgilmutusest üliolendikujutlus, mis neoliitikumi lõpul lagunes erinevateks jumalakujutlusteks. Oluline sellise arenguskeemi puhul on liikumine preanimismilt üle animatismi animistliku usundini. Olulisteks teemadeks Kulmari uurimuste puhul olid ka surnukartus ning elava laiba uskumused.

Täiesti uus periood Eesti usundiuurimuses algas aga 1990. aastate teisest poolest levinud uute arheoloogiliste tõlgendustega. Koos Nõukogude Liidu kokkuvarisemisega avanes juurdepääs vahepeal läänes tehtud nii arheoloogiaalastele teoreetilistele uurimustele (vt protsessist laiemalt Konsa 2006) kui ka lääne usundiloolistele, peamiselt rituaali ja ideoloogiat puudutavatele uurimustele. Samas on eesti arheoloogid oma spetsialiseerumises liikunud ennekõike sotsiaalsete küsimuste poole ning eraldi usundialaseid uurimusi on ilmunud vähe. Käesolevas osas vaadeldakse Eesti kaasaegsete arheoloogide vaateid muinasusundile vähem detailselt kui varasemaid uurijaid. Seda ennekõike põhjusel, et nende seisukohad tulevad töö edasistes osades niigi põhjalikumalt arutluse alla.

Kõige pikemalt ja järjekindlamalt on Eesti arheoloogidest religiooni teemaga tegelenud **Heiki Valk**, kelle põhiuurimisperioodiks on olnud muinasaja lõpusajandid ning kesk- ja varauusaeg, kus arheoloogilise ja pärimusliku allikmaterjali kooskõpsitamine on kõige tulemusrikkam. Olulisimate järelustena võib tema töödest välja tuua, et hoolimata 13. sajandil toimunud murrangust, mille järgi Valk ei näe enam järjepidevat sidet muinas- ja keskaja vahel, jäi Eesti maakultuur linnakultuurist siiski niivõrd palju erinevamaks, et keskaegsel rahvausundil ei ole olulisemaid seoseid samaaegse linnakultuuriga. Seevastu on arheoloogilise materjali põhjal võimalik jälgida mitmete eelkristlike motiivide pikka edasikestmist ka kristlikus kontekstis keskaja lõpuni välja, osalt aga tänapäevani (Valk 2001). Valk on tegelenud ka rahvapärilise usundi allikaliigi metodoloogiliste probleemidega (vt Valk, H. 1998, 2007a). Lisaks on ilmunud uurimusi usundialastel üksikküsimustel, näiteks võreripatsite sümboolikast (Valk 2004a) ja kristianiseerimisprotsessist (Valk 2003). Viimastel aastatel on Valgu tähelepanu kõitnud Eesti looduslikud pühapaigad (Valk 2004b, 2007b)

Mainima peab kindlasti ka **Valter Langi** katset mõtestada kultuurmaastikku, kasutades sellele tähenduse andmiseks religiooni (Lang 1999a). Tegemist on esimese artikliga Eesti arheoloogias, kus teadvustatakse vajadust uurida arheoloogiliselt usundit kui tervikut, mitte üksikuid usundi avaldumisviise nagu näiteks matmisviis vmt. Sama artikliga toodi esimest korda Eesti arheoloogia teadusliku käibesse hulk termineid, mis praeguseks on muutunud juba harilikuks: pühadus, lävi, rituaalsus jne. Artiklile järgnes ka põnev diskussioon Eesti Arheoloogia Ajakirja veergudel Langi (1999b), Heiki Valgu (1999), Tarmo

Kulmari (1999) ja Kaia Lehari (1999) vahel, kuid kahjuks jäid sellised usundi-
alased diskussioonid seejärel soiku. Usunditeemaga on Lang tegelenud ka mo-
nograafias *Keskusest ääremaaks* (2000a), kus sisuliselt esimest korda seosta-
takse Eesti arheoloogias füüsilise antropoloogia uurimused usundiga ning
tuuakse sisse allikatega näidatuna inimohver (varem on inimohvri puhul tugi-
netud vaid kirjalikele materjalidele, nagu näiteks Henriku Liivimaa kroonika),
esitatakse idee kivikaldest kui rituaalide läbiviimise kohast, mille põhiliseks
eesmärgiks oli luua rituaalne kommunikatsioon elavate ja surnute vahel. Sar-
nane lähenemine on jätkunud ka pronksi- ja varase rauaaja üldkäsitluses (Lang
2007a).

Otseselt religiooniga on seotud ka **Andres Tvauri** magistriuurimus Eesti ja
Soome lohukividest (1997, 1999), kus kividesse raiutud tehislohud on selgelt
seostatud viljakuskultuse ning konkreetsemalt põlluviljakusega seonduvate ri-
tuaalidega. Põgusamalt on usundit käsitletud teisedki arheoloogid, asetades
oma uurimuste põhirõhu siiski sotsiaalsele küljele. Sotsiaalse aspekti eelista-
mine ning religiooni käsitlemine läbi sotsiaalsete struktuuride on aga iseloomu-
lik teistegi piirkondade arheoloogiatele, mille üheks põhjuseks on peetud palju-
de teoreetilise arheoloogia kontseptsioonide laenamist antropoloogiast ja sotsio-
loogiast (vt Sveen 1998). Nii tuleb mainida viimastel aastatel usundi teemat
viljakalt kasutanud **Marika Mägit**, kelle varasemad uurimused keskendusid
ennekõike sotsiaalsetele suhetele Saaremaal ning ka geenusarheoloogia teema-
dele. Ilmunud on artiklid Tõnija Tuulingumäe oletatavast kultuskohast eelrooma
ja rooma rauaaja tarandkalmete kõrval (Mägi 2001) ning tõlgendusest tarand-
kalmetest kui surnumajadest (2005). Erinevalt aga Artur Vassarist, kes nägi
surnumaja peegeldumist kalmetes eeskätt sümboolsena, kus surnu (või tema
vaim) elas, peab Mägi surnumaju ehitisteks, kus viidi läbi rituaale. Surnu hinge
sümbolse asupaiga üle ei ole aga diskuteeritud. Seoses põhilise uurimisteema ja -
perioodiga – Saaremaa hilisrauaaeg ja keskaeg – on Mägi tegelenud ka
kristianiseerimisprobleemiga (2002, 2004b). Tilley'liku maastikuarheoloogia
pooletl on religiooniga, eriti religioosse maastikuga tegelenud **Gurly Vedru**
(2007). Religioon on aga oluliseks valdkonnaks kujunenud mitmete teistegi uuri-
jate käsitlustes, mis ei ole küll otseselt religiooniuurimused, kuid kus religioon on
oluline tõlgenduskategooria. Nende uurimustega puutume kokku allpool.

Erinevalt arheoloogidest on teiste distsipliinide uurijad muinasaegse usundi
uurimisse suhtunud varasemast leigemalt. Lähtuvalt allikmaterjalide kriitilise-
mast hindamisest on folkloristide põhihuvi keskendunud kaasaegsetele või lähim-
ineviku usundifenomenidele ning hõimurahvaste uurimisele. Üksikutest
muinasaegse usundiga seotud töödest tuleb kindlasti ära mainida **Mari-Ann
Remmeli** uurimus hiiekohtadest (1998) ning **Triinu Metsa** (2003) religiooni-
antropoloogiline käsitlus Eesti hilisrauaaja usundi kohta. Ka teised distsipliinid
on suuresti loobunud muinasaegse usundi või mentaliteedi uurimisest. Üksikute
eranditena olgu välja toodud **Urmas Sutropi** uurimus Taarapitast (2004a) ja va-
rasemate uurimistraditsioonide vaimus valminud keele käsitlus (1999, 2004b),
samuti **Madis Arukase** kirjalikel ja folkloorsetel allikatel valminud oletused
muinasaegsest usundist (1999). Küll aga on sellistegi tööde taustal tajutav suun-

dumus muinasaegse usundi uurimisele, ehkki allikakriitiline lähenemine seab sellele piirid ning ilmselt ei leidu enam uurijat, kes tihkaks pärimuse põhjal uurida otse muinasaega. Selle asemel tegeletakse kesk- või uusaja või hoopis määramatuma minevikuga, kuid selliste uurimuste taustaks võib selgelt pidada soovi mõista muinasaega.

2.2. Eesti muinasusundi allikad

Eesti muinasusundi uurimine on tänu erinevate taustadega uurijatele ka allikalikalt baasilt üsnagi kirju. Peapõhjuseks sellele võib pidada situatsiooni, kus erinevalt paljudest teistest Euroopa piirkondadest ei ole eesti muinasusundi kohta teada kirjalikke materjale, nagu näiteks kreeka–rooma tekstid, Skandinaavia Eddad–saagad või ka Leedu suhteliselt hilised allikad. Samuti pakub Eesti arheoloogiline materjal vähe efektseid usundialaseid mälestisi või esemeid, mida interpreteerimisel kasutada. Nii ongi allikalikalt kujunenud domineerivaks rahvapärinus, mis muudab usundiuurimise Eestis paljudest naabermaadest märksa erinevamaks.

Tõsi, ajas on rõhuasetus erinevatele allikaliikidele olnud erinev, mis on tihti põhjustanud segadusi ja väärtõlgendusi erinevate allikaliikide sünteesil. Kui varasemad uurijad aetasid allikalise põhirõhu keskaegsetele kroonikatele, siis 19. saj rahvaaratajad pöörsid põhitähelepanu nende kaasaegsetele usukommetele ja rahvapärimusele. 20. saj esimesel poolel tõusis folkloori kõrval arvestatavale kohale lingvistika, mille abil on tehtud paljude usundifenomenide senigi arvestatavad dateeringud. 20. saj teisel poolel ilmus põgusalt astronoomia kui usundi üks võimalikke allikaliike ning alates 20. saj lõpust on nii muinas- kui ka keskaegse rahvausundi ühe põhiallikana kasutatud arheoloogiat, ehkki rahvapärimuse rollgi ei ole täielikult kadunud.

Kuna erinevate allikaliikide kasutamine on käinud suuresti periooditi, jättes kõige stabiilsemaks allikaliigiks rahvapärimuse, on tekkinud probleemid erinevate tulemuste kokkuvõimisel. Nii ei sobitu enam omavahel 20. saj keskpaiku koostatud lingvistilised dateeringud ning sajandi lõpul kujunenud uus arheoloogide kontseptsioon minevikust. Folkloristika ei suuda dateerimisprobleemide juures aga hoopis aidata, vastates teistsugustele küsimustele. Ka keskaegsete kroonikate kasutamine on viimastel aastatel muutunud märksa skeptilisemaks ning astronoomia kui muinasusundi allikaliik on taandunud lausa marginaalseks fenomeniks.

Käesolevas osas annan põgusa ülevaate erinevatest allikaliikidest, esitan nende kujunemisprotsessi ja mõningase tõlgendusloo, pöörates tähelepanu ennekõike allikakriitikale. Sellega püüan mõista ning näidata erinevate allikate sisulist erinevust ning seda, millised allikad millistele küsimustele suudavad vastata.

Püüdes sellist ülevaadet anda, on üheks olulisimaks küsimuseks allikate pakutavate fenomenide dateeritavus. Varasemates käsitlustes ei ole dateerimisele

olulisemat tähelepanu pööratud ning põhiliseks on peetud fenomenide tähendust. Piltlikult on selle sõnastanud Toomas Paul (2005): *“Mineviku maailmapildi rekonstrueerimine nõuab empaatiat ja sümpaatiat, vähemalt loobumist kindlast veendest, et huvitavad on vaid hõberahad, mida rumal rahvas vette on visanud, sest müntide põhjal saab kindlaks määrata, mis ajal ebausklikud inimesed toda lätet pühaks pidasid. Mikroajaloolast võiks võrrelda sellise arheoloogiga, kes antropoloogina silmaallikast ka vett ammutab, selle maitset proovib ning sellega oma silmi kastab”*. Kahjuks ongi eesti muinasusundi kallal tegutsenud valdavalt Pauli soovitatavad mikroajaloolased ning seetõttu on omavahel kokku segatud kõik usundifenomenid, pööramata sealjuures tähelepanu nende ajalisele kokkusobivusele ja sealtkaudu selliste fenomenide võimalikkusele minevikus üldse. Seega on küll paljud kastnud oma silmi allikaveega, kuid me ei tea endiselt, *“mis ajal ebausklikud inimesed toda lätet pühaks pidasid”*. Seetõttu on käesolevas, nii allikateülevalt kui edasises analüüsis suur osa dateerimisprobleemidel, nii palju või täpselt, kui see usundi puhul üldse võimalik on.

2.2.1. Kirjalikud allikad

Uurimislooliselt vanima muinasusundi allikaliigina on kasutatud kirjalikke allikaid. Kuna teema kohta on ilmumas eriuurimus (Tamm & Jonuks ilmumisel), puudutan kirjalikke allikaid siinkohal põgusamalt.

Kirjalikud materjalid, nii nagu folkloori, on muistse usundi uurija jaoks atraktiivsed, kuna pakuvad otseselt usundiga seostatavaid terviklikke tekste. Eri-nevalt rahvapärимusest on aga kirjalikest materjalidest saadavat infot võimalik mõningalgi määral dateerida, seega ka paigutada uskumusteed oma ajaloolisse konteksti.

Kuigi 19. sajandist peale on uurijad kokku kogunud suurema osa keskaegse Eesti alade vähestest usundiloolistest teadetest (tõsi, mõningaid allikaid on tulnud teaduslikku käibesse ka alles hiljaaegu, näiteks Tamm 2001), on nende tõlgendamine kuni viimase ajani jäänud metodoloogilise naiivsuse küttesse. Kroonikate ja ametlike dokumentide teateid on enamasti loetud usupraktikate vahetute tunnistustena, arvestamata nende sisemist ideoloogilist ja retoorilist kodeeritust.

Erinevalt lähinaabritest, Skandinaaviast, Leedust ja Venemaast, kus kirjalikud materjalid on traditsiooniliselt olnud olulisel kohal muistse religiooni uurimisel, tuleb Eesti kontekstis arvestada mitut eriaspekti. Esiteks on Eesti alade kohta kirjutatud materjalid kirja pandud mitte ainult religioonilt ja ideoloogialt, vaid enamasti ka keelelt ja rahvustunnetuselt võõraste poolt. Seega esindavadki siinsete alade kroonikad jm dokumendid vaadet väljaspoolt. Sellest tulenevalt on ka suur osa usunditerminoloogiast pärit väliskeskonnast, ennekõike antiikautorite tekstidest või Piiblist. Ennekõike tuleb seda meeles pidada maagiliste toimingute kirjeldustes.

Eelneva näiteks võib tuua paavst Innocentius III üleskutset aastast 1199, mil Saksi ja Vestfaali kristlasi kutsuti üles Liivimaa ristisõtta minna. Liivlaste kirjelduseks öeldakse üleskutses: “Jumalale kuuluvat austust osutavad nad mõistusetu loomadele, lehtpuudele, selgetele vetele, haljendavatele aasadele ja ebapuhastele vaimudele”.⁸ On oletatud, et see dokument rõhutab üsna tabavalt kohaliku usundi panteistlike jooni (Valk, Ü. 1998: 489), ent palju tõenäolisemalt on tegemist vaid näitega retoorilisest keelekasutusest, kus laialt levinud paganluse *topos*’ed on põimitud üheks kujundlikuks reaks. Viimane näide illustreerib kenasti ka Eestis senipraktiseeritud usundiuurimise stiili. Kuna usundialaseid vanemaid allikaid on meil teada vähe, siis püütakse neid väheseid ära kasutada nii palju kui võimalik. Ja sel juhul jääb allikakriitika pahatihti taha-plaanile.

Kirjalike allikate autorite keele- ja rahvustunnetuse erinevusega on aga võimalik ilmselt seletada keskaegse paganliku religiooni ja mütolooiakäsitlustes muidu nii tavalise euhemeristliku käsitluse puudumist Eesti kontekstis. Väljast vaatava krooniku jaoks oli tegemist võõra ja paganliku alaga, mistõttu puudus ka (sisemine?) vajadus euhemeristliku käsitluse järgi, eesmärgiga paigutada oma esivanemate uskumused keskaegse kristluse jaoks vastuvõetavasse vormi (vrld Islandi Eddade ning saagade kirjutamistraditsiooniga). Selle asemel võiski piirduda pelga tõdemusega võõrast ja paganlikust religioonist.

Teine oluline aspekt on see, et keskaja kroonikute religioosne sõnavara oli lahutamatu seotud poliitiliste hinnangutega. Allikates korduvalt esinevad mõisted kohalike elanike kohta, nagu *pagani*, *infideli*, *gentiles* jne, ei kajasta mitte niivõrd nende usulist hoiakut, kuivõrd nende poliitilist positsiooni. “Pagan” on keskaja krooniku jaoks ennekõike poliitiline, mitte religioosne vastane, mistõttu on Läänemere ümbruse 11.–12. sajandi kontekstis mitmeid kristlikke valitsejaid kujutatud kroonikates paganate ja ebajumalakummardajatena, kuna nad on lahti öelnud ühest või teisest poliitilisest alluvussuhtest (Janson 2003; vt ka Tamm & Jonuks ilmumisel). Ka Liivimaa keskaegseid allikaid lugedes tuleb silmas pidada, et nendes kirjeldatud usupraktikad on valdavalt poliitilise ideoloogia teenistuses: ristimine pole pelgalt religioosne akt, vaid uue alluvussuhte sisse pühitsemine. Ja ristiusust lahti ütlemine pole seega mitte ainult usuline meelemuutus, vaid kroonikute jaoks ennekõike poliitiline vastuhakk – mittekuulekus (vrld ka HCL XXIV, 1).

Ja kolmas, ilmselt suurimaid probleeme tekitanud aspekt – enamik keskaegseid kroonikuid mitte ei kirjelda maailma, vaid interpreteerivad seda lähtuvalt omaenda ideoloogilisest ning poliitilisest taustast. Seega räägivad kroonikateadlased ennekõike sellest, mis on kirjutajale olnud oluline, mida ta pidas oluliseks üles tähendada ja milline oli tema enda suhe kirjeldatavasse.

Vaatame näitena Bartholomaeus Anglicuse 1240. aastatel valminud entsüklopeediavormis teosest *De proprietatibus rerum*’i 15. raamatu 88. peatükki *De Liuonia* (Liivimaast).

⁸ “...qui honorem Deo debitum animalibus brutis, arboribus frondosis, aquis limpidis, virentibus herbis, et spiritibus immundis impendunt.” (LUB 1/1, nr. 12, col. 14)

Nende [liivlaste] usukombed olid iseäralikud, enne kui sakslased nad demonite teenimisest ühe Jumala usku ja austamisse sundisid. Nad nimelt kummardasid paljusid jumalaid ebapuhaste ja pühitsemata ohvritega, küsisid demonitelt ettekuulutusi, tarvitasid endeid ja ennustamiskunsti. Surnute laipu nad ei matnud, vaid tegid hoopis väga suure tuleriida ja põletasid [need] tuhaks. Pärast surma riietasid nad oma sõbrad uute rõivastega ja andsid teemoonaks lambaid ja veiseid ja muid loomi. Samuti määrati neile kaasa orje ja orjatare koos muude asjadega ja pandi need põlema koos surnu ja muude asjadega, uskudes, et nii jõuavad süüdatud õnnelikult mingisse elusolendite piirkonda ja leiavad seal isanda hüvanguks põletatud orjade ja kariloomade suure hulgaga õnnerikka ja ajalise eluga kodumaa. (Tamm 2003)

Tsiteeritud Bartholomaeuse Liivimaa kirjeldus on erandlik oma põhjalikkuses. Rõhk on asetatud autori jaoks erakordsele matmisviisile, mida kirjeldatakse detailset. Tegemist on ühe kõige varasema ja detailsema kirjeldusega siinsete alade elanike matmistest, mida üldjuhul kinnitab ka arheoloogiline materjal. Paralleelse loo, mis liivlaste matusega kattub peaaegu detailides, leiame kuulsast ibn Fadlani Volgal toimunud Russi pealiku matmisrituaali kirjeldusest 10. sajandist (Abu-Chacra 2004). Sarnast teavet pakub samuti 13. sajandi *Liivimaa vanem riimkroonika* ning munk Wulfstani 10. sajandil esitatud kirjeldus Inglismaa kuningas Æthelred'le (Vèlius 1996). Kõikides tekstides mainitakse uhketesse riietesse pandud surnuid, kellele antakse kaasa orje ja loomi ning need kõik põletatakse.

Teistsugune küsimus tekib aga, kui vaadata tekstis olevat lausekatket "*surnute laipu nad ei matnud*". 13. sajandil oli arheoloogilise materjali järgi selles piirkonnas (ükskõik, kas etniliste liivlaste aladel või Liivimaal selle keskaegses tähenduses) laibamatus küllaltki tavaline (vt nt Tõnisson 1974; Selirand 1974; Mägi 2002). Sellist lähenemist, laibamatuse eiramist, esineb pea kõigis keskaegsetes kroonikates, kus kohalike elanike matustest on juttu. Ilmselgelt on selle peamiseks põhjuseks soov rõhutada paganliku maailma erinevust kristlikust maailmast, kus surnud maeti, mitte ei põletatud.

Siiski ei saa keskaegsete kirjalike allikate tähtsust alahinnata ning lihtsustades summeerida kõik sealesinevad teated vaid kroonikute eneseanalüüsiks või hilisemateks lisandusteks, mis on teine oluline probleemidering kirjalike materjalide tõlgendamise juures. Ehk nagu Peter Foote (1987) on ühes teises kontekstis hoiatanud: "*we should not be so busy reading between the lines that we fail to tackle the lines themselves.*"

Ka kirjalike materjalide tõlgendamisel tuleks arvestada, et ennekõike kehtivad sellised andmed perioodi kohta, mil nad on üles tähendatud. Nii saame keskaegsetest kirjalikest allikatest ridamisi kinnitust ka arheoloogilisele materjalile ning mille tulemused omavahel tõesti korreleeruvad. Vaatame näiteks Riia provintsiiaalsinodi statuuti matmisest (*De sepulturis*, LUB 1/7, nr 690: 479). Kui statuudi esimene pool on adresseeritud vaimulikele, siis teise osa moodustab talurahva paganliku matmiskombestiku kirjeldamine, mille väljajuurimine seati vaimulikele oluliseks ülesandeks, karistades eksijaid ekskommunikatsiooni, interdikti või avaliku hukkamõistmisega. Statuut kirjeldab:

“mõnede selle maa neofüütide ja talupoegade juures valitseb veel tänini vana paganlik komme ja sobimatu nähtus põlata pühitsetud surnuaeda ja eelistada end matta lasta metsade üksindusse ühes kiskjate loomadega, samuti mõnedesse pühitsemata kohtadesse, kus vanemad ja sõbrad paganluse ajal on maetud, sageli koguni kirikuis ja pühitsetud matusepaikades korraldada joomapidusid ja tuua surnud vanemaile ja sõpradele süüa ja juua, uskudes, et see tuleb neile troostiks, ja toime panna seal veel muidki paganlikke kavalusi.” (tõlge Tamm & Jonuks ilmunas).

Sellised kirjeldused sarnanevad üllatavalt palju matmistavadega, mida on võimalik jälgida kesk- ja uusaegses arheoloogilises materjalis ja mis on kohati käibel veel isegi tänapäevani, eriti mis puutub haudadel söömist ja joomist (Valk 2006). Oluline selles kirjelduses on kindlasti aga etteheide, et eelistatakse lasta end matta vanadesse kalmetesse, mis ilmselt kuuluvad muinasaega. Ka arheoloogilises materjalis on võimalik esitada mitmeid näiteid, kus kivikalmesse on hiljem uuesti maetud, kusjuures enamasti vaid üksikuid matuseid; samas kohtab ka vahetult varasemate kalmete kõrval paiknevaid terveid keskaegseid kalmistuid (Mõigu, Võhma Tandemäe).

On selge, et kirjalike allikate põhjal ei ole võimalik rekonstrueerida eesti muinasusundit (isegi kui võtame perioodiks vaid hilisrauaaja), kuid samas ei ole võimalik neid ka välistada. Ehkki allikakriitiliselt lähenedes kahaneb neis esinev info nii muinas- kui keskaegse usundi kohta märgatavalt, sisaldavad nad endiselt andmeid, mida me ei saa muudest allikatest.

2.2.2. Lingvistilised allikad

Lingvistiliste allikate kasutamise põhieeldus käesoleva teema seisukohalt on, et sõnad, millest koosneb keel, kannavad edasi mõisteid (vt lähemalt Koski 1967; Hint 1998; Karlsson 2002: 229 jj). Muinasusundi uurimise jaoks on olnud oluline ka postulaat, et sõnade muutumine/arenemine/laenamine võib peegeldada muutumisi/arenguid/laene mõistetes, sealhulgas ka usundilistes mõistetes ja usundis laiemalt. Seega võib sõnade ja nende kaudu mõistete arengut uurides teha järeldusi ka usundis toimunud arengute kohta. Just viimast teemat, keelt ja selle seost usundi, laiemalt ka mentaliteediga, on Eesti kontekstis kõige põhjalikumalt avanud Uku Masing (2004).

Eesti naabermaades ei ole lingvistilisi allikaid kasutatud nii massiliselt. Peamiseks põhjuseks võib taas pidada allikmaterjalide erinevusi ning seda, et näiteks Skandinaavias ei ole muu allikmaterjali rohkuse tõttu vaja lingvistikaga nii palju töötada. Venemaa puhul mängib aga rolli üleüldine tugevalt etnilistele suhetele orienteeritud muinasaja teadus üldse, mistõttu on tugevalt rõhutatud ka keelelisi erinevusi venelaste ja varasemate soome-ugri hõimude vahel. Seetõttu ei ole lingvistilised allikad Vene usundiuurimustes olnud levinud. Soome aga, kandes suures osas Eestiga sarnaseid uurimistraditsioone, on samuti olnud tugevalt lingvistikale orienteeritud (vt Koski 1967; Siikala 1992).

Eesti usundi uurimise puhul oli lingvistika kasutamise oluliseks lähtepunktiks juba 17. saj keskpaigast kujunema hakanud soome-ugri keelesuguluse teooria. Oluliseimateks kasutatud alldistsipliinideks kujunesid kiiresti keeleajalugu ja etimoloogia – sõnade lähtevormi ja lähtetähenduse analüüs.

Eestis tõi allikaliigi usundiuurijate jaoks teaduslikusse käibesse Oskar Loorits (1949, 1951, 1957), kelle jaoks oli lingvistika folkloristika kõrvalharu, mida ta kasutas suuresti folkloorsete motiivide ja mõistete dateerimiseks. Märksa kõrgemal tasemel kasutas lingvistikat Uku Masing, kelle jaoks oli lingvistika kohati isegi põhiliseks allikaliigiks. Pärast Looritsast ja Masingut, kelle kõrval lühemaid ekskursse usundiuurimisse tegi keeleteadlane Paul Ariste (1930, 1933), lingvistiliste allikate kasutamine soikus ning on tõusnud päevakorda vaid üksikküsimustes.

Siinkohal ei tuleks aga põhjuseid otsida mitte niivõrd uurijate huvipuudusest, kuivõrd kardinaalselt muutunud seisukohtadest eesti keele päritolu ja uurimise meetodikast. Varasem uurimistraditsioon, 1970. aastatel tähtsust kaotama hakanud ajaloolis-võrdlev keeleteadus (vt protsessist Õim 2000), mille raames töötasid Loorits, Masing jt, tunnistas eesti keele päritoluna Uurali lääneküljelt alguse saanud algkeelt, mis migratsiooniga levis kuni Läänemere kallasteni. Teooria järgi säilitas eesti keel oma pikas arengus endiselt suure osa algsest hüpoteetilisest uurali keelest ja sellega koos ka mentaliteedist (viimane aspekt oli usundiuurijate jaoks, nagu Loorits ja Masing, eriti oluline). Kuna samal ajal interpreeteriti ka arheoloogilisi kultuure lähtuvalt ennekõike migratsiooniteooriast ning kossinnalikult seisukohast, mille järgi arheoloogiline kultuur vastab reaalselt eksisteerinud etnosele, siis sobisid mõlema distsipliini tulemused risttõlgenduseks hästi. Usundiloolaste ja keeleteadlaste koostöö tulemusena sündisidki mitmed keele ja mentaliteedi rekonstruktsioonikatsed. Samuti koostati laensõnade analüüse, mille abil oli võimalik dateerida ja määrata mitmete mõistete tekkeaeg ja -suund (vt nt Saareste 2006: 78 jj). On märkimisväärne, et kui usundiloolased tegelesid lingvistika abil peamiselt kiviajaga, siis filoloogide jaoks on hoopis olulisemad olnud perioodid alates ajaarvamise vahetusest. Tõsi, viimasel juhul räägitakse pigem eesti keelest (vt nt Saareste 1933), esimesel aga läänemeresoome algkeelest.

Viimasel aastakümnel on keele ja mentaliteedi seosed taas tähelepanu pälvinud. Suunatuna pigem tänapäevasele situatsioonile on ilmunud Haldur Õimu (1996) rahva- e naiivteooriaid käsitlevad arutlused. Ka siin on lähtealuseks, et *“language embodies our picture of the world”* (*ibid.*: 197) ning selle abil koostatakse naiiv- või rahvateooriaid (*folk theory*), mille abil seletatakse ja tõlgendatakse ühiskonnale olulisi sfääre. Siiski on naiivteooriatel baseeruv keeleanalüüs keskendunud ennekõike olevikule. Rohkem minevikuga on seotud Urmas Sutropi analüüsid hinge, meele ja keele seostest (vt Sutrop 1999, 2004b). Iseloomulik viimaste puhul on see, et ehkki viidatakse mineviku maailmapildi erinevatele ajalistele kihistustele, on tajutav mingi ühtse “muistse” maailmapildi ja rahvatarkuse rekonstrueerimise-püü.

Põhiliste allikatena varasema eesti keele kohta on nähtud valdavalt regilaule, ehkki ka nende interpreteerimisse ei suhtuta enam kriitikalagedalt (Künnap

1999a). Ago Künnap rõhutabki üsna pessimistlikult, et enne aastat 1500 ei ole meil arvestatavaid allikaid eesti keele uurimiseks ning kõige suurem lootus on pandud regivärssidele. Samas toonitab ta, et regivärsside juures on valdavalt rõhutatud selle “külmkapi” rolli, kus keel ja mentaliteet on pigem säilinud ja hoopis vähem on uuritud pseudoarhailisust tootvat mehhanismi. Näitena toob ta valed omandusliited, mida on kasutatud värsijalgade täiteks ja pseudoarhailised sõnakujud (*ibid.*: 443). Siiski jääb Künnap (2001: 14) seisukohale, et “*eesti regivärss on ülimalt auväärse eas*”. Kahjuks on aga sellist ajamäärangut arheoloogilistes uurimustes raske kasutada ning dateeringute ebamäärasuse ja kaheldavusega seondubki üks suuremaid probleeme arheoloogia ja keeleteaduste tulemuste integreerimisel (Renfrew 1988: 285).

Muinasuundi uurimise puhul ongi lingvistikale esitatud enamasti kahte liiki küsimusi: millised olid sõnade ja mõistete dateeringud ning millised olid nende algsed tähendused ja päritolud.

Dateerimisviisid võib jagada kaheks – suhteline ja absoluutne. Suhteline kronoloogia baseerub häälikumuutustel, mis ühe keele raames on absoluutsed ja millel erandeid ei tunta (Hint 1998: 181). Tõsi, viimase väite kategoorilisus on kaheldav (Ehala 2004), küll aga peetakse häälikumuutusi niivõrd üldisteks, et nende põhjal on võimalik teha rekonstruktsiooniks sobivaid süsteeme (eesti keele kohta vt näiteks Rätsep 2002). Häälikumuutuste reeglite ning võrdleva keeleteaduse põhjal on koostatud keele ajaloolise kujunemise seaduspärasused, mis annabki keeleloos suhtelise kronoloogia. Absoluutse kronoloogia saamiseks kõrvutatakse laensõnade lähtekeeli arheoloogia andmetega, et liita keele suhtelisele kronoloogiale dateeringud. Kasutades valdavalt migratsiooniteooriat, ongi võimalik seostada kunagiste häälikumuutustega olemasolevaid arheoloogilisi kultuure ja sealtkaudu ka dateeringuid. Dateerimisprobleemidega seondub ka asjaolu, et enamasti on arheoloogiaandmestikku kasutades dateeritud sõnu ja mõisteid vaikimisi v a n i m a teadaoleva dateeringu järgi. Sellega jääb arvestamata, et sõnu võidi laenata korduvalt, aga ka see, et laenamata võis toimuda erinevate kultuuripiirkondade vahel mingil muul ajal, kui selle algust näitab arheoloogia andmestik (vt ka Künnap 1999b).

Eelnevat probleemipundart arvestades suhtutakse tänapäeval arheoloogiaandmetega kooskõlla viidud absoluutsesse kronoloogiasse väga ettevaatlikult. Nagu on öelnud Ago Künnap põneva diskussiooni käigus vastusena Urmas Sutropile: “*Mis puutub aga absoluutse keelelise kronoloogia ja arheoloogiaandmete omavahelistesse suhetesse, siis on U. Sutropil täpselt niisama hästi kui mulgi teada, et tänapäeval on need pehmelt öeldes rängalt sassis. Ehk teisiti öeldes: ei usuta enam keele- ja arheoloogiaandmete omavahelisse (üksühesesse) vastavusse*” (Künnap 1999b: 718).

Siiski ei ole olukord ehk nii lootusetu. J. P. Mallory (2001) on välja pakunud võimaluse uurida sidet keele ja mineviku inimrühma vahel, uurides sotsiaalseid süsteeme ja nende muutusi, sarnaselt keele sotsioperioodidele (vt Hennoste 1997). Sellega pakutakse välja, et keelelaen ei toimunud mitte isenesliku protsessina, vaid kompleksse laenuna ja keelelaenu oleks võimalik dateerida lähtuvalt arheoloogiliselt jälgitavatest sotsiaalsete struktuuride muutus-

test. Siiski tundub, et sellised dateeringud on maksvad vaid laiade alade kohta ulatuslike üldistustena ning ei paku väiksema piirkonna (nagu Eesti) ja ajaliselt rohkem determineeritud perioodi jaoks vajalikku võtit.

Lisaks keele dateeringutele on usundiuurimise traditsioonis tähtsustatud ka keelepüü teooriat ning tänapäevaste eestlaste oletatavat keele-, meele- ja geeni-sugulust idapoolsete soome-ugrilastega. See on teooria, mis on andnud ainek ja legitiimsust paljudele senitehtud usundiloolistele järeldustele. Kuna kogu teooria on viimase aastakümne jooksul ümber hinnatud ja ümber hindamisel ning sellest on kirjutatud arvukalt (vt Künnap 1998; Wiik 2005 ja neis viidatud kirjandus), siis käesolevas teemas rohkem ei süveneta. Siiski tuleb arvestada, et idast läände toimunud soome-ugrilaste migratsiooniteooria asendamisel lõunast põhja liikunud ja *lingua francana* soome-ugri keelt kõnelenud keelelaenu teooriaga kaob suurem osa Looritsa ja Masingu teooriatele “toitu andnud” põhjendustest nagu oleksid eestlaste esivanemad läände rännates säilitanud palukesi endisest keelest ja maailmavaatest, mis oma algkujul on säilinud vaid soome-ugrilaste algkodus. Lisaks on Ago Künnap oletanud, et vastupidiselt varasemale soome-ugri keelepüü teooriale, mille järgi toimus idapoolsest algkodust väljaränne lääne suunas, võiks geneetika ja lingvistika tänapäevaseid uurimustulemusi kõrvutades eeldada pigem soomeugri keelte levimist Lääne-Siberisse Euroopast (Künnap 2007: 154; vrl ka Indreko 1948). Ehkki see kõik ei välista soome-ugri keeli kõnelevate Venemaa alade rahvaste etnograafiliste analoogiate kasutamist edaspidigi, ei saaks enam rääkida ühisest minevikust ja meelelaadist selle looritsalikkus võtmes.

Teise suure küsimusteringi lingvistiliste allikate ümber moodustab küsimus mõistete algsest tähendusest. Sellega on ülaloodud Masingu ja Ariste kõrval tegelenud usundiloo teemal just O. Loorits, aga ka T. Kulmar (1994). Kui keele dateerimisprobleemide ning varasemate keeleperioodide ümber on käimas elav diskussioon, siis mõiste tähenduspool on sedasorti arutlustest eemale jäänud. Jättes siinkohal kõrvale nii Looritsa kui Masingu lemmikteemaks olnud muistse uurali keele ja selle arenguloos muutunud sõnad, saamegi keskenduda valdavalt laensõnade analüüsile. Sõnalaenude põhjustena on välja toodud kolm peamist põhjust: vajadus, prestiiž ja halvustus (*derogatory*) (Campbell 1998: 59). Eesti muinasusundi puhul on kasutatud peamiselt esimest põhjust – vajadust, mille järgi laenatakse (usundiline) mõiste ning selle tähistamiseks ka sõna. Nii on Loorits (1990: 57) tõlgendanud haldja mõiste, mis olevat laenatud “gooti murdeist” ajaarvamise vahetuse paiku Viru murdesse, kust see siis levis nii Eesti põhja- ja läänealadele kui ka Soome. Ehkki Loorits räägib üksnes sõna laenust, võib konteksti kaudu mõista, et selle all mõistetakse nii mõistet (haldjas, kaitsevaim) kui ka sõna. Siiski ei pea iga sõnalaenu taga olema mõistelaen.

Rõhutatud on ka keelelaenu prestiižikuse põhjendust (keelevahetuse kontekstis vt Wiik 2005). Prestiižilaen võiks kõne alla tulla ka sellesama haldjanäite puhul. Eriti kui arvestada, et sõnal haldjas ei olnudki algsest usundilist tähendust (Viires 1986). Seega võiks kõne alla tulla varasemale paigavaimule omistatud prestiižsem laensõna, mis ei pruugi üldse dateerida paiga- või kaitsevaimu kontseptsiooni teket, vaid kõigest mingit, ja võimalik, et mitte üldsegi

põhimõttelist muutust selles. Siiski võib eeldada, et tuntud nähtusele uue nime-tuse omistamine tõi kaasa ka mõningase muutuse mõistes endas.

Halvustavat (*derogatory*) laenu on muinasusundi kontekstis kasutatud kõige vähem, küll aga kesk- ja uusaegse usundi puhul ning enamik halvustava tähendusega laensõnu ongi dateeritud hilisematesse perioodidesse. Peamise põhjuse-na võime siin ilmselt näha hilisemate perioodide kohta kasutatavat rikkalikumat allikmaterjali, mis võimaldab jälgida sõnalaene tunduvalt nüansirikkamalt kui varasematel perioodidel. Kahjuks on Eesti materjali sellelaadsed uurimused sumbunud liig tihti ideoloogilistesse seisukohavõttudesse, kus halvustavaid laene nähakse ennekõike seoses agressiivsete indogermaanlaste kultuurimõjudega, ennekõike kristliku ideoloogiaga (vt näiteks Masing 1998: 96 jj).

Niisiis on lingvistiliste allikate tõlgendamine muutunud traditsioonilisest märgatavalt komplitseeritumaks. Senise, pikalt ainuvalitseja staatuses olnud keelepüü ja algkodust väljarännanud migratsiooniteooria kõrvale on Eestis jõuliselt kujunenud *lingua franca* baseeruv keelevahetuse teooria. Esmapilgul religiooniloolisest vaatepunktist mitte nii suurt kaalu omav vahe muutub oluliseks, kuna sellega kaovad geneetilised sidemed Volga-äärsete soome-ugri hõimudega. See aga muudab oluliselt kogu traditsioonilist Eesti muinasusundi käsitlust. Siiski ei ole keelepüü teooria veel lõplikult langenud ning "keelenakkuse" teoorialgi on mitmeid kitsaskohti. Kindel on aga see, et lingvistilisi allikaid ei saa tõlgendada enam pelgalt traditsioonilise keelepüü baasil.

2.2.3. Folkloorsed allikad

Folkloorsed allikad muutusid eesti usundi uurimisel domineerivaks alates 19. sajandil kujunenud Eesti rahvusliku intelligentsi tegevuse algusest. Vastandades end baltisaksalikule kroonikatel baseeruvale uurimistraditsioonile, hakkasid uurijad nüüd allikana kasutama kohaliku elanikkonna kombeid ning pärimust. Selline allikakäsitus võitis kiiresti populaarsust ning folkloorsete allikate ülimuslikus jäi seejärel murdmatuks kuni 20. saj lõpukümnenditeni.

Naabermaadest on folkloor kujunenud nii kesksele kohale muinasaegse usundi uurimises vaid Soomes ning kohati ka Lätis. Selle põhjusteks võib näha väga erinevaid aspekte. Kõigepealt uurimisloolised asjaolud, mistõttu 19. sajandi eesti päritolu uurijad rõhutasid oma(keelset) vaimset pärimust, mis vastandus baltisakslaste kroonikateadetele. Folkloori tähtsustamine langes ka kokku ajastu üldise vaimuga (vt lähemalt Laar 2006), mis samuti soodustas rahvapärimuse esilekerkimist allikmaterjalina. Lisaks andis rahvapärimuse kasutamine ka teatava hulga õigustust, miks jätta saksa soost uurijad Eesti rahvakultuuri uurimisest eemale. Selliste, pigem ideoloogiliste põhjuste kõrval tuleb aga kindlasti nimetada ka teiste allikaliikide pakutava usundilise pildi fragmentaarsust. Ei varasemad kroonikad, aga veel vähem arheoloogiline materjal, ei paku sellisel kujul narratiive usundi kohta nagu folkloor. Viimane põhjus, otseselt religioonist kõnelevad terviktekstid, ongi peamine, miks rahvapärimus hõivas sellise olulise koha eesti usundi uurimisloos.

Uurimislooliste aspektide kõrval, mis olid olulised vaid 19. saj kontekstis, mõjutas ja õigustas rahvapärимuse kasutamist kindlasti ka kontseptsioon religioonist kui põhimõtteliselt stabiilsest ning sisuliselt muutumatust nähtusest. Seetõttu ei kujunenud probleemiks ka folkloorimotiivide vanuse määramine ning 19. ja 20. sajandil üles kirjutatud pärimust võis kasutada ükskõik millise minevikuperioodi tõlgendamisel. Samuti mängis oma rolli Eestis ja mujalgi maailmas (vt Insoll 2004a) pikka aega püsinud seisukoht, mille järgi arheoloogia oma meetoditega ei suuda vastata küsimustele mineviku religioonist ning arheoloogilist materjali kasutati vaid illustratiivsena folklooril baseeruva usundisüsteemi juures.

Sarnaselt religiooni stabiilsusega oli ja kohati on siiani käibel üldlevinud seisukoht folkloorist kui suhteliselt konservatiivsest ja stabiilsest kultuurinähtusest, mis samuti ei ole altis muutuma (vt nt Krikmann 1997; Hiiemäe 2004). Rõhutatatakse küll folkloorimotiivi teisendite olemasolu, samas aga motiivide eneste suurt püsivust läbi aja ning nii ongi rahvapärимuse dateerimine ja erinevate motiivide paigutamine ajas jäänud kõrvaliseks teemaks.

Eesti folkloorikogude kujunemislugu on üsnagi põhjalikult uuritud teema ning seetõttu käesolevas sel teemal ei peatuta (vt uuematest käsitlustest Berg 2002; Vahtramäe 2002). Oluliselt vähem on ilmunud allikakriitilisi ülevaateid pärimuse kogumisprotsessist ning pärimuse taaskasutamisest usundi uurimisel (vt nt Järv 2002). Siinkohal on oluline juba eelnevalt mainitud sekundaarse rahvapärимuse teke ja selle (taas)tootmine ning (taas)kogumine. Samuti on rahvapärимuse kasutamisel ja tõlgendamisel oluline mõista rahvusromantilisi lisandusi nii pärimustekstide ilustamise, arhaiseerimise kui ka sootuks uute motiivide lisamise eesmärgil. Nii suulist sekundaarset pärimust kui 19. ja 20. saj rahvusromantilisi kirjalikke tekste, mis mõjutasid ja kujundasid elavat rahvapärимust, tuleb samuti arvestada pärimuslike allikate kasutamisel. Õnneks on sekundaarne pärimus viimaste aastate jooksul tõusnud ka folkloristide uurimisalasse (Vahtramäe 2003; Järv 2003).

Folkloori kasutamine teiste allikaliikide ees on kujundanud eesti muinasusundi uurimises olukorra, kus võiks Martin Wobsti (1978) eeskujul kasutada mõistet *folkloori türannia*. Wobst kasutab etnograafia türannia mõistet rõhutamaks etnograafiliste allikmaterjalide domineerimist muistsete küttide ja korilaste kultuuride tõlgendamisel Põhja Ameerikas. Samadel alustel on põhjendatud ka folkloori türannia mõiste kasutamine Eesti kontekstis, mis traditsiooniliselt on tähendanud, et igasuguse usundilise tõlgenduse puhul kasutatakse esmajärjekorras rahvapärимusest pärit tõlgendusviisi. Sealjuures pärimuse olemus ning pika-ajalises perspektiivis ka pärimusest saadavate uskumusmotiivide ajalisel konteksti sobi(ta)mine on sekundaarne.

Järgnevalt peatungi kahel, käesoleva teema puhul olulisimal aspektil – folkloorimotiivide tähendusel ja nende mõnel tõlgendusvõimalusel ning folkloorimotiivide dateerimisprobleemidel.

Folkloorimotiivide tähenduse mõistmisel on oluline roll folkloori eesmärgil, milleks on esitada mitte reaalsel elu, vaid *ideaalkultuuri* (Honko 1998; vrdl ka Damm 2005: 79). Ideaalkultuuri on Lauri Honko defineerinud järgne-

valt: see “*ei esinda kollektiivi tingimata ainult väljapoole. See toimib ka kollektiivi sees kontrolli allikana. Folklooriprotsessi uurimises on tal tähendust muu hulgas seetõttu, et ta juhib tähelepanu peale kollektiivi kesksete väärtuste ka selle võtmesümbolitele, mütoloogiale, rituaalidele ja sotsiaalse väärtussüsteemi põhjendamisele. Ideaalkultuur on üks tee rühmaidentiteedi määratlemiseks*” (Honko 1998). Teiste sõnadega, pärimuslikest uskumusteadetest ei pruugi me teada saada, milline oli rahvausundi praktika, vaid *millised need oleksid pidanud olema*. Ideaalkultuuriga seonduvad ka mitmed teated karistustest, mis tabavad norme rikkunuid – ka nende puhul ei ole õigustatud näha reaalseid juhtumeid, vaid pigem on tegemist müütilise elemendiga ideaalkultuuri esitavas folklooris. Ideaalkultuuri rolli tähtsust on rõhutanud ka paljud arheoloogid, eriti kalmeid ning matmisviise tõlgendades (vt näiteks Parker-Pearson 2003) ning ideaalkultuuriga seonduv pärimus on ilmekalt jälgitav uus- ja kaasaegsete matuste puhul. Mitmed 19. saj lõpul ja 20. saj algul (ning kohati tänapäevalgi) üles kirjutatud pärimusteaded mainivad, et surnule tuleb kirstu kaasa panna mõni sümbolne isiklik ese (kamm, nuga, suitsupakk või pudel viina) (vt näiteid Valk 2001). Arheoloogiliselt kaevatud uusaegsetel matustel on aga realselt esemeid kirstu kaasa pandud vaid üksikjuhtudel. Ka siin võime jälgida, kuidas folkloor esitab pildi ideaalsest olukorrast, nii nagu see matustel oleks pidanud toimuma, aga mitte ei peegelda seda, mida ja kas üldse surnule tegelikult kirstu kaasa pandi.

Kasutades folkloori allikaliigina muinas- või keskaegse usundi uurimisel, on oluline teadvustada, et tegemist on elava kultuurinähtusega, mis muutub ja areneb koos ühiskonnaga, mis rahvapärimust kannab. See, ühelt poolt triviaalne tõdemus muutub aga oluliseks kui vaadata, millistel alustel on rahvapärimust tõlgendatud ja kui kaugele minevikku ning millistele, täiesti teistsuguse sotsiaalse korralduse, majandusviisi ning ilmselt ka teistsuguse religiooniga ühiskondadele on omistatud 19. ja 20. sajandi folkloori. Kas mesoliitikumi ja neoliitikumi kütt-kalurite religiooni saab uurida lähtuvalt 20. saj sügavalt agaararsest rahvapärimusest või kas Eesti varase metaliaja kivikalmete matuseviise, selleaegset surnukehadega manipuleerimist oleks üldse võimalik tõlgendada lähtuvalt kaasaegsest folkloorist? Arvestamine, et folkloor on ajas pidevalt arenev ning koos ühiskonnaga ka muutuv, pakub usundiuurimises teistsuguse lähenemise folkloorile kui allikaliigile üldse.

Siin jõuame ka teise, käesoleva teema raames olulise küsimuseni folkloorimotiivide vanusest ning dateerimisvõimalustest üldse. Folkloristide puhul nõustutakse üsna üldiselt, et folkloorimotiive on raske dateerida ning täpseid dateeringuid on võimatu esitada niikuinii. Siiski pean selliseid katseid, isegi kasvõi spekulatsioone oluliseks, kuna dateeringute kaudu oleks võimalik panna ka folkloorimotiivid ajalisse konteksti ja sealtkaudu vaadata pärimusmotiivi funktsioneerimist terviklikumas usundilises pildis (koos matmisviisidega, oletatavalt uskumusliku taustaga eheteaga jne). Kuni me pärimusmotiive ei püüagi ajalisse konteksti paigutada, ei ole ka millegagi põhjendatud nende kasutamine kaugema mineviku kui vahetult nende fikseerimisele eelnenud perioodi, s.o enamasti 19. sajandi kohta.

Põhiliseks folklooriliigiks, mille täpsema dateerimisega on üldse püütud vaeva näha, on regilaulud. Nagu ülal mainitud, on enamik uurijaid veendunud, et eesti–soome regivärss on “*ülimalt auväärse eas*”. Juhan Peegel on ajaliselt mõnevõrra kitsamalt deklareerinud, et eesti “*regivärsside üks osa pole sugugi noorem kui Homerose eeposed...*” (Peegel 1997). Regilaulu dateerimiskatsetel ongi põhiliselt tuginetud just vormi analüüsile. Täpsemalt on regilaulu vormi püütud viia tagasi paari–kolme aastatuhande taha, s.o pronksi- ja eelrooma rauaaega, kusjuures regilaulu sisuliste motiivide puhul on üldiselt oletatud, et need võivad kuuluda veelgi varasemasse perioodi (vt Kuusi 1963; Arukask 2003: 34–35). Ka Ülo Valk (2000: 251) on oletanud, et kuna regilaulu usundilised motiivid ei kattu proosavormidega, siis regilaul esindaks justkui vanemat ja konservatiivsemat osa. Siiski on esitatud ka märksa pessimistlikumaid seisukohti (vt Lintrop 2006a; Merilai 2006), mille järgi regilaul kui ajas pidevalt muutuv kultuurinähtus on kujunenud meile tuntu sarnaseks alles uusajal, säilitades siiski ka mõningaid varasemaid motiive.

Seega, regilaulude dateerimisprobleemistikku kokku võttes võime küll oletada, et Eesti kivikirstkalmete ümber võidi laulda regilaulu-vormilist laulu, kuid laulu enda motiive ei suuda me ikka dateerida. Laulu vormi selline dateering iseenesest ei kinnita, et sõnumgi kuulub samasse aega. Ära ei saa ka unustada, et selline dateering on pärit lähtuvalt klassikalise soome-ugri keelepuu traditsioonist ning saadud soomeugrilaste keelelisi lahknemisi jälgides, seega kasutades meetodikat, mis viimaste keeleteaduslike ümberhindamiste tõttu ei pruugi enam olla adekvaatsem.

Teiste rahvapärismotiivide ajaline määratlemine on aga veelgi keerulisem, kuna proosatekstide puhul ei aita kaasa ka vormiline analüüs. Proosavormis pärimumotiivide dateerimisel on neid võrreldud idapoolsete soome-ugri hõimude pärimumusega ning dateeritud taaskord vastavalt keelepuu keeleperioodide dateeringutele (vt nt Loorits 1957). Jättes kõrvale juba mainitud keelepuu ja algkodust väljarändamise probleemistikud üldiselt, on kogu meetodikal mitmeid teisigi kitsaskohti ja pärimumotiivide dateerimist, seega ka nende ajalisse konteksti paigutamist, ei saa kindlasti pidada käesoleva teema seisukohast rahuldavaks.

Pärimumotiivide raske seostamine minevikuperioodidega on ka põhiliseks põhjuseks, miks see allikaliik on käesolevas töös vähe esindatud. Siiski ei ole võimalik rahvapärimumusest mööda vaadata. Olen kindel, et rahvapärimumuses on säilinud uskumusmotiive, mis ulatuvad nii keskaega kui ilmselt ka nooremasse rauaaega. Ennekõike võiks selliseks näiteks pidada Loomislaulu, mis keerleb Suure Tamme motiivi ümber (vt ka Lintrop 1999). Siiski on loomislugusid eesti pärimumuses vähe uuritud ja senist mütoloogiliste laulude analüüsi ei saa kindlasti pidada ammendavaks (vt ka Lintrop 1999: 7). Samuti on traditsioonilistes pärimumusanalüüsides vähem kasutatud hiliste mõjutuste olemasolu ning pigem on valitsev lihtsustatum käsitlus, mille järgi kuulub kogu mittekristlik motiivistik automaatselt eelkristlikku perioodi. Sarnaselt on ka Charlotte Damm rõhutanud (2005: 78), et ühe narratiivi sees võivad esineda nii vanemad kui ka nooremad/muutunud fenomenid ning ühe aspekti võimalik kuulumine kaugemas mine-

vikku ei tähenda kogu narratiivi dateerimisvõimalust. Uskumuslaene toimus kindlasti ka kesk- ja uusajal (eriti mis puudutab maagilist käitumist), samuti on tõenäoline, et paljud kaasaegsed mittekristlikud motiivid on mugandunud rahvapärased tõlgendused ametlikust kristlikust religioonist. Seega vajab Eesti kesk- ja uusaegne religioon kindlasti eraldi ja põhjalikumaid käsitlusi.

Siiski tuleb folklooris, hoolimata mitmetest dateerimis- ja tõlgendusraskustest, eristada alaliigina kohapärimus, mis käesolevas töös leiab osa teemade puhul lähemat käsitlemist. Kohapärimus on olnud arheoloogilistes uurimustes pikka aega oluliseks allikaliigiks ning traditsiooniliselt on rõhutatud pärimuse arhailist poolt, selle pikka säilivust ning pärimuse põhjal lokaliseeritud arheoloogilisi muistiseid. Seega on kohapärimuse kasutamine olnud mõneti sarnane regilauludele, kus samuti on fenomeni arhailisemat ja säilitavamamat poolt rõhutatud. Sellise arhaiseerimise puhul võib leida ka üsnagi fantaasiarikkaid seoseid pärimuslike motiivide (näiteks kullaga täidetud vankrite peidulood) ja samast kohast leitud arheoloogiliste leidude (näiteks kahe vankrijäänuste leid Bøllinge rabast Taanis) vahel (vt Haas *et al.* 2003: 71). Samas jäetakse selliste käsitluste puhul täiesti kõrvale kaugelt arvukamad näited samalaadsetest lugudest, millega aga mingeid arheoloogilisi leide ei kaasne. Arheoloogilistes uurimustes on selline kohapärimuse käsitlus eriti levinud arheo-mütoloogilise suuna puhul, kus otsitakse mineviku materiaalseid jälgi müütidele ning mis on olnud ka Eesti usundiloos vägagi mõjukas lähenemine. Käesolevalt jätan pärimusteksti sisu ja eriti nende detailid analüüsist kõrvale ning keskendun pigem paigale maastikul, mille kohta pärimus käib. Seega ei mängi usundilises kohapärimuses teksti enda sisu määravat rolli ning nii on võimalik analüüsi haarata ka rahvusvaheliste rändmotiividega või muidu universaalse ja laialt tuntud sisuga tekstid, mis aga tõenäoliselt osutavad kunagistele (usundiliselt?) olulistele paikadele maastikul. Ehkki usundiliste muististe ja ka rahvusvaheliste rändmotiivide seotust kohapärimusega ei ole Eesti folkloristide poolt seni spetsiaalselt uuritud, nõustun käesolevas Mall Hiimäega (2001), et neis tihti esinevad järvede ja mägede lennulood või maa alla vajunud linnad ja kirikud eesti pärimustraditsioonis viitavad eriliste nõuetega kohtadele. Järved ja mäed lähevad lendu, kirikud ja linnad vajuvad maa alla pärast mõne olulise, enamasti puhtusenõudega seotud reegli rikkumist. Seega, ehkki pärimusmotiivid ise on universaalsed ja stereotüüpsed, viitab nende asukoht maastikul eriliste reeglitega paikadele. Arvestades sarnaseid nõudeid ja käitumisnorme ka hiie- ja ohvrikohtadel, võib oletada, et nii hiie- kui ohvipärimusega, aga ka maa alla vajunud linnade ja kirikute või teise kohta lennanud järvede ja mägedega võidakse viidata pühadele kohtadele, isegi kui nende pühaduse motiiv on rahvapärimusest juba kadunud või muutunud.

Seega võtangi järgnevalt seisukoha, et pärimustekstiga viidatakse olulisele kohale maastikul. Mentaalselt olulistesse kohtadesse koonduv rahvapärimus osutab, et koht on või on olnud pärimuskandjale oluline. Meieni säilinud ning meie jaoks uuritav rahvapärimus ise võib aga olla pärit hoopis hilisematest aegadest ning ei pruugi olla seotud paiga algse tähendusega. Siiski viitab pärimuse koondumine teatud kohtadele nende erilisusele üldises ruumis.

Kindlasti ei saa selline lähenemine anda pidepunkte folkloorimotiivide dateerimiseks ja nii on endiselt muinasusundi kontekstis keerukas kasutada pärimusteksti ennast või selle motiive. Samuti ei suuda me nii dateerida ka paiga oluliseks muutumist. Pärimus võib kohaga seonduda erinevatel perioodidel ja erinevatel põhjustel ning selliste pärimuskohtade dateeringuid on võimalik pakuda vaid teiste distsipliinide poolt. Seega keskendungi folkloori kasutades analüüsi osas maastikule ning muistisele konkreetses paigas, millele viitab pärimus, aga mitte tekstist tulenevale tähendusele endale.

On selge, et selline allikavalik ei paku ka terviklikku pilti. Valides käesoleva uurimuse jaoks põhiallikaks hiie ja ohverdamismotiividega pärimused, jätan alles võimaluse, et paljud algselt ohverdus või pühadustraditsiooniga paigad jäävad uurimise alt välja, kuna neile on aja jooksul omistatud hoopis teise tähendusega pärimus. Näidetena võib vaadata eelmainitud lendavaid järvi või mägesid, aga ka arvukaid lugusid kuningate istutatud puudest või maetud varandustest. Seega oleks tervikliku pildi saavutamiseks tarvis uurida mingi kontrollpiirkonna kohapärimust ning analüüsida seda nii asustusajaloo kui arheoloogiliste muististe kontekstis. Samuti tuleb arvestada, et paljud algsed hiie- või ohvrikohad, mis on aja jooksul täielikult minetanud oma pärimuse, jäävad käsitlustest välja ning seetõttu on kunagised pärimusmaastikud olnud hoopis teisemad kui see, mida näeme tänapäeval meieni jõudnud allikate põhjal. Ning kindlasti on olnud ka vastupidiseid arenguid, kus hiie- või ohvipärimus on lisandunud uutele maastikuobjektidele. Sellise probleemirohkuse tõttu ei ole ka siinkohal võimalik välja tuua kindlalt määratletud kriteeriume, mille alusel üht või teist pärimuspaika kasutada. Ja ilmselt ongi olulisem arvestada, et kunagised pärimuslikud maastikud on olnud oluliselt rikkalikumad ning meie käsutuses olev pärimus vaid vihjab neile, andmata aga lõpliku võtit.

2.2.4. Etnoloogilised allikad

Antropoloogiliste, etnograafiliste ja etnoloogiliste allikate kasutamine arheoloogias, vähem ka muinasaegse usundi uurimises, on ilmselt üks enamdiskuteeritud ja -diskuteeritavaid teemasid (vt David & Kramer 2001; Zvelebil 2003; Oestigaard 2004 ja neis viidatud kirjandus)⁹. Lisaks paralleelide ja analoogiate kasutamisele arheoloogilises tõlgenduses on sealt laenatud ka mineviku usundite uurimiseks mitmeid teoreetilisi konstruktsioone (vt näiteks Rappaport 1999; Evans-Pritchard 2004; Eliade 1972a).

Miks etnoloogia oli ja on jätkuvalt üks olulisemaid interpretatsioonide allikaid arheoloogidele? Ühelt poolt on kindlasti põhjuseks näiliselt sarnased teemad – nii nagu arheoloogia enamasti tegeleb esiajalooliste, st eelkirjalike ning suulisel pärimusel baseerunud kultuuridega, nii tegeles ka antropoloogia 20. saj

⁹ Etnograafia, etnoloogia ja antropoloogia kui terminite suur kattuvus on põhjustanud mitmeid segadusi. Käesolevas eelistan kasutada terminit etnoloogia (lähemalt mõistete etnoloogia, etnograafia ja rahvateadus (antropoloogia) kohta vt Pärdi 1998)

teise pooleni valdavalt hõimuühiskondade ja -religioonidega. Selline väline ja osalt kindlasti ka sisuline sarnasus löi eeldused arheoloogia ja etnoloogia distsipliinidevahelisteks sidemeteks juba arheoloogiateaduse algusaegadel. Teiseks oluliseks laiemaks ühisjooneks võib pidada arheoloogias 1980. aastatest alanud suuremat keskendumist tähendustele, sümbolitele ja sotsiaalsetele protsessidele, milline rõhuasetuse muutus oli antropoloogias toimunud juba 1960.–1970. aastatel.

Põhiliseks atraktiivseks teguriks etnoloogia kasutamiseks usundi uurimisel on aga, sarnaselt folkloorsetele allikatele, selle poolt pakutavad terviklikud ja süsteemsed narratiivid, mitte üksikud materiaalsed killud, nagu arheoloogias. See on teinud etnoloogilised allikad atraktiivsemateks, mida meeleldi kasutatakse, nii interpretatsiooniallika kui ka lihtsalt illustratsioonina. Samas on see ka allikaliigi suurim oht, kuna tekib kiusatus kasutada etnoloogilisi materjale ja selle põhjal valminud ühiskonna-analüüse arheoloogiliste leidude ja kaevamistulemuste tõlgendamisel ja sellega inkorporeerida arheoloogilisse minevikku kaasaegne ühiskondlik või sotsiaalne süsteem. Et etnoloogia pakub tohutu müriaadi näiteid, on arheoloogi jaoks suur kiusatus kasutada neid paralleelidena oma uurimustes. Selle puhul jääb aga tihtipeale arvestamata kontekst, kust antropoloogiline näide on pärit ja kas paralleeli või analoogiana toodud fenomen üldse saab sellises minevikus eksisteerida. Seega kasutatakse pahatihti antropoloogilist näidet üksnes tehnilisena, mis osutab, et selline lahendus on põhimõtteliselt võimalik, kuid ei kinnita selle tegelikku kasutamist/toimumist.

Teine suurem oht etnoloogiliste allikate kasutamisel peitub samuti selle rikkuses – materjalist on võimalik leida näide pea igasugusele nähtusele, mis taas võib hakata segama arheoloogilist interpretatsiooni, kui ei arvestata, tõsi küll, kurvakstegeva võimalusega, et rida arheoloogiliselt jälgitavaid rituaale või kombeid võivad olla lõplikult kadunud ning kaasaegsete kommete appi võtmine nende seletamiseks ei ole võimalik. Analoogselt on Flemming Kaul rõhutanud (1998: 51), et pigem oleks õige leppida, et pronksiaegsetel Skandinaavia kaljujoonistel kujutatud mütoloogiliste tegelastega seotud müüdid on kadunud, mitte hakata kaljujooniseid elustama keskaegsete kirjalike materjalide põhjal. Ka Eesti usundi uurimisel on juba üsna uurimisloo algusest peale tähtsustatud etnoloogiliste allikate kasutamist muinasaegse usundi tõlgendamisel, kusjuures tihtipeale ongi jälgitav isiklikel põhjustel sümpaatsete analoogiate kasutamine. Nii rõhutab Juhan Luiga (1995) Eesti muinususundi ja -kultuuri seoste idapoolsete kultuuridega taoismi ja šintoismini välja. Samadel subjektiivsetel alustel väljavalituna võib ilmselt käsitleda ka Uku Masingu idealiseeritud soomeugrilasi (laiemalt loodusrahvaid üldse), keda ta vastandab agressiivsetele indoeurooplastele (1998). Traditsioonilisim areaal, kust analoogiaid tõmmata, ongi Eesti uurijatele olnud Venemaa metsavööndi soome-ugrilased. On iseloomulik, et enamasti on sel juhul rõhutatud sarnasustele, eesmärgiga näidata ühist minevikku, ühist kultuuri, mis “neil seal” on säilinud paremini ning mille meie oleme suuresti kaotanud seoses varaste kokkupuudetega nii germaanlaste kui kristlusega.

Vaadates, kuidas on etnoloogilisi allikaid mineviku usundite uurimisel kasutatud, on oluline arvestada distsipliini algusaastaid. Rahvateaduste ehk etnoloogia kujunemine langes kokku teaduse ja ratsionalismi võidukäiguga ja kiriku mõju langusega 18. saj lõpul. Seega tõusis tähtsale kohale religiooni tekke ja varajaste religioonivormide probleem. Objektiivseimate allikatena küsimuse kohta nähtigi “primitiivseid” ühiskondi ja sealtkaudu kujunes etnoloogia üheks olulisimaks probleemiks “primitiivne” algreligioon koos suure eesmärgiga seletada ka religiooni tekkepõhjuseid. Selline lähenemine oli suuresti mõjutatud John Lubbocki 1870. aastal avaldatud teoriast, mille järgi tänapäevased hõimud kannavad infot ka minevikus elanud, kuid hävinud rahvaste ja kultuuride kohta (vt Lubbock 1978 [1870]). Suuresti samadel alustel on pikka aega kasutatud paljusid kaasaegsete loodusrahvaste hõimude baasil tehtud analüüse (näiteks Tylor, Malinowski, Durkheim) minevikühistondade usundi võrdlusel. Usundilooliselt vast kõige mõjurikkam sellistest uurimustest on olnud teoloog Wilhelm Schmidt ürgmonoteismi teooria (Schmidt 1935). See esindab klassikalist 19. saj lõpu ja 20. saj alguse antropoloogia lähenemissuunda, kus “primitiivsete” rahvaste usundi põhjal tehtud üldistused kantakse tagasi minevikku. Dateerimise seisukohalt on selle puhul oluline ka eeldus, et kiviaegsel materiaalse/sotsiaalse/majandusliku kultuuri arengutasemel oleva rahva usundit on võimalik kokku viia arheoloogilise kiviaja kultuuriga.

Etnoloogiliste allikate kasutamine paralleelidena sai 20. saj teisel poolel tugeva kriitika osaliseks (vt nt Gould 1980), kusjuures põhiliselt ongi rõhutatud paralleelide sobimatust arheoloogilisse konteksti või nende liiga vaba kasutamist (vt ka Kaliff & Oestigaard 2004: 92). Siiski, nagu on näidanud paljud uurijad, ei ole etnoloogiliste allikate täielik välistamine arheoloogilises interpretatsioonis võimalik. Eriti puudutab see valdkondi, mille materiaalne säilimine on vähene, nagu uurimused ühiskonna ja religiooni teemadel (Levy 1982: 18). Ka J. D. Lewis-Williams (2001) on Lõuna-Aafrika kaljujooniste tõlgendamisel rõhutanud, et ehkki etnoloogilisi kirjeldusi tuleb tõlgendada arvestades nende fikseerimiskonteksti ja teisi tunnuseid, annavad need hoopis rohkem tõlgendusvõimalusi kui siis, kui etnoloogilised allikad välistada.

1980.–1990. aastate postprotsessuaalse arheoloogiaga tuli käibele uus lähenemisviis etnoloogilistele allikatele, kus neid ei kasutatud enam paralleelide, vaid analoogiatena, põhieesmärgina laiendada arheoloogiateaduse tõlgendusvõimalusi (vt Insoll 2004a: 114). Anders Kaliff ja Terje Oestigaard (2004: 83) ongi nende puhul rõhutanud ennekõike inspiratsiooniallika rolli, mitte aga valmis tõlgenduste ülevõtmist. Sealjuures rõhutavad nad vastasel juhul toimivat uurijal põhinevat tõlgendust, mille järgi interpreteeritakse mineviku kultuure lähtuvalt uurija enda ajast ja kultuurist. Viimane aspekt, vajadus tuua meie 21. sajandi, üldjuhul mittereligioosse uurija mõtlemisraamide kõrvale alternatiivseid raame, on ka põhiline põhjus ja õigustus käesolevas uurimuses etnoloogiliste analoogiate kasutamiseks.

Siinkohal tuleb peatuda veel ühel etnoloogiliste andmete kasutamise probleemil. Paljud uurijad on tähelepanu juhtinud, et etnoloogilised andmed on traditsiooniliselt üles tähendatud etnoloogide poolt, kes pööravad tähelepanu

nähtustele, mis on olulised nende probleemiasetuses, jättes kõrvale elemendid, mis pakuvad arheoloogidele mineviku ja tänapäevase ühiskonna sidumisvõimalust (vt ka Levy 1982: 18). See on ilmselt ka üks peamisi põhjuseid, miks arheoloogid ise viivad läbi etnoloogilisi välitöid (vt Kaliff & Oestigaard 2004; Jordan 2001; Valk 2001).

Käesolevas on etnoloogilisi analoogiaid erinevatel perioodidel kasutatud erinevas mahu. Olles ettevaatlik analoogiate variatsioonide rohkuse tõttu, kust on võimalik leida näiteid peaaegu kõikidele hüpoteesidele, pooldan analoogiate kasutamist ühiskondade puhul, mille laiem kontekst sobib uuritava arheoloogilise perioodiga (Lewis-Williams 2001). Selle all mõistan ma nii klassikalisi aspekte, nagu loodusolud, majandusviis, tehnoloogiline tase, aga ka ühiskonnakorraldust, ideoloogiat ning loomulikult ka laiemat usundilist pilti. See muudab aga analoogiaks sobivate ühiskondade leidmise raskeks. Kuid samavõrra paljutõotavad näivad olema lähenemised, mis soovivadki etnoloogilised allikad kõrvale jätta ja rõhutada ideed mineviku kultuuridest, mis on olnud liiga erinevad, et neile üldse leida kaasaegset analoogi. Selle asemel soovitatatakse keskenduda hoopis teistele aspektidele, näiteks arheoloogilise materjali põhjal konstrueeritavale ideele või ideoloogiale (vt Savinov 2006).

2.2.5. Toponüümika ja kaardimaterjal

Toponüümika on Põhja-Euroopa esiajaloolise usundi puhul paljukasutatud allikaliik (vt nt Brink 1990; Holmberg 1990; Andersson 1992; Fellows-Jensen & Holmberg 1992; Helleland 1996; Brink 1999; Vikstrand 2001), kuid märksa vähem on toponüümikaga tegeletud ida pool Läänemerd. Ka Eesti muinasusundi uurimisel on toponüüme süstemaatiliselt vähe kasutatud ning peamiselt on sel juhul huvi pälvinud hiiekohad või teatud konkreetset küsimused.

Hea näite toponüümika kasutamisest leiab Herbert Ligi sulest (1984), kus analüüsitakse Saaremaa Püha kihelkonna Kaali-ümbruse toponüüme eesmärgiga leida kinnitust või vastuväiteid selleks ajaks levinud hüpoteesidele Kaali meteoriidikraatrist kui mütoloogia ja rituaalide kesksest objektist Põhja-Euroopas (vt Meri 1976, 1984; Lõugas 1996). Allikakriitilise lähenemisega leitakse, et ükski spekulatsioon pakkuvaid kohanimesid ei kinnita nende seotust Kaali meteoriidiplahvatusega. Küll aga tuuakse välja mitmeid muid, ja hoopis teisi tõlgendusvõimalusi pakkuvaid nähtusi, nagu näiteks *kabeli*-toponüüm üldises kalmistukoha tähenduses (Ligi 1984: 292). Ära märkida tuleks teinegi toponüüme analüüsiv uurimus – Gustav Vilbaste Saunja hiiekoha analüüs, kus lisaks toponüümidele on allikaks ka eri perioodide kaardimaterjal (1947). Kahjuks on aga nii toponüümid kui ka ajaloolised kaardimaterjalid usundi uurimisest kõrvale jäänud. Viimaste puhul on põhjuseks ilmselt see, et enamik meie kaardimaterjalidest on pärit 19. sajandist, mil mittekristlikke pühakohti enam kaardile eraldi ei kantud. Siiski peaks olema 17.–18. saj kaardimaterjali põhjal võimalik lokaliseerida mitmeid hilisemast rahvapärimest tuntud hiiekohti ning seda kaudu teha järeldusi ka hiite, asustuskeskuste ja kalmistute omavaheliste suhete

kohta. Kahjuks peavad sellised analüüsid jääma edaspidiseks ning ajalooline kaardimaterjal käesolevas uurimuses eraldi allikaliigina ei esine.

Pühakohtade vähese uurituse kõrval on Eestis täielikult käsitlemata jumala- või muude üleloomulike olendite nimedega toponüümid. Kui Skandinaaviaga sarnase, nn “kõrgema religiooni” uurimine, mis baseerub jumalanimedel, on Eesti puhul toponüüme kasutades raskendatud¹⁰, siis märksa suuremad võimalused on nn “madalama” usundi uurimises nii toponüümide kui arvuka säilinud kohapärimuse abil. Ehkki Eestis seni veel puuduvad sellistel alustel valminud kokkuvõtlikud uurimused, võib mitmel juhul märgata seesugust suundumust. Nii näiteks on detailselt kaardistatud mitmekordsetele välitöödele tuginedes Muhu saare pühakohad (Kaasik 2007: 47). Samuti peetakse toponüüme üheks olulisimaks allikaks Eesti looduslike pühapaikade uurimises (vt Valk & Kaasik 2007).

2.2.6. Arheoloogilised allikad

Veel 1981. aastal kirjutas antropoloog Bryony Orme (1981: 218) *“Ritual and religion are taboo subjects in archaeological circles, denounced by the brave and avoided by the sensible; only a perverse few continue their studies in this dangerous field”*.

Võrreldes selle ajaga on olukord kardinaalselt muutunud ning religioon ja rituaal on veerandsada aastat hiljem kujunenud arheoloogilistes uuringutes hoopis lemmikteemadeks. Harva on leida arheoloogilisi uurimusi, mis üht- või teistpidi ei käsitleks religiooni. Selle kõige taga võib eeskätt näha muutusi arheoloogiateaduse teoreetilistes lähtepunktides, kus 1960.–1970. aastatega võrreldes tähtsustatakse märksa enam tõlgendust ning ühiskonna kui tervikpildi käsitlemist. Kujukalt on seda esitanud Richard Bradley, näidates kui drastiliselt on alates 1981. aastast kasvanud religiooni- ja rituaaliteemaliste artiklite arv arheoloogias, samas kui antropoloogiakirjanduses selline kasv jälgitav ei ole (vt Bradley 2005: 31).

Religioon ei ole arheoloogilistes uurimustes teemana mingi uus nähtus. Usundiga olid seotud juba esimesed suuremad arheoloogilised uuringud alates 19. saj keskpaigast Egiptuses, Väike-Aasias ning Mesopotaamias. Siiski on arheoloogias religiooni vaadatud pigem teiste distsipliinide poolt koostatud raamistikus, mitte omaette teemana. 19. ja 20. saj alguse religiooniga seotud arheoloogilised uuringud olidki keskendunud ühelt poolt sellele, et leida uut allikmaterjali (raidkirjad ja savitahvlid), mille abil saaksid mütoloogid ja usundiloolased koostada religiooni süsteemi. Teiselt poolt oli aga arheoloogia ülesandeks leida sääraselt konstrueeritud süsteemile illustratiivset materjali, mis kinnitaks mütoloogide koostatud raami. Viimane ongi olnud üks läbivaid kontseptsioone kuni tänapäevani. Näiteid sellele võib leida mitte üksnes Vahemere-

¹⁰ Samas on oluline, et ega Eestigi Uku- ja teiste jumalate nimelised paigad ei ole kaardistatud, rääkimata hiitest või muudest ohverdamisega seonduvatest paikadest.

maadest (kus enamik esiajaloolise, eriti aga klassikalise perioodi usundi uurimusi on tehtud selles stiilis) vaid ka Põhja-Euroopast (näiteks Turville-Petre 1975) ning Eestistki (Moor, H. 1956). Ehkki väliselt sarnaneb selline protsess interdistsiplinaarse uurimusega, on siiski tegemist vaid valikuga ühe distsipliini tulemustest, mis adopteeritakse teise.

Esimesed tõsisemad, ja valdavalt arheoloogilisel materjalil põhinevad uurimused esiajaloolise religiooni kohta valmisid juba 1950.–1960. aastatel (vt nt James 1957). Nende iseloomulikuks jooneks oli aga klassikaline religioonifenomenoloogiline lähenemine, kus tähelepanu pööratakse ühele fenomenile, mida uuritakse arheoloogilise materjali baasil. On ka iseloomulik, et ei püüta anda ülevaadet mõne kindla piirkonna usundist, pigem keskendutakse üksikutele efektsetele näidetele mitmelt poolt (koljukultus, megaliitkalmed, naisekujukesed jne). Samuti on selle perioodi uurimustele iseloomulik laialdane etnograafiliste paralleelide (ja siinkohal just paralleelina) kasutamine. Samas on Schmidti ürgmonoteismi idee juba kõrvale jäetud (James 1957: 257) ning selle asemel olid levinud teised, samuti religioonifenomenoloogiast alguse saanud üldised teooriad. Iseloomulik on aga jätkuvalt arheoloogilise materjali interpreteerimine laialdaselt usundiloo allikate järgi. Tõsi, enam ei viida usundiloo allikaid paleoliitikumi, küll aga nähakse nende tagasiulatuvust neoliitikumini.

Arheoloogia ja arheoloogia teooria hakkas usundi-uurimistel rohkem tooni andma alates 1980. aastatest, mil algas ulatuslikum rituaaliuurimine (Bell 1992). Selle uurimissuuna üheks olulisemaks verstapostiks on peetud konverentsi *Sacral and Profane* Oxfordis 1989. aastal (Garwood *et al.* 1991). 1980. aastatel ilmus ka rida metodoloogia-teemalisi artikleid, mis rõhutasid arheoloogilise materjali olulisust kirjalike ees muistsete usundite uurimisel (nt Gediga 1989).

Usundi uurimine kui ennekõike tõlgendav uurimine võib põrkub tihti ka raskustega, mis tekivad kaevamiste primaarseid materjale uurides. Nii on näiteks Douglass Bailey (2005) kritiseerinud empiiriliste andmete üleproduktsooni uuringute aruannetes, eriti kui selle juures ei ole pööratud tähelepanu sisulismatele küsimustele. Põhimõtteliselt on võimalik küsimust laiendada kogu tüpoloogiate probleemile üldse. Tuues näiteks Kagu-Euroopa neoliitiliste figuuride tüpologiseerimise, mis on üles ehitatud kujukeste mõtudele, siis *“multiple measurments of body parts are proposed as a key, though it is not clear what door such a key will unlock”* (Bailey 2005: 13). Tõsi, Eesti kontekstis puutume kokku pigem hoopis vastupidise tendentsiga, kus primaarsed allikad on tihti puudulikud, mida kindlasti peab tõlgenduses arvestama. Küll aga on ka Põhja-Euroopa usundi puhul – eriti selgelt on see jälgitav kiviaegsete ripatsite ja figuuride juures – pikka aega valitsenud uurimisstiil, mille põhieesmärgiks oli materjali publitseerida, tüpologiseerida, kirjeldada jne. Selle kõrval jäävad oletused selliste ripatsite ja figuuride tähenduspoole kohta aga tagaplaanile või on esitatud üksnes väga laia tähendust pakkuvaid tõlgendusi.

Kindlasti üks olulisemaid arheoloogilise materjali kasutamise probleeme esiajaloolise usundi uurimise puhul seondub muististe ja esemete tõlgendamisega – milline ese või muistis on religioosse iseloomuga? Millal ja millistes leiukon-

tekstides tõlgendada inimluid matusena (eesmärgiga surnu “ära panna”), millal inimohvrina, millal mingi muu rituaalse käitumise käitumisena? Kindlasti ei ole võimalik siin välja tuua ühtseid ja kõikjal kehtivaid reegleid. Anders Kaliff ja Terje Oestigaard rõhutavad meie endi – läänelikku – arusaama kalmest, mille järgi on kalme siis kalme, kui tegemist on surnukeha matmise kohaga (Kaliff & Oestigaard 2004: 84; Kaliff 2005). Samas suur osa pronksi- ja rauaaegseid “kalmeid” aga ei vasta sellisele definitsioonile üldse – need sisaldavad kas väga vähe või üldse mitte inimluid või esineb situatsioone, kus inim- ja loomakehasid on koheldud samal viisil (vt ka Larsson 2005). Kalmete tõlgendamisel usundiuurimises on oluliseks probleemiks ka kalme kui sotsiaalse manifestatsiooni paik, tõlgendus, mis Eestis on levinud viimase viieteistkümne aasta vältel (Ligi 1995; Lang 1996; Mägi 2007a, b). Sellist lähenemissuunda on tugevasti kritiseeritud ja selle asemel on kalmete tõlgendus keskendumas “*on the specific meaning of monuments in the contemporary symbolic worlds and on tombs as ideological rather than mirroring social structure*” (Sjögren 2004: 160; vrdl ka Bennett 1987). Kindlasti ei ole võimalik analüüsida kalmeid, eirates samaaegseid sotsiaalseid struktuure, kuid kalme kui ideoloogilise ning usundi ja teispoolsuse kujutlustega seonduva rajatise ehitamisel on religioossed ideed mänginud domineerivat rolli. Analoogiaks sobiks ilmselt kaasaegne kristlik kalmistu, kus vastavalt perekonna rikkusele ning kunstimeelele leidub erinevaid, kohati ka põhimõtteliselt erinevaid hauamonumente, kuid põhjus, miks inimesed maetakse kirikaeda laibamatusena peaga läände orienteerituna ning ametlikult ilma oluliste hauapanusteta, tuleneb ikkagi (kaasaegses postreligiooses maailmas ka kaudselt) religioonist.

Kalmematerjali kasutamisel usundiuurimises on oluliseks teemaks olnud hauapanuste fenomen (vt nt Kaliff 2005: 136 j). On selge, et kalmest leitud esemetele võib omistada erinevaid tõlgendusi alates surnule teispoolsuse jaoks kaasa antavatest asjadest kuni hilisemate ohverdusteni ning kindlasti ei ole põhjendatud käsitleda kõiki kalmetest leitavaid esemeid sarnaselt. Käesolevas olen püüdnud kalmematerjali klassifitseerida veel rohkem ning olen kasutanud kolme kategooriat: ehted/rõivakinnitusvahendid, isiklikud esemed ja nn “päris” hauapanused. Sellise klassifikatsiooni järgi ei peaks enamikke ehteid ja rõivakinnitusvahendeid käsitlema otseste hauapanusena, kuna tegemist on (suri)riiete küljes või surnu kaunistamiseks, tema sotsiaalse, soolise või muu positsiooni markerina olnud esemetega. Samalaadne on ka isiklike esemete (noad, kammid jmt) tõlgendus – ka need on esemed, mis on otseselt seotud surnuga, talle eluajal kuulunud, igapäevases kasutuses olnud ning seetõttu kuuluvad ka need pigem eelmise kategooria juurde. Teistsugune on aga suuremate või spetsiifilisemate esemete tõlgendus (relvad, sepatöövahendid, eraldi ehetekomplektid, erilised loomaluud jmt). Need on esemed, mis on kalmesse pandud panustena, ning ehkki seotud paljuski surnu sotsiaalse jm positsiooniga, peegeldavad need enam ühiskonna eshatoloogilisi käsitlusi. Ühtegi sellist kategooriat ei tohi võtta absoluutsena ning kindlasti on näiteid, kus nuga tuleb kalmes tõlgendada kui hauapanust aga mitte “isiklikku” eset. Ja samamoodi on (suri)riiete detailidel olnud tähendusi, mis on olulised matuse ajal. Kuid käesoleva töö kirjutamisel

lubas muidu üldise “hauapanuse” mõiste lahutamine näha esemete taga rohkem tõlgendusvõimalusi ning pakkuda mitmekülgsemat pilti.

Kalmete kõrval on teiseks suureks allikaliigiks arheoloogias nn “kultuslikud esemed”, mille kohta on üldlevinud kuulus nali, mille järgi peetakse kultuslikuks ükskõik millist arusaamatu otstarbe või ebahariliku leiukontekstiga eset või muistist. Kuulsad ja selles kontekstis klassikalised on näited vanema rauaaja rabaohverdustest Lõuna-Skandinaavias ja Loode-Euroopas. Samas on ridamisi näiteid, kus ka kõige tavalisemat arheoloogilist leiumaterjali, näiteks tulekivi töötlemisjääke, leitakse nn rituaalsest kontekstist. Näiteks Sarupi rituaalikeskusestena tõlgendatava sulendiku puhul on välja pakutud oletust, et töötlemisjääke võidi sulendikku ka spetsiaalselt tuua, kuna samaaegsed asulakohad jätvavad “puhastatud mulje” (vt Andersen 1997: 302). Milline on “ebaharilik” kontekst, sõltub aga kindlasti igast näitest eraldi. Paljudiskuteeritud ning enamasti usundiliste kategooriatega on seostatud märgalad ja neisse ohverdamine, samas on sellise lihtsustatud tõlgendusviisi kohta ilmunud ka kriitikat, mille järgi ei ole märg- ja kuivamaa-alade vastandamine religioosseks ja profaanseks õigustatud (Randsborg 2002). Lisaks maastikuliselt erilistele kohtadele, nagu näiteks suur kivi (Johanson 2006a: 149), mägi vmt, on rituaalselt tõlgendatud ka esemeid, mis on leitud hoonete postiaukudest, linnuste või sulendike kraavidest jmt (näiteks Andersen 1997).

Ruumiliselt eriliste kontekstide kõrval tuleb samuti arvestada ajalisel erilist konteksti ehk situatsiooni, kus vanem ese on kasutusele võetud nooremas perioodis. Näidetena võib vaadata kivist kirveid, mida on kasutatud maagilise ravitsemisvahendina kolm–neli tuhat aastat hiljem ajast, mil neid valmistati (Johanson, ilmumisel). Efektseid näiteid pakub ka neoliitiline tulekivist pistoda, mida on kasutatud rauaajal hobuse ohverdamisel (Stensköld 2006) või odaotsad, mis on kalmesse löödud mõnisada aastat hiljem pärast nende valmistamist (Wickholm 2006). Arvukalt esineb ka näiteid, kus kiviaegseid tulekivist nooleotsi on kasutatud hilisematel perioodidel amulettideks (vt Samdal 2000: 57, joon 5.2.21). Neist efektseimaks näiteks võib pidada tulekivist pistoda, mis on osaliselt mässitud kaunistatud pronksplekki ning mille üheks ornamendiosaks on ristimotiiv. Ese on Novgorodi muuseumisse jõudnud kui maagilisel eesmärgil kasutatud piksenool (Carelli 1997). Minevikuesemete kasutamine minevikus (*using past in past*) on kujunemas ka järjest olulisemaks uurimis- ning tõlgendusteemaks. Ehkki ajas vanemaid esemeid võeti kindlasti kasutusele ka puhtutilitaarsetel eesmärkidel, on enamlevinud tõlgendused seotud nende kasutamise religioossetel ja rituaalsetel põhjustel.

Lisaks kontekstile on oluline ka arheoloogilise leiumaterjali probleemistik. On selge, et religioosset, sümbolset või rituaalset tähendust võib omistada peaaegu kõikidele esemetele. Nii näiteks võib mõõka pidada Skandinaavia usundi kontekstis sümbolset viljakusjumal Freyri relvaks või ristsõdade-aegses sõjameheideoloogias krutsifiksi kujundiks, mis ei muuda aga mõõka kui niisugust religioosseks esemeks. Samuti võib real esemetel näha sümbolset tähendust sõltuvalt selle esinemiskontekstist, nagu näiteks kirved kaitsemaagiliste esemetena hauapanuste hulgas (Mäntylä 2005). Ning peaaegu alati on võimalik mit-

mete esemete, eriti kirveste või nugade kasutamine maagilistes rituaalides, nagu näiteks ennustamisel (vt Lintrop 2006b: 55). Kuid kõikide selliste esemete vorm on pigem funktsionaalne ning tuleneb eseme praktilisest tähendusest. Seega ei saa selliste esemete võimalikku religiosset sümboolikat küll unustada, kuid see ei tulene primaarselt esemest endast.

Teine lugu on esemetega, mis on oma vormi saanud lähtuvalt levinud uskumustest, jumalakujutlustest või maagilistest seisukohtadest ja millise eseme enda analüüsimisel on juba võimalik uurida religiosset ideed selle taga. Kuid pahatihti on nendelegi esemetele omistatud just maagilist tähendust, pidades neid amulettideks, samas lähemalt lahti mõtestamata, mida selle alla mõeldakse. Standartne definitsioon amuleti kohta ütleb, et tegemist on üleloomuliku väega esemetega, mille väge saab kasutada omaniku heaks (vt Samdal 2000: 12 ja seal viidatud kirjandus). Neist levinuimateks ja enimtuntud näideteks on kindlasti kõikvõimalikud ikonograafilised kujutised, ka ripatsid ja figuurid, sh nii inim-, looma- kui esemetefiguurid. Sellist allikaliiki on traditsiooniliselt peetud usundi puhul ka kõige informatiivsemaks. Olulisemaid ja atraktiivsemaid siin on kindlasti inimfiguurid – kujutavad need ju ühelt poolt inimest, kelle puhul muinas-aegne elanik on olnud prototüübiks, teiselt poolt on suur tõenäosus, et kujutatud on jumalat. Või nagu Douglass Bailey on öelnud: *figurines just are important* (2005: 13). Mitmeid häid sellelaadseid tõlgendusloo näiteid pakub Skandinaavia esiajaloolise usundi uurimislugu, kus usundiloolaste koostatud süsteemi algselt hästi sobinud nn Thori ja Freyri kujud (vt nt Turville-Petre 1975) on hiljem ümber interpreteeritud (Eldjárn 1981; Price 2006). Usundiliste tõlgenduste kõrval on laialt kasutatud ka praktilisematel alustel tehtud interpretatsioone ning kujukesi on vaadeldud kui nukke, mänguasju, õppevahendeid, identiteedi ja territooriumi markereid jmt (vt lähemalt Thiemer-Sachse 2002). Eesti figuride ja ripatsite kohta on valminud märksa vähem tõlgendusi (vt Jaanits 1961; Antanaitis 1998; Loze 2004).

Kuid kindlasti ei ole usundilised esemed piiratud vaid figuridega ning maagilise väega täidetud amuletiks võib saada põhimõtteliselt igasugune ese, mille puhul eseme ebaharilik väljanägemine või päritolu näib olevat olnud oluline. Barbara Freire-Marreco (1981: 394) rõhutab maagiliste esemete puhul ka nende portatiivsust, väites, et suurtele, kuid samalaadsetel põhjustel välja valitud objektidele (kivid, imelikud puud jne) hakatakse pigem ohvreid tooma ning nende kohta müüte looma, samas kui portatiivseid esemeid hakatakse kaasas kandma.

Lisaks figuridele on traditsiooniliselt usundiuurimises kasutatud nii kaljukunstis, keraamikal ja ehetel esinevat ornament (vt Hedeager 1996; Gaimster 1998; Nielsen 1996). Ehtevormide ning ornamenti uurimist on Eesti muinas-usundi kontekstis traditsiooniliselt välditud ning üksikud sellelaadsed spekulatsioonid on valdavalt valminud lähtuvalt traditsioonilisest arusaamast, et muinas-aegne kunst on “funktsionalistlik” ja “religioosne” (vt ka Herva & Ikäheimo 2002). Sellega uuritakse kunsti ja ornamenti tähendust, eeldades, et ornamenti valmistamisel oli eesmärgiks anda edasi mingit religiosset sõnumit (nt Loze 2004; Kaul 1998). Vastunäidetena võib vaadata Maurice Blochi kirjeldust zafimaniry hõimust Madagaskaril, kelle majad on kaetud geomeetrilise mustriaga,

mida algselt tõlgendati mütoloogiliste narratiividena, kuid mida tehakse puhtalt ilu pärast, sest *“it made the wood beautiful”* (Bloch 1995: 214). Samalaadne näide on pärit ka California indiaanlastelt, kelle puhul rituaalsed esemed võivad olla üsna tavalised ja hallid, samas kui rikkalikult kaunistatud esemed võivad kanda täiesti harilikku ja profaanset tähendust ning ei ole seotud mingi üleloomuliku jõuga (Ahlbäck 2003: 472). Seega ei ole õigustatud esemete automaatne jagamine kaunistatud “kunstiesemeteks” kui religiooniga seotuteks ning kaunistamata “tööriistadeks” kui profaanse maailmaga seotuteks. Herva ja Ikäheimo rõhutavadki just kunsti esteetilise poole uurimist traditsioonilise tähenduse uurimise kõrval. Sellega ei välista nad küll religiooni, mütoloogia ja kosmoloogia, ega ka totemismi või šamanismi raamistikke muinasaegse kunsti tõlgendamisel, kuid Soome kaljumaalingute näidet kasutades väidavad nad, et oleks liiga lihtsustatud pidada kõiki põdrakujutisi mingite kultuuriliste normatiivide väljundiks (Herva & Ikäheimo 2002: 105).

Üheks põhjuseks, miks Eesti muinasaegseid ehteid ja nende ornamenti on usundi kontekstis vähem uuritud, on kindlasti Eesti materjali sümboliseeritus. Kui keskneoliitiline ja hilisrauaaegne materjal pakuvad mõnevõrra selgemaid ja “jutustavamaid” kujundeid, siis vahepealsed perioodid esitavad vaid sümboleid, mis eriti selgelt väljendub rooma rauaajal. Iseloomulik probleemistik seondub keskmise rauaajaga, millele on osutanud mitmed uurijad. Kuigi sellal suhtles kogu Läänemere idarannik tihedasti Skandinaaviaga, ei levinud üle mere pildiline stiil, mis väljendus Skandinaavias ühelt poolt kuldbrakteaatide kujutistes ning teiselt poolt pildikivide traditsioonis. Vähest pildilist stiili, eriti loomornamendiga esemeid seostataksegi Baltimaades valdavalt Skandinaavia lühiajalise mõjuga (Vaitkunskienė 1995; Bliujienė 1999, 2003), mis aga siiski ei koonunenud ega jäänud püsima.

Täielikult on käesolevas töös kõrvale jäetud keraamika ornamenti tähenduspool. Selle põhjuseid on mitmeid, ennekõike aga ornamenti äärmuslikkuseni stiliseeritud sümbolism ning ühetaolisus, kus domineerivad kindlad elemendid – lohud, jooned jmt – mis ajas küll muutuvad, kuid ühe perioodi raames moodustuvad suhteliselt monotoonse pildi. Ehkki võime spekuloida erinevate elementide tähenduse üle, nagu lohk päikese või viltuste joonte rida vihma sümbolina, jäävad sellised tõlgenduskatsed vaid väga üldisele tasemele, püüdmata anda vastust, miks üldse peab savinõudel olema religioosse tähendusega ornament?¹¹ Ning isegi kui lohk savinõul sümboliseerib päikest, siis kas see sümboliseeris päikest alates esimestest savinõudest kuni hilisrauaajani välja või on meil tegemist ikkagi vaid kaunistusliku elemendiga? Tõenäoliselt on lohk niivõrd universaalne ja lihtsalt teostatav kujund savis (nagu jooned, kammi-vajutised jmt), et siin ongi tegemist valdavalt esteetilise elemendiga. Veelgi enam, on vähetõenäoline, et niivõrd arvukalt esineval sümbolil (nagu näiteks

¹¹ Eesti kontekstis ei ole olnud võimalik seni eristada spetsiifilisi rituaalse eesmärgiga savinõusid analoogiana mõnede piirkondade matuseurnidele vmt. Kalmetes esinev keraamika sarnaneb üldjuhul samaaegsete asulate keraamikaga, hoolimata teatud erijoontest nõude suuruses, savikoostises ja viimistluses (vt Lang 2007a: 127 jj; vt ka allpool 3.4.1.3)

lohk savinõul) saab olla sügavamalt religioosset tähendust, kui seda on kantud nõudele kümnete kaupa läbi tuhandete aastate. Selliste, minu jaoks ennekõike metodoloogiliselt lahendamatu küsimuste pärast ongi keraamika ja selle ornament käesolevas töös kõrvale jäetud.

Sarnaselt etnoloogiliste näidetega leiavad käesolevas kasutamist ka mitmed, ennekõike Põhja-Euroopa, aga ka muu maailma arheoloogilised tõlgendused analoogiadena. Traditsiooniliselt on teiste piirkondade arheoloogiliste uurimuste kasutamisel rõhutatud nende ajalise, materiaalse ja muu konteksti sobivust. Analoogia puhul aga ajaline skaala rolli ei mängi ning kriteeriumiteks on teised aspektid. Ennekõike olen analoogiaid tõmmanud Lõuna-Skandinaavia arheoloogilise materjali ja nende tõlgendustega. Sellel on mitmeid põhjuseid, eeskätt Lõuna-Skandinaavia kultuurilise keskuse roll Läänemere ruumis, kuid vast enamgi materjali publitseerimine ja selle tõlgendused, mis paljuski sarnanevad käesolevas töös kasutatud metodoloogiaga. Arvukate selliste analoogiate kasutamise eesmärki ei soovi ma näidata mitte Eesti arheoloogilise materjali ja usundi seost Lõuna-Skandinaaviaga, vaid pigem samalaadseid protsesse, mis ei ole omavahel ei ajaliselt ega kultuuriliselt otseselt seotud.

2.3. Teoreetilised lähtepunktid

Eesti muinasusundi senistes käsitlustes on teooriale pööratud suhteliselt vähest rolli. Suures osas on see tingitud nii varasemast kui ka nõukogude perioodi empiirilise uurimustraditsioonist. Hoolimata religiooni käsitlemisest paljudes kaasaegseteski uurimustes, domineerivad endiselt ajalise kontekstiga vähe seotud ning pigem kaasaegsest või lähiminekiviku rahvapärilisest päritolevad tõlgendusanalooiad või hoopis universaalsed ja stereotüüpsed interpretatsioonid. Olen juba varem vormistanud enda jaoks olulised teoreetilised lähtepunktid (Jonuks 2005) ning osaliselt jäävad need kasutusele ka käesolevas uurimuses.

Muinasajastute uurimise teooriat käsitlevat kirjandust on ilmunud viimastel aastatel arvukalt (vt näiteks Insoll 2001, 2004a; Edwards 2005 ja seal viidatud kirjandus) ning kindlasti ei ole käesoleva peatüki eesmärgiks analüüsida kogu seda probleemistikku. Püüan siin avada ja lahtimõtestada ennekõike neid teoreetilisi punkte, mis on vajalikud nii minu enda kui ka lugeja jaoks edasises analüüsis. Käsitletavate punktide valik on kindlasti subjektiivne ning lähtub ennekõike minu jaoks olulistest probleemidest, mis valdavalt on välja kasvanud Eesti muinasusundi mõneti erandlikust uurimisloost. Mõningaid momente on uurijad käsitlenud varem, mõni on aga tuletatud varasemate uurijate lähenemist analüüsides ning muutunud oluliseks sealtkaudu.

2.3.1. Eesti uurijate usunditeoreetilised käsitlused

Kuna Eesti muinasusundi uurijad ei ole siiani oluliseks pidanud oma teoreetilise tausta avamist, tuleb nende lähtekohtade üle otsustada vaid nende endi kirjutiste põhjal.

Suhtumises allikatesse on domineeriv olnud uurimistraditsioon, mis tähtsustab narratiivset allikat ning peab vaid seda, Eesti kontekstis ennekõike rahvapärimust, arvestatavaks usundi allikaks. Selle on käesoleva teema jaoks iseloomulikult sõnastanud Ado Lintrop (2006b: 51): “13. sajandist pärinevad esimesed teated eestlaste religiooni kohta mainivad nappide sõnadega vaid hiisi, ohvritoomisi ja enne lahingut ennustamist”. Sellisest allikavalikust lähtuvalt tulenevad ka küsimused. Usundi kohta küsitakse pigem küsimusi kuidas? milline? jt. Selle kõrval ei ole ajaline printsiip aga olnud oluline ning usundit nähakse pigem ühtse ja stabiilse fenomenide kogumina. Tõsi, mitmete fenomenide puhul küll rõhutatakse ka muutusi, kuid muutused ei tulene mitte usundi loomulikust arenguprotsessist, vaid välistest muutujatest, ennekõike kristliku ideoloogia sissetungist ja selle põhjustatud protsessidest. Teiseks oluliseks usundi arenguprotsessi põhjustajaks on traditsiooniliselt peetud ka majandusviisi muutusi (vt näiteks Paulson 1958; Honko 1993). Tahtmata küll vaidlustada majandusviisi rolli religiooni arengus, on sellise käsitluse järgi probleemiks maaviiljelusühiskonna religiooni (mille olulisimate fenomenidena nähakse viljakus- ja esivanematekultust) stabiilsuse rõhutamine kuni 19. saj lõpuni – 20. saj alguseni, mil toimus uus muutus industrialiseerituma ühiskonna suunas. Selline lähenemine on aga samas toetanud ja andnud kinnitust suhteliselt hilise ülestähendamisega rahvapärimuse kasutamise kohta kaugema mineviku usundi uurimisel. Ka kristluse-eelset usundit laiemalt nähakse traditsiooniliselt väga stabiilsena, mille põhiliseks omaduseks ongi Oskar Looritsa sõnastatud “alalhoidlikkus”. Samas võtmes on kirjutatud ka mitmed Looritsast hilisemad uurimused kuni tänapäevani. Lisaks stabiilsusele on oluliste momentidena rõhutatud ka sümboolsust ning sümbolitel põhinevaid assotsiatsioone. Vast viimaseks ja terviklikumaks nägemuseks sel suunal võib pidada Hasso Krulli *Loomise mõnu ja kiri* (2006). Ühelt poolt on tegemist eesti muinas- ja rahvausundi puhul tooniandva suunaga, samas ei ole see erandlik ning assotsiatiivset teoreetilist baasi kasutavaid uurimusi on ilmunud nii ida kui lääne pool. Samas on selline lähenemine pälvinud ka kriitikat. Usun, et Colin Renfrew (1988: 286) on sõnastanud selle traditsiooni põhilised probleemkohad arheoloogi jaoks, kasutades näitena Georges Dumezili indoeuroopalikku kolmikteooriat: “*They [Dumezil ja tema õpilased] operate in a golden land of proto-indo-european-society and belief which is rooted neither in time nor in space. It is rather like the Dream Time of the Australian aborigines or the Camelot of Arthurian fable: so much so, indeed, that it seems almost churlish to ask such prosaic questions as ‘when?’ or ‘where?’*”

Kahe viimase, arheoloogi jaoks olulise küsimuse mitteküsimine on aga eesti muinasusundi uurimise puhul olnud traditsiooniline tee. Näitena võiks vaadata Ado Lintropi regilaulumotiividest šamanismiilmingute otsimist (2006b), kus

sümbolismil põhinedes leitakse arvukalt paralleele Eesti 19. ja 20. sajandil üles kirjutatud regilaulude ning handi-mansi ja nganassaani šamaanitraditsiooni vahel. Samas ei üritatagi Eesti regilauludes kajastuvat šamanismi kuidagi positsioneerida ajas ning jääb mulje, nagu ei olekski suuremat vahet, kas regilaulu šamanism on pärit kammkeraamikute “Suurest Tulemisest”, üleüldisest muinasaaja-hämust või isegi kesk- ja uusaegsete maatarkade traditsioonist. Selline stiil on Eesti kontekstis olnud valitsev ning selle esindajateks võib pidada Oskar Looritsat, Uku Masingut jt. Kuid esiajalooliste/mittekirjalike usundite uurimisel on selline mitte-ajalooline (*ahistorical*) lähenemine domineerinud paljudes piirkondades ja paljude uurijate puhul (Insoll 2007: 141).

Oluline ja täiesti eripärane moment paljude Eesti usundiuurijate tööde tõlgendusosas on olnud ka selle suunatus tulevikule. Pärimuslikke norme kasutades ei analüüsi uurijad mitte ainult möödaniiku religiooni, vaid püüavad selle põhjal anda nõuandeid või juhiseid ka tulevikuks. Selline stiil, oluliselt erinevam läänepoolsest Euroopast, kujunes välja 20. sajandi alguses, mil muistse iseisvusaja religioon oli oluline loodavas rahvusidentiteedis. Ehkki pärast Teist maailmasõda selline stiil taandus, on see sporaadiliselt taas esile kerkinud viimastel aastatel (vt näiteks Kasemets 2007). Kui narratiivsete allikate eelistamisel teiste ees võib näha materjalist tingitud põhjust, siis tulevikule suunatud minevikureligiooni uurimistraditsioonis võib ilmselt näha ennekõike ajaloolisi põhjuseid, kus mineviku religiooni on kasutatud ühe ideoloogilise tööriistana, millega luua ning kinnitada rahvusideoloogiat (vt samal teemal Karo 2007).

Narratiivil baseeruv assotsiatiivne lähenemine on olnud iseloomulik ka arheoloogilistele tõlgendustele muinasaegse usundi kohta. Ka neis on oluliseks peetud müüti ning pärimuslikku narratiivi, mille abil tõlgendada arheoloogilisi leide (näiteks Kaali kraatri probleemistik ning selle seotus antiik- või rauaaegse mütoloogiaga, vt Lõugas 1996). Kindlasti on selle üheks põhiliseks põhjuseks folkloori suur osakaal traditsioonilistes religioonikäsitlustes. Mitmel juhul on sellised arheomütoloogilised lähenemised ka viinud absurdini ning metodoloogiliselt ilmekaks näiteks võib pidada käsitlust, kus kaasaegset rahvaluulet on seostatud 10 000 aasta taguste sündmustega. Nii on rahvalaulus:

*Ma laulan mere maaksi
mere kaldad karjamaaksi
mere ääred heinamaaksi
mere põhja põllumaaksi
mere kivid killingiksi!*

püütud näha kajastumas Billingreni katastroofi järgset Balti Jääpaisjärve mahajooksmist ning maa tõusu vee alt (Haas *et al.* 2003). Iseloomulik sellisele käsitlusele ongi, et vahepealsete tuhandete aastate jooksul ei ole religioonis ja mütoloogias toimunud kas üldse mingeid muudatusi või on need sellise kogni-

tiivselt tähtsa sündmuse puhul nagu uue maa tõus merest, tähtsusetud.¹² Kuid assotsiatiivsus kui üks olulisimaid teoreetilisi lähenemissuundi on oma positsiooni säilitanud (vt näiteks Valter Langi väljapakutud seost varaste tarandkalmete ja kelti põllusteemide samalaadse planeeringu vahel Lang 2000a: 212).

Siiski on viimase kümnendi sees ilmunud ridamisi ritualismil põhinevaid lähenemisi (vt nt Lang 2000a; Mägi 2005), mille tõlgendamisel ei pöördata enam rahvapärimuse poole ning kus rõhutatakse uuritava perioodi materjalist tuleneda võivaid tõlgendusi. 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 (näiteks Mägi 2007a, b). Mõlema eeltoodud näite probleemiks usundiuurimisel on aga see, et rituaali tagant kipub ära kaduma religioon ning kogu sellise lähenemise taustaks on selge seisukoht, et ühiskond – elavad inimesed – on need, kes on religiooni kandjad ja rituaalide sooritajad, mistõttu ühiskond peaks 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, elimineerime me selle, mis annab religioonile ja rituaalile mõtte – usu üleloomulikesse jõududesse, teispoolsusesse jne. Selle asemel saame me vaid veel ühe uue võimaluse “manifesteerida” sotsiaalseid suhteid, kuid mis paljuski meenutab vulgaar-marksistlikku käsitlust religioonist kui oopiumist, mille abil eliit kindlustab oma võimu rahva üle (vrld ka Garwood *et al.* 1991: viii). Ekstreemseimates näidetes ongi matuserituaali kasutatud vaid ühiskonna sotsiaalsete struktuuride manifesteerimisvahendina, mille käigus on täielikult kadunud religiooni kui laiema raami roll matuserituaali taga. Selliste lähenemiste järgi tõlgendatakse esemeid kalmes, näiteks mõõka või oda, staatusesemena, mille abil maetu ja/või tema lähedased manifesteerisid maetava rolli ühiskonnas. Kuid täielikult on jäänud käsitlemata eshatoloogilised kontseptsioonid ja teispoolsusekujutlused, mille kohaselt maetu mõõka kasutama pidi ning mille jaoks mõök üldse hauda panustati.

2.3.2. Uuriija taust

Antropoloogiateemalistes uurimustes, samuti viimaste aastate arheoloogia-alastes töödes, on tähelepanu pööratud uuriija taustast tingitud subjektiivsetele omadustele, seda eriti religiooniuurimustes. Edward E. Evans-Pritchard (1962) oli

¹² Tähelepanu ei ole pööratud ka sellele, et järve tühjaksjooksmise perioodi, varamesoliitikumi kuuluvad asulad on ilmselt kõik seostatavad vaid ajutiste laagripaikadega ning suure tõenäosusega võis Billingreni katastroofi tunnistajaks olla vaid käputäis parajasti siinolijaid, kelle loodud müüt ei oleks ilmselt kuidagi suutnud 10 000 aastat vastu pidada.

esimene, kes oma 1959. aasta kõnes tõstatas probleemi, et tänapäevased usundit uurivad antropoloogid on enamasti ateistid või agnostikud ja seepärast pole neil ka “kõrvu” teiste religioonide uurimiseks. Sama teemat on põgusalt puudutatud ka eesti muinasusundi puhul (Lang 1999a), kuid olulisemat avalikku diskussiooni Eestis ei ole see põhjustanud. Iseenesest nägime uurija tausta avamise vajalikkust juba historiograafia peatükis, seda eriti 20. sajandi alguskümnendite uurijate puhul. Viimaste kirjutistes oli selgelt jälgitav mõnevõrra skisofreeniline olukord, kus püüti end seostada uurimisobjektiga ning anda kvalitatiivseid hinnanguid nii kirjutaja taustast tulenevale luterlusele, uurimisteedest tulenevale paganlusele kui ka keskaegsele katoliiklusele.

On selge, et ühelgi uurijal ei ole võimalik ennast ja oma tausta eirata ning igas uurimuses kajastub ka selle autor. Anders Kaliff ja Terje Oestigaard (2004: 83) on soovitanud uurija tausta mõju vähendamiseks kasutada enam etnoloogilisi analoogiaid. Ka etnoloogiliste analoogiate kasutamisel võib näha ridamisi personaalseid probleeme, ennekõike neid, mis puudutavad analoogia-allika juhuslikku ja tihti subjektiivset valikut. Siin pakub häid näiteid ka Eesti uurimislugu (Luiga, Masing, Loorits), kus samuti on etnoloogiliseks analoogiaks olnud rahvad tihti välja valitud autori subjektiivsete või ideoloogiliste kaalutluste, mitte aga materjalist tuleneva sobivuse tõttu. Antropoloog Wendy James (2003: 136) soovitab autori isiku küsimuse aga hoopis tagaplaanile jätta ning rõhutab enam uurija professionaalseid oskusi, mille juures isiklikud veendumused ja eelistused ei ole enam määravad. Bryorny Orme (1981: 219) läheneb küsimusele aga hoopis teise nurga alt ning küsib, kas kristlik uurija võib hõimureligioone mõista objektiivsemalt kui ateist? Usun, et Orme'i väites on sees oluline tõetera – ükskõik millise religioosse liikumise liige, kuid siiski religioosse maailmavaatega inimene suudab usundit ja sellega seonduvaid fenomene mõista kindlasti teisel tasandil kui uurija, kes on selgelt end defineerinud materialistina (vt ka Lang 1999a). Siiski ei saa 21. saj uurijaid jagada selgelt religioosseteks ja ateistideks, vaid suur osa neist kuulub ilmselt agnostikute suurde perre, kes enamasti oma defineerimatul moel peavad religioosset kogemust võimalikuks ja suudavad ka mõista selle toimumist ning avaldumist. See tõttu on täieliku ateisti leidmine usundiga tegelevas valdkonnas ilmselt ka raske.

Kuid mees tuleb pidada, et tänapäevase inimese suhteliselt mittereligioosne elustiil ei luba tal teha muististe ja muistse usundi kohta samasuguseid järeldusi kui inimesel, kes oli selle usundisüsteemi osa. Eriti ilmekalt avaldub see maastikuarheoloogias, kus erineva taustaga uurijad pööravad maastikul tähelepanu erinevatele aspektidele, mis enamasti on siiski oletatavalt usundiga seotud. Mees tuleb pidada ka seda, et religioosne tunnetus ei ole erinev mitte ainult tänapäevase uurija ja abstraktse “mineviku” inimese vahel, vaid erinevad on kindlasti olnud ka mineviku eri perioodide ja erinevaid usundisüsteeme kandnud inimeste religioonitunnetused. Näiteks Eesti neoliitikumi ja pronksiaja inimesed kindlasti ei suhtunud maastikku ühtemoodi, vaid tähtsustasid selle erinevaid nähtusi.

Kindlasti on küsimust võimalik viia ka teise äärmusesse ning küsida, kas mingit religiooni suudab üldse uurida ja mõista inimene, kes ise ei kuulu sel-

lesse. Enamasti kerkib selline küsimus üles maailmareligioonide uurimiskontekstis, viimasel ajal ka põlisusundite uurimisel ning vähemal määral surnud usundite puhul. Eesti puhul selliseid diskussioone tekkinud ei ole, oluliselt teistsugune on olukord aga Lääne-Euroopas. Usun, et surnud usundi uurimise puhul mängib uurija enda religioossus üsnagi vähest rolli, kuna võrdlusvõimalus, ütleme, pronksiaegse usundi järgijaga ei ole niikuinii võimalik. Siinkohal olekski paslik ilmselt probleem taandada Wendy Jamesi eeskujul uurija professionaalsusele ning uurija enda teadvustamisele, et tal ei ole niikuinii võimalik mõista mõne minevikuperioodi kogu usundit. Viimasega seondub ka Anders Kaliffi soovitus (2005: 131) arheoloogidel tegeleda arheoloogia, mitte eneseanalüüsiga.

Teema lõpetuseks olgu ka märgitud, et käesoleva autor ei kuulu ühtegi religiooniorganisatsiooni ega pea ennast ka aktiivselt religioosseks inimeseks. Kindlasti seab see mitmeid piire mineviku religiooni mõistmiseks, kuid usun, et uurides Eesti muinasusundit pikaajalises perspektiivis, tegeleme me sisuliselt erinevate mineviku religioonidega ning siin on “väljast vaatleja” pilk ehk isegi eelisseisundis.

2.3.3. Terminid

Eesti usundi kohta on erinevad uurijad läbi aegade kasutanud mitmeid erinevaid termineid. Kuna samu mõisteid on kasutatud erinevate perioodide või nähtuste kohta, on tekkinud rida arusaamatusi ja vasturääkivusi. Käesoleva töö seisukohast ongi oluline defineerida mõned laiemad mõisted, mida on kasutatud Eesti usundi kohta, et ühelt poolt selgemalt määratleda käsitletav aines, teiselt poolt aga püüda tuua mõnevõrra selgust Eesti usundialasesse, seni ambivalentselt kasutatud terminoloogiasse üldse.

Nagu nägime historiograafia peatükist, ei olnud 19. saj lõpu ja 20. saj esimese poole uurijate jaoks terminoloogia ja allikate probleemiasetus olulised. Uurijad publitseerisid ja analüüsisid tekste, mida rahvas nende kaasajal või lähiminevikus teadis. Seda enam tuleks küsida nüüd, kasutades peaaegu sajandivanuseid uurimusi – mis oli nende uurimuste teema? Millised olid allikad? Millise perioodi kohta allikad kehtivad? Millisest Eesti usundist (antud kontekstis siis – millisest Eesti usundiperioodist) uurijad üldse rääkisid? Ei kaasageelse usundiuurimisele aluse pannud M. J. Eisen ega O. Loorits, kes mõlemad identifitseerisid end folkloristidena (Loorits 1998 [1939]: XIV), ei püstitanud oma uurimustes selgelt sõnastatud probleemi ning ilmselt sellest on tekkinud ka arusaamatused uurimuste teema osas. Kasutades hiljuti ülestähendatud rahvapärimuslikke uskumusteateid põhiallikana, kirjutasid mõlemad autorid eesti r a h v a u s u n d i s t (*folk religion, Volksreligion*), kusjuures nende mõlema tööd olid ennekõike allikapublikatsioonid. Eiseni jaoks ei olnud mõistete küsimus üldse oluline. Ehkki allikate esitus on olulisel kohal ka Looritsal, mõnes valdkonnas “pretenderides tühjendava täielikkuse peale” (Loorits 1998: XVI), on temal analüüsi osa aga märksa olulisem. Mida täpselt mõistis Loorits rahvusundi all, ei ole ta lähemalt seletanud. Konteksti järgi võib aga otsustada, et

tema (ja ka teiste tema kaasaegsete uurijate, näiteks U. Masingu jaoks) ei olnud probleemiks eristada eelkristlikku ning kristliku perioodi rahvausundit ajalises mõttes. Oluliseks peeti hoopis kristluse eristamist mittekristlikust ning just viimase mõiste, mida nimetati rahvausundiks, uurimist. Arvestades üldist ajastu konteksti 20. saj alguskümnenditel, oli keskendumine kaasaegsele mittekristlikule rahvausundile ka loomulik. Selline ajalisel ebamäärane probleemiasetus viis olukorrani, kus Looritsa käsutuses olnud, vaevalt mõnikümme aastat varem üles tähendatud rahvapärimuse, tema enda poolt isiklikult kogutud pärimuse ja soome-ugri keelte lingvistika põhjal on tehtud oletusi tagasisivaatavalt alates kaasajast mitte ainult sadade, vaid ka tuhandete aastate taha. Nii ongi Looritsa põhiteose allikalise baasina rõhutatud folkloorseid allikaid teiste üle (Loorits 1949: 6) ning uurimisperioodiks on valitud kogu jälgitav soome-ugri ajalugu kaasajast kuni varaseima, Uurali keelekihistuseni välja (kuni 4000 eKr) (*ibid.*: 1 jj). Lähtuvalt allikatevalikust ning folkloorse materjali tõlgendusprobleemidest, tundubki olema kõige õigem kasutada Looritsa, Eiseni, Masingu jt selle perioodi uurijate uurimisteema kohta sama terminit, mida nad isegi – *rahvausund*, kusjuures ajalisel tuleks termini all mõista ennekõike uusaegset rahvalikku tõlgendust.

Nii nagu terminite lahtimõtestamine ei olnud 20. saj esimese poole uurijatele oluline, ei tähtsustatud seda ka sajandi teisel poolel. Hoolimata folkloristlike allikate ümbermõtestamisest, mistõttu soikus folkloorsete allikate põhjal muinas-aegse usundi uurimine, säilis termin *rahvausund*. Üksikutest artiklitest, kus rahvausundi defineerimine oli möödapääsmatu, on näha, et selle all mõistetakse jätkuvalt ametliku kristluse kõrval olevat usundit, mille algust nähakse 13. sajandile eelnenud perioodis, iseloomulikuimaks tunnuseks on eelkristlikust usundist säilinud fenomenid ning mis on seotud ennekõike maal elava talurahvaga. Nii on Eesti Nõukogude Entsüklopeedia VIII köites defineeritud rahvausund kui “*hariduseta rahvakihtide (pms talurahva) usuline maailmakäsitlus, väljendub eeskätt rahvaluuleomastes vormides*”.

Kuna rahvausundi kontekstis ei ole uurijad pööranud tähelepanu dateeringutele, siis ongi terminit kasutatud väljendamaks usundilist kompleksi alates inimasustuse algusest Eesti alal kuni 19.–20. sajandini välja (Paulson 1997). Üksikjuhtudel on seda kasutatud ka sünonüümina muinasusundile (Vassar 1992: 114–116). Sarnaselt liigendatud definitsiooni kasutab ka Tarmo Kulmar, kelle järgi on rahvausundi mõiste laiem, hõlmates nii kristluse-eelset usundit kui ka selle ajaloolisel ajal kristluse mõjul tekkinud modifikatsioone. 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*” (Kulmar 1998: 38). Sellega on muinasusund mõistetav laiema rahvausundi ühe perioodina ning rahvausund tähistabki siin usundisüsteemi, mis algab inimasustuse algusest ja kestab tänapäevani ning mille ühe osa moodustab muinasusund. Arheoloogia distsipliini esindavad uurijad kasutavad aga terminit rahvausund pigem kesk- ja uusaegse usundi kohta, kus termin assotsieerub ka terminiga *rahvakultuur* (Valk 1998, 2001).

Rahvausundi kõrval on vähem kasutatud terminit eelkristlik usund (*pre-Christian religion*) (Valk 2001). Selle puhul rõhutatakse selgelt uurimisobjekti dateeringut ja seda, et tegemist on kristluse-eelse ehk 13. sajandist varasema usundiga. Samas rõhutab see termin selgelt opositsiooni kristlusega ja viitab sellega, et kõige põhjendatumalt käib termin üksnes muinasaja lõpusajandite kohta. Mõiste on käibel enamasti ingliskeelses kirjanduses ning eesti keeles kasutatakse pigem samale perioodile viitavat "*hilisrauaaja usundit*" (Heiki Valk, suuline kommentaar). Siiski ei ole see ainus kasutuskontekst. Dag Widholm on mõistet "*pre-Christian religion*" kasutanud ka Rootsi pronksi- ja varase rauaaja uurimisel (Widholm 2006), kusjuures tema puhul on olnud oluline, et alles kristluse ülevõtmisel näeb ta olulist pööret (*shift*) usundis, samas läbi kogu esiaja toimusid muutused (*changes*) (Widholm 2006: 144).

Kasutatud on ka terminit *muinasusund* (Kulmar 1992 a–c, 1994, 1998; Viires 2001a). Kui Viires jätab mõiste lahti defineerimata, siis Kulmari jaoks (1998), nagu nägime ülal, tähistab muinasusund laiema rahvausundi üht, vanimat perioodi. Muinasusund on aga laialt levinud termin ka viimaste aastate arheoloogide uurimustes. Ehkki mõiste defineerimist ei ole enamasti vajalikuks peetud, võib konteksti järgi otsustada, et termin seondub mõistega muinasaeg ning on seetõttu kasutatav just perioodi 9600 eKr–1220 pKr kohta.

Eeltoodud termineist on eelkristlik usund ajaliselt kõige selgem ja piiritletum, kuna ütleb juba oma nimetusega, et tegemist on ametlikule kristlikule perioodile ajaliselt eelneva usundiga. Kuna käesolev uurimus hõlmab ajaliselt laiemat perioodi, siis eelkristlik usund kataks sellest vaid väikese segmendi. Seega keskendun kahele järgmisele terminile – rahva- ja muinasusundile, mida tuleks arvukate seniste segaduste ja mitmetimõistetavuste vältimiseks püüda eristada. Kuna käesoleva töö eesmärgiks on rõhutada usundi arengut ajas, on sobilik erinevaid termineid kasutada ennekõike eri perioodide usundi(te) eristamiseks. Samuti pean oluliseks kummagi termini puhul allikalisi erinevusi, kuna suuresti tuleneb muinas- ja rahvausundi (sisuline) erinevus erinevatest allikatest ja paljuski erinevatest uurimistraditsioonidest.

Mõistan järgnevalt **muinasusundit** kui ajaliselt muinasajaga (9600 eKr – 1220 pKr) kattuvaid erinevaid usundivorme, kus põhiallikateks on arheoloogiline materjal. Viimane ei välista kirjalike, folkloorsete ega muude allikate kasutamist, kuid pean arheoloogilist materjali süsteemiloovalt primaarseks. Samuti eristan muinasusundi sees omakorda ajaliselt kitsamaid usundeid, mis erinevad üksteisest ning mille põhiliseks eristamise kriteeriumiks on arheoloogiline materjal. **Rahvausundi** all mõistan ametliku doktriinse religiooni rahvalikku tõlgendust, mis ennekõike allikalistest probleemidest lähtuvalt on seostatav kesk- ja uusajaga. Selle puhul kujuneb olulisimaks allikaliigiks kirjalik ja folkloorne materjal, kuid ka arheoloogilised ja etnograafilised allikad lisavad rahvausundi uurimisse olulisi nüansse. Kesk- ja uusaja rõhutamise juures on oluline meeles pidada, et sarnane rahvaliku tõlgenduse usunditasand eksisteeris ilmselt ka muinasajal (vrld *doctrinal* ja *imagistic modes*, Whitehouse 2004a), kuid Eesti arheoloogiline materjal lubab sellist usundikihti jälgida vaid üksikuhtudel.

Lisaks võib leida erinevuse ka ühiskonnakihi puhul, kelle usundit uuritakse. Kui uusaegse 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 toleaege eliidi enda või nende poolt kontrollitavast ja juhitud käitumisest. Seega on kardinaalselt erinevad muinas- ja rahvausundi sihtrühmad. Viimane ei ole kuni 20. saj lõpukümnendini uurijatele probleemi tekitanud, seda ennekõike tol ajal levinud suhteliselt egalitaarse Eesti muinasühiskonna käsitluse tõttu (vt ka Ligi 1995). Allikmaterjalist lähtuvaid erisusi võib aga leida rohkemgi. Nii on arheoloogilise materjali põhjal saadav pilt seonduv ennekõike matuste ja surnutega ning üldiste kogukondlike rituaalidega, samas kui rahvapärimusel 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 pildid.

Uurimusperioodi lõpuks on valitud 13. saj algul toimunud väliskristianiseerimine, millega ühtlasi muudeti suur osa hilisrauaaegseid sotsiaalseid suhteid. Ühelt poolt on selline ajaline piir kindlasti mõjutatud senisest uurimistraditsioonist, mille järgi 13. saj algul katkes Eesti muinasusundi loomulik eksistents ning see jäi püsima ametliku kristluse varju, vastandus sellele, konserveerus ning säilitas nii oma eelkristliku olemuse kuni 20. sajandini välja. Teoreetilistest lähtekohtadest tulenevalt ei pea ma aga võimalikuks sellist konserveerumist ning usun, et nii ametliku kristluse mõjul kui ka ühiskondlike suhete muutumise tõttu toimusid ka kesk- ja uusaegses rahvausundis arengud. Seetõttu ei saa kesk- ja uusaegse religiooni puhul rääkida staatilisest ja konserveerunud olekust. Viimasele viitavad mitmed arheoloogilised allikmaterjalid, nagu rauaaegsete kalmete sporaadiline kasutamine matusteks kuni 18. sajandini, samuti erinevused mündiohverdustes jne. Kahjuks on aga Eesti kesk- ja uusaegne religioon ja selle kujunemine tervikpildina veel suuresti analüüsimata (erandina vt Valk 2001) ning enamasti ongi rõhutatud muinasusundi (st hilisrauaaja usundi) fenomenide säilimist läbi keskaja.

Seega, tuginedes ennekõike arheoloogilisele allikmaterjalile läbi esiajaloo ning pidades silmas ka mõningaid seiku keskaegseis allikates, näib, et 13. saj algul toimunud ametlik kristianiseerimine põhjustas küll uue ja tugeva muutuse, kuid seda ei saa pidada olulisimaks murdepunktiks Eesti usundiloos. Pigem võib sellise murdepunkti kuvandi tekkimisele aidata kaasa hoopis allikaline mitmekesisus, kuna alates 13. sajandist on usundi uurimisel kasutada mitmes mõttes teistsugused ja informatiivsemad kirjalikud allikad ning arheoloogilise materjali põhjal jälgitav arengulugu jääb tagaplaanile. Seega võib 13. saj “murrangut” pidada ka mõnes mõttes allikatest tulenevaks konstruktsiooniks, kuna kogu ajaloo ja eriti usundi uurimise allikaline baas suuresti vahetub.

Siiski ei saa alahinnata 13. saj kristianiseerimise mõju ning seda ennekõike lähtudes positsioonilt, kus maa eliidi moodustasid ühes osas väljasttulnud ristisõdijad ja kaupmehed, teises osas aga kiiresti uue identiteedi saavutanud endine ja allesjäänud ülikkond. Töö kristianiseerimise peatükis püüan näidata, et ehkki on suuresti tõenäoline, et kristlus religioonina oli tuntud Eestis juba enne amet-

likku kristianiseerimist ning kuigi on võimalik, et protsess oleks kulgenud suuresti sarnaselt Skandinaavia kristianiseerimisega, lõhkus selle arengu välisvallutajate ilmumine 13. sajandil, mis katkestas senise ja andis suuna täiesti uuele arengule, mida dikteerisid Eesti-välised tegurid. Sellised uued arengud on jälgitavad ka arheoloogilises materjalis, millele osutavad näiteks põletusmatuste kiire kadumine ning kiriku- ja külakalmistute teke (Valk 2001; Mägi 2006b, ilmunisel).

Eelnevatele terminitele sarnaselt tuleks defineerimise või lahtimõtestamisega anda sisu ka teistele mõistetele. Religiooniuurimustes on arvukalt termineid, mida kasutatakse ilma sisulise lahtimõtestamiseta ning mis seetõttu mõjuvad “tühjalt”, nagu näiteks animism, šamanism jpt. Väga laia tähendusvälja tõttu on neid omistatud arvukatele erinevatele nähtustele, mille tulemusena võib näiteks šamanismi all mõista erinevaid nähtusi alates paleoliitilisest religioonist ja lõpetades 20. saj popiidolite ja uuspaganatega (vt Price 2001a; Znamenski 2007). Kuid samasugune sisuline laialivalgusus ja sealtlähnev mittemidagi-tähendavus on omane ka teistele arheoloogide poolt armastatud mõistetele, eriti mis puudutab esivanemate- ja viljakuskultust kui kahte peaaegu kohustusliku elementi arheoloogilistes religiooniuurimustes. Osalt võib sellise arengu põhjusi näha ilmselt religioonifenomenoloogia kui 20. saj 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 (vt Wiedengren 1975). Olles üksiku fenomeni uurimiseks kahtlemata parim lahendus, ei sobi religioonifenomenoloogia aga mõne konkreetsema religiooni või kindla perioodi terviklikumaks uurimiseks. 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 (vt kriitikat religioonifenomenoloogia kohta Schjødt 1989; Hedin 1997; Jensen 2003). Kriitikat sellisele religiooniuurimisele, kus ühte elementi on meelevaldselt rõhutatud, on tehtud juba 20. saj algusest peale (vt näiteks Franz Boase (1916: 323) kriitika totemismi kohta, samuti Piddington 1950: 204).

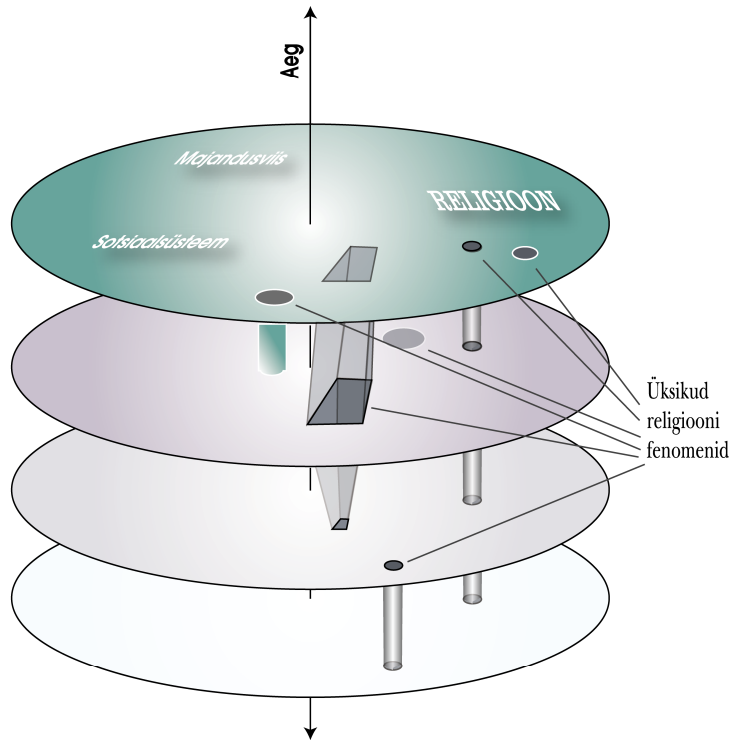
Laialdaselt levinud religioonifenomenoloogilise lähenemise tõttu aga ongi paljud fenomenid kaotanud oma konkreetsema sisu ning nende kasutamine uurimustes mõjub pigem segadusttekitavalt. Nii võime küll kirjeldada “animistlikena” paljusid religioone, mis omavahel on aga sisuliselt väga erinevad. Lahendust sellisele probleemile võib näha mõistete ja võtmetermine defineerimises või lahtimõtestamises konkreetses uurimissituatsioonis, mis annaks vanadele ja laialtkasutatud mõistetele taas sisu. Mitmed uurijad (vt näiteks Insoll 2004a; Kaliff 2005) ongi rõhutanud pigem mõistete lahtimõtestamist, mitte nende defineerimist, kuna viimane võib oma kindlate ja selgete piiridega hakata edasist uurimist takistama. Seevastu mõnevõrra vabamate piiridega lahtimõtestamine annab edasi uurija mõistetud sisu, kuid ei sea jätku piire. Sellise lähenemisega haakub ka Timothy Insolli soovitus mitte karta religioonimõistete

hägusaid alasad ning ilmselt võib kindlapiirilisi ning liiga selgeid religioonisüsteeme pidada kunstlikeks konstruktsioonideks (2004a: 65). Sellest lähtuvalt olen ka püüdnud alljärgnevalt pigem hoiduda fenomenide selgetest defineeringutest ning pigem püüdnud edasi anda, kuidas mõistan mingi fenomeni sisu. 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 läbi mõtestama kasutatavad terminid.

2.3.4. Tervikpilt

Oluliseks, kuid seni vähekasutatud lähenemisviisiks religiooniuurimustes on tervikpilt, mille raames religiooni uurida (Insoll 2004a: 151). Arvukates uurimustes on pigem keskendunud ühele või mõnele fenomenile, mille kohta on allikad ning mida allikate põhjal on võimalik uurida. Ennekõike on selline lähenemine omane arheoloogilisel materjalil põhinevatele uurimustele, kus juba materjali fragmentaarsus seab piirid. Kuid samamoodi soodustab sellist lähenemist religioonifenomenoloogiline suund, mis samuti tähtsustab pigem konkreetseid fenomene, mitte niivõrd nende koostoimel kujunevat tervikut. Seega tuleks ka üksikut religioonifenomeni uurides arvestada selle ajalist ja kultuurilist sobivust konteksti ning suhestumist teiste fenomenidega. Kuid tegemist ei ole vaid religiooni uurimustele omase lähenemisega, sest ühel-kahel fenomenil baseeruvad uurimusi on teisteski valdkondades (vt näiteks McHugh 1999: 143). On selge, et täielikku tervikpilti, mis kataks kõiki kunagise religiooni situatsioone, ei ole me võimelised saavutama (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 oletavate fenomenide kinnituseks. Nii võime küll karukihvast hammasripatseid uurides leida, et tegemist on laialt ja pika-ajaliselt levinud ning universaalse amuleti ja maagilise väe kandjaga, kuid arvestades erinevates piirkondades ja erinevatel perioodidel levinud usundilisi tervikpilte näeme, et situatsioon on oluliselt kirjum ning erinevatel perioodidel ja erinevates piirkondades olid karukihvadest ripatsitel ilmselt erinevad tähendused.

Nii võikski tervikpilti vaadata kui vertikaalset ja horisontaalset teljestikku (Joonis 1), mille horisontaalsel teljel olev usundifenomen peab sobituma samasse ajalise konteksti teiste, nii usundi- kui ka sotsiaal- ja majanduselu sfääridega (vt ka Chapman 2003). 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 mitteaajaloolisust (vt Insoll 2007: 141).



Joonis 1. Skemaatiline kujutus religiooni ajas muutuva terviklikkuse kohta. Ajateljel olevad kihid markeerivad erinevaid ideoloogiaid, milles on koos esindatud nii majandusviis, sotsiaalsüsteem kui religioon (ja millega võib liita mitmeid teisigi fenomene). Religiooni üksikud fenomenid võivad olla levinud läbi mitme sellise ideoloogilise terviku, kuid võivad olla esindatud ka vaid ühes. Siiski peavad sellised üksikfenomenid sobituma üldisesse tervikusse.

Figure 1. A schematic depiction of the entirety of the religion that is changing in time. The strata on the time axis mark different ideologies which include economic mode, social system and religion (several other phenomena can be joined with these as well). Single phenomena of religion may be distributed through several ideologies but may be represented only in one. However, these single phenomena have to fit into the wider entirety.

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 (Insoll 2004a: 13 jj). Kuid nii etnoloogilistest analoogiatest kui ka vanematest kirjalikest materjalidest on teada, et ühiskonna-liikmete religioossuse aste ei ole kusagil (olnud) võrdne ning igas ühiskonnas

nii tänapäeval kui ka minevikus on olnud vähem ja rohkem religioosseid inimesi (Radin 1927). Hoolimata sellise kontseptsiooni tunnistamisest juba aastakümneid tagasi, on arheoloogilistes uurimustes pigem tooniandvaks olnud Mircea Eliade *homo religiosuse* kontseptsioon, mis rõhutab vahet mineviku religioossema ja kaasaegse sekulaarsema inimese vahel (Eliade 1972a). Religioosse inimese pidev rõhutamine on aga viinud olukorrani, kus mineviku inimest enne industrialiseeritud ühiskonda peetakse aksiomaatiliselt religioosseks, ilma et sellist väidet oleks vaja tõestada. Tõsi, religioosse ja mittereligioosse inimese eristamine arheoloogilise materjali põhjal on spekulatiivne niikuinii ning enamasti ka võimatu. Kuid sarnaselt kättesaamatu tervikpildi käsitlemisega 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 teenida ning nende jaoks ei pruukinud tegemist olla määravate jõududega. Kuid samavõrra on ilmselt varieerunud ka religiooni roll üksikisiku elus eri etappidel ning nii võib terve rühma religioosus sõltuda parasjagu aktuaalsetest vajadustest. Selle illustreerimiseks võib kasutada Rane Willerslevi näidet (2007: 8) jukagiiride animismist, mille järgi looduse, loomade ning esemete hingestatus avaldub ennekõike kindlatel perioodidel või kindlate tegevuste, näiteks jahi ajal, kuid väljaspool selliseid “märgilisi” perioode ei omistata esemetele hingestatust. On selge, et käesoleva töö raames, mille põhiliseks eesmärgiks on pikaajaline perspektiiv ning religiooni erinevate perioodide väljatoomine, ei ole võimalik minna ei üksikisiku tasemele ega tuua välja kindlaid, religioossemaid või utilitaarsemaid momente erinevatel perioodidel. Iseküsimus ongi, kas selline lähenemine vaid arheoloogilist allikmaterjali kasutades üldse võimalik on. Nii võibki seda religioosust, millega käesolevas töös tegeletakse, pidada ennekõike universaalseks, millekski, mis tõenäoliselt oli tuntud laiemale alale ja inimrühmale kui üks pere, üks talu, üks küla või ka suurem territoriaalne üksus (maakond).

Usundi tervikpildi käsitlemisel on kindlasti oluliseks teemaks religiooni erinevate fenomenide sobitumine lisaks omavahel ka üldisemasse sotsiaalsesse ja majanduslikku konteksti. Sel teemal on ka ilmunud põhiline kriitika mineviku religiooniuurimuste kohta. Klassikaliseks näiteks võib pidada juba mainitud Georges Dumezili religiooni kolmiktoime teooriat ning mitmete arheoloogide kriitikat sellele, kuna selline religioosne ja ühiskondlik struktuur ei sobi perioodi arheoloogilise materjaliga. Nii jääbki müüdi põhinev konstruktsioon eraldatuks arheoloogilisest, kuna: *this is a historical reality which Dumezil never quite seems to offer* (Renfrew 1988: 254).¹³ Kuid kindlasti ei tähenda reli-

¹³ Tõsi, Dumezili kolmiktoime teooria ning selle rakendamine nii mineviku- kui ühiskonnauuringutes on enam kui problemaatiline. Hoolimata arvukast kriitikast, mis teooriale sai osaks juba selle esimestest publikatsioonidest (vt lähemalt Puhvel 2000), on Dumezili kontseptsiooni ikka ja jälle nii Euroopa esiajalooliste kui keskageste ühiskondade ja religiooni(de) uurimisel kasutatud. Oluliseks probleemiks siinjuures on aga, et müüti, millel põhineb Dumezili kolmiktoime teooria, on kasutatud kui mineviku kirjeldust, mida müüt aga kindlasti ei ole. Müüdi olemuse ja tähenduse kohta on ilmunud arvukalt erinevaid uurimusi (vt Bolle 1987, Puhvel 1987) ning käesolevas kontekstis näib

giooni, majanduse ja sotsiaalse struktuuri sobivus seda, nagu oleks võimalik üht ühiskonnaähtust 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 (Insoll 2004a: 38).

Siiski on religiooni tervikpildi jälgimine, seda nii erinevate usundifenomenide endi puhul kui ka nende funktsioneerimises laiemas sotsiaalses ja majanduslikus kontekstis, oluline ning ehkki enamasti ei ole arheoloogilistel materjalidel põhinevaid fenomeniuringuid võimalik liita tervikuks, peaks olema tegemist üldisema raamiga, kus uurimine toimub.

2.3.5. Dünaamilisus

Tervikpildi kõrval, ja käesolevas ehk olulisemalgi kohal on religiooni dünaamilisus ning erinevate usundivormide muutumine ja kohanemine ajas. Kahtlemata ei ole tegemist millegi uuega ning religiooni muutumine ajas on olnud mitmete uurijate teema. Siiski on muutuste ulatus ja iseloom erinevate uurijate järgi kardinaalselt erinevad, mis on tekitanud üsnagi kirju pildi sellest, kuidas religiooni muutust mõistetakse ning kui oluline on olnud ajafaktor erinevatele uurijatele. Ometi on ajafaktorit kõrvale jätvad ning pigem mitteajaloolised (*ahistorical*) uurimused religioonis domineerinud (Insoll 2004a: 151j).

Nagu juba uurimisloos peatükis nägime, on eesti usundi puhul traditsiooniliselt rõhutatud selle stabiilsust ja konservatiivsust, kusjuures ajast on saanud "lame" fenomen, mida ei ole tarvis arvestada (vrdl ka Kaul 1998: 15). Ühelt poolt on ilmselt tegemist metodoloogilise apoloogiaga kasutamaks ajaliselt kauge perioodi kohta suhteliselt hiliseid allikaid. Kuid teisalt on usundi pikaajalist stabiilsust rõhutanud ka mitmed majandusviisil baseeruvad usundiperiodiseeringud, mis tähtsustavad vaid majandusviisi muutust kui põhilist religioonimuutuse põhjustajat. Viimast on usundikujunemisel pidanud määravaks ka enamik Eesti usundiga pikaajalises perspektiivis tegelenud uurijaist (vt nt Loorits 1957; Paulson 1958; Jaanits *et al.* 1982: 414).

Majandusviisi ja selle vahetumist on pidanud oluliseks kriteeriumiks enamik klassikalisi usunditeooriaid. Selle näideteks võib vaadata vene religiooniuurija B. A. Rõbakovi kontseptsiooni (1994), mille järgi võib vene alade usundis näha nelja etappi: 1) loodusvaimude animistlik kultus, mis algas ilmselt juba paleoliitikumis, kandus läbi hilisemate perioodide ning seondub ennekõike küttidega;

sobivaim seletus olema, et müüt on ideaal ning müüt esitab maailma, ühiskonda jmt nii nagu see *peaks* olema, mitte nii, nagu maailm ja ühiskond *on*. Seega võisid kolmeks struktureeritud ühiskonna müüti kanda ka ühiskonnad, mille sotsiaalne struktuur tegelikult kolmetoimeline ei olnud, kuid kelle jaoks oli tegemist taotlusega, sellega, kuidas ühiskond *oleks pidanud* olema struktureeritud. Ning selline erinev lähenemine allikatele aitab ka seletada vastuolusid, mis on tekkinud müüdi- ja ühiskonnauurijatel.

2) sugukonna kultus, mille põhiliseks karakteristikaks on looduse austamine ning mis seondub valdavalt põlluharijate ja nende viljakusrituaalidega; 3) "Peruni kultus" ehk sõjameestega seonduv usund ja 4) kristlus, mis seostub tsentraliseeritud riigivõimu tekkega. Samalaadsed on ka Lauri Honko boreaalse religiooni neli põhietappi (Honko 1993). Ehkki on selge, et majandusviisi muutus võib kaasa tuua muutused religioonis, on mitmed uurijad vaidlustanud sellise üks-ühese protsessi (vt näiteks Zvelebil 1993; Insoll 2004a). Majandusviisi kõrval on samavõrra oluliseks peetud ühiskonnastruktuure, mille näiteks võib vaadata Tina Thurstoni (2001: 106) aarete leviku põhjal valminud kolmetapilist religioonikujunemist. Selle esimese etapi moodustas "isiklik religioon", millises faasis eliit rituaale ei kontrollinud, ehkki võis ise neid läbi viia, ning mille arheoloogiliseks märgiks on väikesed ja üksikisiku poolt tehtud deposiidid. Teises faasis haaras väikese geograafilise ja sotsiaalse rolliga pealikkond võimu rituaalide üle ning kolmandas faasis integreeriti religioossed rituaalid riigi toimimise protsessidesse.

Majandusviisi ja sotsiaalsete struktuuride kõrval on aga usundikujunemisel rõhutatud ka teisi, pigem arheoloogilisi kriteeriume, mis tähtsustavad enam religiooni terviklikust. Rohkem võib sellist suundumust jälgida Skandinaavias ja Briti saartel, mille arheoloogiline materjal pakub suuremaid võimalusi selliseks jaotuseks. Nii näiteks rõhutatakse pronksiaegset religiooni kui üht suhteliselt sarnast usundiperioodi (Kaul 1998; Kristiansen & Larsson 2005) või ka 6.–5. sajandit eKr kui üht olulisimat murranguperioodi esiajaloolises religioonis (Fabech 1994). Kuid veel olulisemana on püütud astuda ka samm edasi otsestest materiaalistest allikatest ning religiooni uurimisallikana on kasutatud esemete asemel sotsiaalseid ja religioosseid institusioone kui põhilisi vahendeid, mille abil väike rühm kehtestas oma võimu elanikkonna üle (vt Kristiansen & Larsson 2005). Selliste lähenemiste puhul on aga tihti probleemiks, et keskendudes ühele kindlale perioodile, on raske leida kokkupuutepunkte ajas eelnevate või järgnevatega ning näiteks Lõuna-Skandinaavia pronksi- ja rauaaja religioonid näivad pärinevat otsekui erinevatest maailmadest, millel omavahel on väga vähe ühist. Osalt on see kindlasti põhjustatud erinevast allikmaterjalist, kuid ilmselt samavõrra on "süüdi" viimaste aastakümnete arheoloogia traditsioon, kus *"big-picture narratives have gone somewhat out of fashion during the post-processual years"* (Parker Pearson 2006: 87).

Kuid esiajalooliste religioonide muutuse vastu leiab ka mitmeid käsitlusi, mille järgi ei ole põhjust otsida muinasaegses usundis radikaalseid muutusi. Selle järgi peaks polüteistlik religioon juba definitsiooni järgi olema tolerantne uute kontseptsioonide suhtes nii jumalate kui teispoolsuse kohta ning alles kristluse vastuvõtmisega on toimunud suurem murrang (*shift*) (Widholm 2006: 144). Esiajaloolise kultuuri ja religiooni staatilisust ja pikaajalist stabiilsust on rõhutatud ka teiste allikate, näiteks kirjandusloo põhjal (vt Assmann 2000).

Käesolevas uurimuses on aga enam rõhku pööratud religiooni muutumisele, mida seni on eesti usundi puhul vähem tähtsustatud. 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 ning “katkestuse” asemel religioonis võime pigem jälgida “järjepidevuse” rõhutamist. Kuid kindlasti ei tähendagi muutus religioonis asendumist, vaid tihti on varasemad religioonifenomenid säilinud, isegi kui muutub nende tähendus (Gräslund 2000: 91).

Anders Andrén, Kristina Jennbert ja Catharina Raudvere (2006: 14) on samuti kasutanud kontseptsiooni religioonist kui ühelt poolt pikaajalisest ja kestavast nähtusest, kuid mis samas on igimuutuv ja pidevalt kujunev, kirjeldades seda terminiga “*hybridization*”:

in which elements and motifs from outside are constantly incorporated in traditions, which are thereby successively altered. This means that even elements with a long history have changed in meaning, depending on the different contexts in which they have functioned”.

Siit jõuame teise olulise nüansini religiooni kujunemisloo mõistmises – iga uus ja laenatav element peab sobituma olemasolevasse konteksti ning enamasti uusi fenomene kohendatakse selleks. 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. Heaks näiteks Eesti kontekstis võib pidada Valkla sammaskalmet, mille üksikuna maetud matused ei sobinud perioodi üldisemasse konteksti, kus oli domineerivaks kollektiivne põletusmatus suurtesse kivistmetesse ning kus üksikut maetut ei eristatud (Jonuks 2005: 19). Kuid sarnast protsessi võime ilmselt näha ka pronksiaegsete laevkalmete puhul, mis samuti, esindades teistsugust religiooni ja kosmoloogiat, ei levinud siinses kontekstis, hoolimata üksikutest näidetest. See aga tähendab, et ühe religioonifenomeni mõistmiseks tulebki arvestada ennekõike tema võimalikku tähendust selles ajalises ja kultuurilises kontekstis, mitte ajalisel, geograafilisel või kultuurilisel kaugemates analoogiates ning mis haakub eelkäsitletud tervikpildi arvestamise vajadusega. Ning 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 kogum mitmesuguseid ning väga erineva päritoluga uskumusi, teadmisi ja eelarvamusi*” (Adamson & Karjahärm 2004: 36).

Iseküsimus siin on loomulikult see, kuivõrd olid erinevad fenomenid omavahel põimunud ning kas need moodustasid kindlapiirilise õpetuse või oli pigem tegemist millegi pidevalt taasinterpreteeritavaga (vrdl *imagistic mode* Whitehouse 2004a). Mitmed uurijad on rõhutanud, et muinasaegsed religioonid ei pidanud moodustama ühtset süsteemi, vaid rituaalid olid seotud üksikute talude ja perekondadega, mistõttu kujunesid regionaalsed erinevused ka väiksemate piirkondade vahel (vt näiteks Salo 1997). Siiski ei sobi sellise üldisemat süsteemi eitava käsitlusega mõned, ka Eesti usundis jälgitavad fenomenid, nagu näiteks tarandkalmete vormi ja matmisviisi põhimõtteliselt sarnane kuju suurel

alal või kivikirstkalme väga stabiilsena püsinud vorm terve aastatuhande jooksul. Viimased kaks asjaolu viitavad sellele, et ka muinasaegsetes religioonides oli ilmselt üldisemaid ning laiemalt tuntud kontseptsioone (müüte? õpetusi?), mida küll igakordses rituaalses praktikas võidi taasinterpreteerida ning mis ei olnud kanooniline õpetus, kuid mis siiski andis religioonile laiemat sisu.

2.3.6. Allikavalik

Uurimisloos ja allikate peatükist ilmnes, et Eesti (muinas)usundi uurimise puhul on kasutatud üsna laia allikavalikut. Erinevatele ja eri perioodidest pärit allikaile on aga tihti esitatud samu küsimusi, sealhulgas ka küsimusi, millele allikad vastata ei suuda. Lähenedes, kus ajas hilisemat materjali kasutatakse sadu, kui mitte tuhandeid aastaid vanemate usundifenomenide uurimiseks, saavutatakse staatiline pilt, mis Eesti usundiurijaile on vägagi tuttav ning kus hoolimata mõningatest muudatustest ei nähta laiemaid arenguid. Kahest eeltoodud lähtepunktist tulenevalt, mille järgi tuleb religiooni vaadata tervikpildina, mis ajas pidevalt muutub, on käesolevas uurimuses esmajärjekorras tähtsustatud allikaid, mis on uuritavale perioodile kõige lähemal. Iseenesest ei ole tegemist uue mõttega ning arheoloogilisi allikaid esiajalooliste usundite uurimisel on teiste, ennekõike hilisemate kirjalike või suuliste allikate ees rõhutatud alates 1980. aastatest peale, ning rõhutatud selle vajalikkust ka juhtudel, kui ei ole kasutada juhatavaid tekste (vt näiteks Gediga 1989; Kaul 1998, Osborne 2004). Traditsiooniliselt pingelisem ongi konflikt arheoloogiliste ja kirjalike, Eesti puhul ka folkloorsete allikmaterjalide vahel. Hea näite arheoloogiliste ja kirjalike materjalide poolt pakutavast erinevast pildist esitab Flemming Kaul (1998: 13) Skandinaavia jumalaid analüüsid, kasutades selleks keskaegseid kirjalikke materjale, arheoloogilisi ja ikonograafilisi allikaid. Tulemusena selgus, et jumalad on materjalis jälgitava 1000 aasta jooksul muutnud nii oma sugu, nime kui atribuute, mis peaks kujundlikult hästi esitama erinevate allikate kasutamise vastuolusid.

On selge, et arheoloogilise allikmaterjali eelistamine ei ole vajalik vaid asjana iseeneses. Probleem on ennekõike küsimustes, mida allikatelt küsitakse. Esiajaloolise religiooni puhul, kus periodiseering ning fenomenide ajas paigutamine on võtmetähtsusega, on arheoloogiline materjal ka ainus, mis suudab vajalikke vastuseid pakkuda. Asudes fenomenide tõlgendamisele, on aga võimalik analoogia kasutada erinevaid teisi allikaliike, ennekõike kirjalikke või folkloorseid materjale (Valk 2007a). Kuid käesolevatest lähtepunktidest tulenevalt tuleks religiooni süsteem luua siiski arheoloogilistele allikatele tuginedes, mitte püüda arheoloogilist materjali kasutada folkloorsete allikate põhjal koostatud süsteemi illustreerimiseks või tõestuseks. Mitmed autorid on rõhutanud, ning seda püüan järgida ka käesolevas, 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 (vt näiteks Kaul 1988). Viimasega haakub ka oletus, et mineviku kultuuridel võisid olla täiesti erinevad arusaamad, kuidas eraldada rituaalset ja funktsionaalset või kas seda üldse tehti (Kaliff 1999). Sellise metodoloogilise probleemi ületamiseks on soovitatud uurida perioodi religioonile omast “ideed” või “ideoloogiat” (Savinov 2006). Lõuna-Siberi pronksiaegset religiooni uurides ongi Savinov pidanud selliseks religiooni läbivalt iseloomustavaks “ideeks” surnuile ohverdamist ning usku reinkarnatsiooni. 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 üldinimlike üldistustega (näiteks Malmer 2002: 56). Selle tulemusena on kujunenud paljud käsitlused, mille järgi on esiajalooliste, aga ka ajalooliste religioonide tooniandvateks fenomenideks viljakus- ja surnukultus ning on unustatud, et “surma-” või “viljakusediskursused” on vaid ühed, mis religioonis on esindatud (Kim 2005: 8).

Ehkki on selge, et surmaga seonduv avaldub esiajalooliste religioonide allikmaterjalis kõige selgemini, püüan edaspidises käsitluses arvestada, et religioonis on arvukalt erinevaid tahkusi. Eri religioonides ning erinevatel perioodidel võivad mõned neist olla rohkem või tagasihoidlikumalt esindatud, kuid ennekõike on oluline, et püüaksime mõista mingi perioodi religiooni lähtuvalt perioodist endast ning arvestada religiooni terviklikkusega isegi siis kui teistest “religioonidiskursustest” ei ole säilinud allikaid või kui me ei oska neid (veel) lugeda. Sellise allikavaliku tõttu jäävadki käesolevast käsitlusest välja mitmed Eesti usundiuurimises traditsiooniliselt olulised teemad nagu vägi, müüt ja teised narratiivsed aspektid.

3. EESTI MUINASUSUNDI PÕHIPERIOODID

3.1. Algus (9600–4900 eKr)

Eesti kiviaja varasem periood, mesoliitikum, on usundiliselt tõlgendatavatest leidudest peaaegu tühi. Iseenesest ei ole tegemist kuigi üllatava nähtusega. Kõikjal Põhja-Euroopas on kiviaja varasemast perioodist teada valdavalt vaid asulad ning nn “argikultuuriga” seonduvad esemeleid. Religiooniga seostatavat ornamentide või figuure esineb vaid üksikjuhtudel (vt nt Nash 1998; Larsson 2000) ning kalmistudki ilmuvad meie vaatevälja alles perioodi lõpuosas. Vaevalt, et selline allikatevahesus võiks viidata mittereligioossetele inimestele. Religiooni olemasolu ja selle seotus materiaalse kultuuriga on olnud oluline teema mitmes uurimuses ning tihti on uskumuste materiaalsel väljendamisest peetud algse religiooni olulisimaks tõestusmaterjaliks (Mithen 2003). Ehkki religiooni teke ja selle omaksvõtmine ei ole käesolevas uurimisprobleemiks, arvan, et inimene oli religioosne juba esimestel külaskäikudel liustiku-lähedaste järvede äärde praeguse Eesti territooriumil. Allikate puudust võib aga seletada kas puuduliku säilivusega või maailmavaatega, kus uskumuste väljendamine materiaalsel kujul ei olnud oluline. Lauri Honko neljatüübilise religiooni ja maailmakäsitluse süsteemi järgi seonduv vanim usundietapp “arktilise piirkonna küttide” ühiskonnaga (Honko 1993: 66). Selle iseloomulikeks tunnusteks peab Honko loomismüüti, mille järgi sündis maailm veelinnu poolt üles toodud mudast või linnunast. Samuti peab Honko sellele etapile iseloomulikuks ühiskonnas olevaid rituaalide juhte (ehk šamaane), kes samaaegselt on ka ravijad ja sotsiaalsed liidrid, ning lähtuvalt rändlevast eluviisist, ka mitte-kindlaksmääratud pühapaiku, mistõttu ka rituaalseid esemeid kanti endaga pidevalt kaasas.

Viimane moment tundub eriti hästi sobivat arheoloogilise pildiga inimasustuse algusest Põhja-Euroopas, mil varamesoliitikumi põdrakütid ning kalurid ilmselt ei kujundanud endale maastikul fikseeritud pühakohti. Ka Eestis on sellest perioodist teada vaid sesoonsed asulad, kusjuures emaküladel põhinev asustusmuster kujuneb alles hilismesoliitikumis (Kriiska 2003). Kindlasti ei tähenda see kaootiliselt rändlevaid või ekslevaid põdrakütte sest ilmselgelt oli ka nende kasutatavas maastikus mentaalselt tähtsaid ja vähemtähtsaid paiku. Kuid küttide ja kalurite ühiskondadele on iseloomulikuks peetud religiooselt ja rituaalselt pigem väiksemate üksikobjektide (kivid, allikad, ojad, jõed) tähtsustamist (Bradley 1991) või igakordselt uuesti valitud pühakohti (vt analoogiat Willerslev 2007), mis muudab nende uurimise aga raskeks.

Eesti mesoliitikumi on kaasleidude põhjal seni dateeritud vaid üks figuur – sarveoksast rästikukuju Tõrvalast (vt Moora 1957: 228; Jaanits *et al.* 1982: 47). Mesoliitikumiga on kaudsemalt seostatud ka sarveoksast valmistatud stiliseeritud 10 cm pikkust inimfiguur Pärnu jõest ning roidest valmistatud 15 cm pikkust loomaskulptuur Sauga jõest, mis ilmselt kujutab põtra (Carpelan 1977). Tõsi, kuna tegemist on juhuleidudega, on viimaste dateering vägagi kaudne

ning Richard Indreko ongi dateerinud Sauga jõe loomafiguuri hoopis pronksi-aega (Indreko 1931a: 55).

Tõrvala rästikufiguur leiti Narva jõe paremkaldalt, palju-uuritud Riigiküla asulate vastast diatomiidi kaevandamisel. 47 cm pikkuselt säilinud kuju kolmnurkselt laienevasse peaosasse on puuritud auk. Augu järgi peaosas on figuuri kohta oletatud, et kuju võidi riputada posti otsa. *“Niisuguses asendis meenutab kuju ülestõstetud peaga roomavat või ujuvat rästikut – võimalik, et Narva lahe ääres mesoliitikumis elanud inimeste tootemlooma”* (Kriiska & Tvauri 2002: 36). Figuuri külgedele on kantud rästikut meenutav muster – piki ühte külge ehk selga jookseb kolmekordne siksak-ornament ning ülejäänud külgi katavad märksa hõredamalt paiknevatest punktidest koosnevad kolmhargid, mille iga haara moodustavad 3–4 punkti. Harri Moora (1957: 230 j) on kuju seostanud erinevate, peamiselt rahvapäriliste fenomenidega, nagu kodu-uss, aga viidanud ka mao seotusele kurjuse, kurja silma ning surmailmaga. Lembit Jaanits (1961: 58) on aga Tõrvala rästikut tõlgendanud kaitsemaagilise esemena, mille eesmärgiks võis olla mürkmadude eest kaitse pakkumine. Kui traditsiooniliselt on kuju mustrit seostatud rästiku seljamustriga, siis Jimmi Strassburg (2000: 296) on näinud siksak-mustrit kui sümbolset vee kujutist ning oletamisi seostanud kogu figuuri hoopis angerja ja sealtkaudu jahimaagiaga, ehkki George Nashi (1998: 42) andmetel esineb angerjat kogu Lõuna-Skandinaavia mesoliitikumis vaid ühel korral ja tegemist ei ole levinud kalaliigiga.

Märksa keerukam on inimkujulise figuuri ajalisse konteksti paigutamine ning Tomasz Płonka seda mesoliitiliste inimfiguuride hulka ei arvagi (2003: 139 j). Pärnu jõest on pärit palju kiviaja erinevatesse perioodidesse dateeritud leide, mistõttu on kaasnevate leidude põhjal figuuri määramine riskantne. Adomas Butrimas on siiski kujukese paigutanud selgelt mesoliitikumi (2000: 10), nähes talle ka paralleele inimkujukesega Oleni saarelt (Gurina 1956: 221, joon 120). Lisaks täpsemale dateeringule jääb lahtiseks ka figuurikese tähenduspool. Üsna üldiselt peetakse figuuri naise kujutiseks (Studzickaja 1985: 111; Loze 1987: 39). Lembit Jaanits (1961: 67) on oletanud, et tegemist võib olla *“perekondlike esivanemate hingede hoidjaga”*, ehk siis esemega, mis kujutas surnud esivanemaid. Jaanits oletab ka, et esivanemate kultuse algvormi võib näha juba kiviajal, mis hiljem muutus aga usundi olulisimaks fenomeniks (*ibid.*). Hingeuskumustega on figuurikest seostanud ka teised uurijad. Mõnevõrra teistsugust tõlgendusvõimalust võiksid aga pakkuda seosed neoliitiliste inimfiguuridega Tamula järve äärses kalmistust, mille juurde pöördun tagasi allpool.

Enamik seniseid Eesti usundiurijaid on kasutanud mesoliitikumi kohta usundilist mõistet *animatism* (vt Loorits 1957; Kulmar 1994), millega viidatakse ebaisikulisele hingestatusele. Viimane võib (aga ei pruugi) olla seotud ka figuuride vähesusega, kuna sellise ebaisikulise hinge- ja väekontseptsioonide tõttu ei tekkinud vajadust ikonograafilise kujutamise järele. Arvestades aga allikatest tulenevaid probleeme (enamik hinge- ja väekujutlustega seonduvaid analüüse on valminud folkloorsete või lingvistiliste allikate põhjal, mille kasu-

tamine nii kaugel mineviku kohta on problemaatiline), ei võta ma käesolevas hänge- ja väekujutlusi eraldi uurimisteenaks.

Lisaks väekäsitlustele on kaudsete allikate põhjal dateeritud mesoliitikumi kuuluvaks ka nn soome-ugri loomismüüt ehk sukellinumüüt. Ehkki eesti rahvapärismüüt selle motiive säilinud ei ole, on paljud uurijad nõus, et algse soome-ugri (*resp.* arktilise Põhja-Euroopa) loomismüüdi järgi oli kõikjal vesi, mille põhja sukeldus veelind, tõi põhjast üles muda, mis seejärel kasvama hakkas, ning nii kujunes maapind. Loo teisendi, nn munamüüdi järgi on aga veelind munenud muna, mille purunemise tagajärjel on sündinud taevast ja maa ning kõik maailmas (vt Honko 1993: 69, 83; Napolski 1989; Valk 1993; Kulmar 1994 ja neis viidatud kirjandus). Veelinnuga seonduva loomismüüdiga on arheoloogilises materjalis traditsiooniliselt seostatud ka neoliitikumi kuuluvaid veelinnu kujutisi, samuti Äänisjärve-äärseid kaljuraiendeid. Sarnaselt hänge- ja väekäsitlustele ei ole ka loomislool puhul meil kasutada häid allikmaterjale. Mütoloogiliste loomislugude omavaheline võrdlus on osutanud, et tegemist on idapoolsele Euroopale omase looga, mis on esindatud mitme sealse rahva pärimuses (vt Valk 1993). Siinkohal pean minagi tõenäoliseks, et sukelduva veelinnu motiiv võib olla midagi ühist suurele alale Põhja-Euroopa minevikus (Napolski 1989). Küll aga on keerulisem määrata "minevikku", kust lugu pärineb. Ülo Valk (1993: 64) on dateerinud loomislaulu vormimõõdu järgi hiljemalt III aastatuhandesse eKr, kuid pidanud võimalikuks, et lugu ise on varasem. Siinkohal jätangi loomislool alguse dateeringu lahtiseks. Küll aga tundub tõenäoline, et pigem tuleks sellise loomislool puhul näha laulu loojaks püügimajanduslikku ühiskonda. Viimasele osutab ka see, et Eesti ja Soome sisult samalaadses pärimuses on lugu muutunud ning varasema munemisvajaduses ilmalinnu asemele on siin peategelasteks hoopis põõsas olevasse pessa munev päevalind.

3.2. Vara- ja keskneoliitikum (4900–3200 eKr)

3.2.1. Allikad

Neoliitikum ja selle allikad on Eesti usundiloos ilmselt enim kasutamist leidnud, mille põhjustel peatusime juba töö historiograafia osas. Siiski puuduvad Eestis seni kokkuvõtlikud materjalikäsitlused ning ammendavat ülevaadet ei taotle ka käesolev. Pigem rõhutan siinkohal nii matuseid kui esemeid, mis usundialases tõlgenduses on olulisemad.

3.2.1.1. Matused

Enamasti usundi põhiallikana käsitletud kiviaja matused on Eestis uurimisteenamana olnud pikka aega vaeslapse osas. Kaua olid põhjalikuimateks käsitlusteks

nii matmisviiside kui kiviaegse usundi kohta üldiselt Lembit Jaanitsa mõned artiklid (Jaanits 1957, 1961) ning Eesti kiviaja uurijate põhihuvi keskendus valdavalt asustuse küsimustele (vt Kriiska 2006). Viimaste aastate jooksul on toimunud selles osas muutus, valminud on esimene terviklik käsitlus vara- ja keskneoliitilistest matustest (Lõhmus 2005), samuti on AMS-meetodit kasutades dateeritud mitmed kiviaegsed matused (Lõugas *et al.* 1996; Kriiska *et al.* 2007), mis seni olid dateeritud vaid lähtuvalt kaasleidudest või matmisasendist. Alljärgnevalt annan põgusa ülevaate vaid neist kiviaja matustest, mida on usundi uurimises seni kasutatud või mis on olulised edasises analüüsis, mitte kogu kiviaegsest matusepraktikast üldse.

Paljud teadaolevad Eesti kiviaega kuuluvad matused on leitud juhuslike tööde käigus juba 19. saj lõpul või 20. saj algul. See seab aga piirangud nende tõlgendamisele, kuna puuduliku dokumenteerimise tõttu on raske matuseid täpselt paigutada ajalisse või ruumilisse konteksti, samuti on tihti tuvastamata matuse asend, orientatsioon jne. Paljudest matustest ongi teada vaid inimluude leidmise fakt ning matuseid on oletatamisi kiviaega dateeritud vaid kaasnevate hammasripatsite vm leiumaterjali järgi. Samuti on enamasti puudulik luustike osteoloogiline analüüs, mis ilmselgelt lisaks tõlgendusele palju olulist. Need aspektid on kindlasti jätnud oma jälje kogu kiviaja matuste uurimise ning tõlgendamise probleemistikule.

Tamula I

Eesti olulisimaks kiviaja kalmistuks on kahtlemata Tamula I asula-kalmistu (edaspidi vaid Tamula, kuna eelmise naabruses paiknev Tamula II asula matuseid ei pakkunud, samuti on seda uuritud vaid põgusalt).¹⁴ Tamula kalmistu asub Tamula järvest väljavoolava Võhandu jõe lähtekohal, Roosisaareks nimetatud poolsaarel. Ühtekokku on sealt mitmete aastate jooksul läbi viidud uuringute käigus leitud 25 matust, mis kõik asusid asulakihi lõunapoolses osas, järve kaldal. Vaid üks matus (XXV), millest leiti ainult koljukilde, on pärit asula põhjapoolsemast osast. Matused olid säilinud väga erineva astmega ning terviklike luustike kõrval leidis nii tugevalt kõdunenud kui ka fragmentaarseid luustikke.

Enamiku matustega on seostatud hauapanused, ehkki spetsiaalseid hauapanuseid oli mitmel juhul raske eristada, kuna asula ja kalmistu kihid olid omavahel segunenud. Samuti ei olnud enamasti võimalik eristada haulohke. Nii jäid panusteta 9 või 10 matust,¹⁵ ülejäänutega seostati panuseid otseselt või kaudselt, oletades, et need on olnud haulohus ja võivad olla hiljem erinevate protsesside poolt liigutatud luustikest eemale. Panuste hulgas esineb nii savinõukilde, vähemal määral tööriistu, kuid kõige enam hammasripatsid. Kõige eripärasemad on kahtlemata aga figuursed ripatsid, mida leiti kuue matuse juurest. Samuti on

¹⁴ Vt ülevaadet Tamula asulakohast ning matustest Lõhmus 2005

¹⁵ XXIII matuse kohta on algselt öeldud, et matuse juurest ei leitud panuseid (Jaanits 1957: 88), hiljem on aga oletatud, et matusega võis kaasneda 30–40 cm kauguselt leitud kaks merevaigust ripatsit (Ots 2006: 66).

Tamula kalmistu puhul jälgitavad mitu matust, mis on asetatud kas kasetohtu pakituna või okstest asemele, ning matused, mille all oli tulease või mille haua-täitest leiti söetükke. Järgnevalt esitan mõnede olulisemate Tamula matuste kirjelduse ja põgusa arutelu, mis on olulised ka hilisemas diskussioonis.¹⁶

VII matusena eristati 6–10-aastase lapse matus, mis dateeriti 4620–4540 eKr.¹⁷ Matus oli selili-siruli asendis, peaga orienteeritud põhjakaarde. Matuse pea kohal leiti lame raudkivi, mille puhul oletati, et see on pandud maetu pea peale matuse ajal (Moora 1946: 4). Matus oli kaetud väga rikkalikult panustega. Tema pea ümbrusest leiti kaks merevaikripatsit ja luust noakatke; kaks merevaikripatsit leiti vasaku rangluu kohalt ning parema õlavarreluu ülaosast luust linnukujuke ning lõhestatud krooniga hammasripats; rinnakorvi allosast leiti kaks ripatsina kantud karukihva ning kaks rebase- või koerakihva, samuti kaks ovaaljat panusena tõlgendatud kivi; vasaku küünarnuki juurest on pärit lusika-laadne luuese ning hammasripats; vasaku randme juurest leiti tükike rullikeeratud puukoort ning lameda, lihvitud luuplaadikese katke; parema küünarnuki juures paiknes kolm hammasripatsit; paremalt puusalt leiti luust linnukujuke; hammas- ja kihvripatsid olid ka kahel pool reieluid ning reieluude vahelt leiti veel lihvitud luuplaadike; põlvede vahelt leiti viis hammasripatsit, mis ilmselt markeerivad lapse seljas olnud riietuse allserva; sääreluude vahelt leiti lisaks veel kaks puurauguta hammast, talb ja küüstalb ning raudoksiidi tükk (Moora 1946: 4–5). Lisaks oli kummagi käe kõrval sookure tiivaluud – parema käe kõrval küünarluu (*ulna*) ning vasakul kodarluu (*radius*) (määranud L. Pöder 1949. aastal, vt Moora 1946: 5).

VII matus on üks Tamula kuulsamaid, mida on kasutatud palju ka usundi uurimisel. Tarmo Kulmar (1992c: 1879, 1994) on tõlgendanud matust kui viidet siirdhingekujutlusele ning ka Lembit Jaanits osutab võimalusele, et sookure tiivad pidid ehk "*kergendama lapse hinge teekonda surnute asupaika*" (Jaanits *et al.* 1982: 99). Sarnast tõlgendust, mille järgi luik pidi viima lapse hinge teispoosusesse, on Miranda ja Stephen Aldhouse-Green (2005: 78) kasutanud Vedbæk-Bøgebakken'i 18-aastase naise ja tema kõrvale luigetiival maetud väikelapse matuse puhul. Ka teiste kiviaja matuste tõlgendamise puhul on linnuluid nähtud surnulinnuna, omalaadse meediumina, kes pidi aitama või suunama hingel leida surnute maad. Ilze Loze on sarnaselt tõlgendanud Lubāna nõo ühe matuse juurest leitud kakupead kui surnulindu (Loze 1995a: 40). Sarnaseid tõlgendusi toetab ka Marek Zvelebil andmetel luigetiibade sümbolism kaasaegsetes etnoloogilistes kontekstides, kus need sümboliseerivad sõnumit või sõnumitoojat erinevate ilmade vahel (Zvelebil 2003: 18). Ääremärkusena olgu mainitud, et ka Eesti rahvapärimus tunneb sookurge surnutega seonduva linnuna, ehkki surnutega on seostatud teisigi suuri ja musta või valge sulestikuga linde (Hiimäe 1996: 7). Ilmselt võib viimase uskumuse taga näha kujutlust suurtest lindudest, kes meenutavad oma kujult ja eripärase kehahoiu ning hää-

¹⁶ Täielikku kirjeldust nii Tamula kui teistest perioodi kalmistutest ja sealsetest matustest koos panustega vt Lõhmus 2005.

¹⁷ Juhul kui ei ole märgitud teisiti, siis kasutatakse siin ja edaspidi luustike dateeringuid, mis on avaldatud Kriiska *et al.* 2007.

litsustega inimesi, kuid kelle ilmselge erinevus võikski tekitada seose surnute hingede taaskehastamisega (Russell & McGowan 2003).

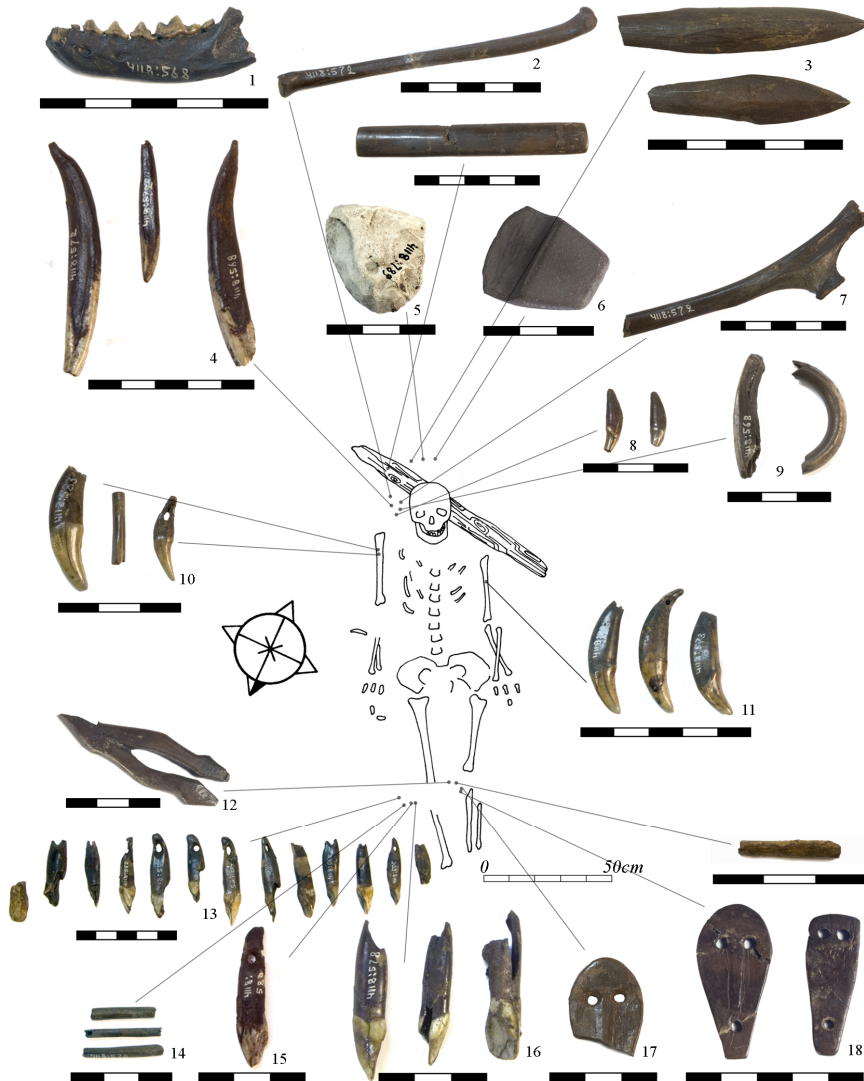
VIII matus kuulus 18–25-aastasele naisele, ning matus dateeriti 4270–4220 eKr. (Joonis 2) Matus oli selili-siruli asendis, pea orienteeritud kagusse. Matuse alt leiti okstest laotud ase ning puulatt, mille kohta oletati, et see võidi surnu pea alla panna tahtlikult (Jaanits 1961: 60). Ka see matus oli arvukate panustega. Panused selle matuse juures esinesid kolmel alal: kummagi õlavarre keskosa ümbrusest leiti hammasripatseid, mis ilmselt markeerivad riietuse varrukaid. Teine rühm paiknes matuse põlvede kohal ning sisaldas kolm inimpäist ripatsit, lindude toruluudest ja väikekiskja kihvadest ripatseid. Samas oli ka ripats, mida on tõlgendatud nii inimkujulise ripatsi jalgeosana kui kahepäise maona (vt lähemalt allpool). Kolmas rühm, usundiliselt ilmselt kõige põnevam, paiknes matuse pea paremal küljel. Sinna kuulus nugise alalõualuu, metsise kodarluu, põdra keeeluul ning lihvitud luupulk. Lisaks kuulus kogumisse veel loomahambaid, mida ei olnud aga kantud ripatsina. Samuti leiti kogumist kolm luust nooleotsa, küüstalb, tulekivist kõõvits ja luunaaskel. Tegemist on selgelt hauda panuseks kaasa pandud esemetega. Viimase rühma puhul peab veel märkima, et sarnast praktikat, kus hauapanused on pandud surnule hauda kaasa, haulohu ühte nurka eraldi, on teada ka Rootsi aladel (Malmer 2002).

X matus (Jaanits 1957: 84) oli suunatud peaga lõunakaarde ning tegemist on 18–21-aastase naise matusega. Matus on dateeritud 4330–3970 eKr (Lõugas *et al.* 1996: tab II). Ka see matus oli arvukate panustega, millest enamik leiti pea ümbrusest: kuus merevaigust ripatsit, luust linnukujuline ripats, samuti kaks hammasripatsit ning toruluust ripats. Lisaks leiti kolju lähedusest veel ühe ripatsi katked, mis on ilmselt kujutanud tervet inimest. Kahjuks on viimane säilinud väga fragmentaarselt.

XI–XII matus oli paarismatus (Jaanits 1957: 85), kus 18–25-aastase mehe paremal küljel oli 2-aastane laps. Mõlemad matused olid orienteeritud peaga lõunakaarde. Mehe panustena seostati kivitalb parema käe juurest, merevaigust nõõp jalgade vahelt ning toruluudest ripatsid vasaku sääre kõrvalt. Lapse matusega seondus esemeid rohkem – kolju pealt leiti merevaigust karufiguur ja kolju alt merevaigust ketta fragment, lisaks saadi veel merevaigust nõõp ning hammasripatsid reieluude ümbrusest.

XIV matus kuulus noorele mehele ning oli samuti orienteeritud kagusse (Jaanits 1957: 86). Ka selle matuse juurest saadi arvukalt linnu toruluust ripatseid ning väikseid hammasripatseid. Suur osa neist paiknes nimmepiirkonnas ning seostuvad ilmselt jällegi riietusega. Mehe rinnalt leiti maokujuline figuur, mille sabaosa oli murdunud. Lisaks leiti luustiku lähedusest mitmeid töötlemata linnu- ja loomaluud, samuti luust nooleots, luunaaskel ja kalaluust teravik.

XIX matus kuulus 20–30-aastasele mehele, kes on dateeritud 3730–3650 eKr. Matus oli ainsana orienteeritud edelasse ning lebas kägarasendis. Panustena leiti matuse rinnakuosast hammasripatseid, kaela ümbrusest aga 45 linnu toruluust ripatsit ning 15 hammasripatsit. Muu hulgas leiti matuse juurest ka kaks luuplaadist linnukujulist ripatsit, millest mõlema pea oli murdunud. Kogu komplekt oletatakse olevat olnud kaelahteks (Jaanits 1957: 88), mida kinnitab ka ripatsitel olevate kinnitusaukude paigutus. Mirja Ots (2006: 66) oletab, et matuse juurde on lisaks kuulunud ka mõnikümmend cm eemal olnud merevaigu tükid ning merevaikhelmes.



Joonis 2. Tamula VIII matus. Esitatud on kolm panustekomplekti. 1. Õlavartel olevad hammasriipsid (10–11). 2. Põlvede juures olev kogum ripatseid (12–18), mis tõenäoliselt on olnud kinnitatud riietuse külge. 3. Esemetekomplekt pea kõrvalt (1–19), mis ilmselt on olnud rituaalsed/maagilised abivahendid. Rekonstruktsioon K. Külljastinen. Leiud: 1 – AI 4118: 568; 2 – AI 4118: 572; 3 – AI 4118: 567, 790; 4 – AI 4118: 572, 572, 568; 5 – AI 4118: 789; 6 – AI 4118: 792; 7 – AI 4118: 572; 8 – AI 4118: 555, 555; 9 – AI 4118: 568, 572; 10 – AI 4118: 583, 584, 574; 11 – AI 4118: 573, 573, 573; 12 – AI 4118: 556; 13 – AI 4118: 555 (13 tk); 14 – AI 4118: 579, 579, 579; 15 – AI 4118: 580; 16 – AI 4118: 578, 578, 578; 17 – AI 4118: 556; 18 – AI 4118: 576, 575.

Figure 2. The burial VIII of Tamula cemetery. Three sets of grave goods have been presented. 1. Tooth pendants on humeri (10–11). 2. A set of pendants by knees (12–18) that have probably been attached to the clothing. 3. A set of artefacts by the head (1–19) that have probably been ritual/magic items.

XXII matus kuulus 25–35-aastasele mehele, kes oli samuti sängitatud panusteta ning tugevasti kägardatuna. Ainulaadsena oli see matus aga mässitud kasetohtu. Üsna sarnaseid matuseid on leitud Lõuna-Skandinaavia mesoliitikumist, kus kasetohtu kihti on tõlgendatud tohust paadina (Strassburg 2000: 230) aga tohtu on kasutatud ka surnukehade sissemähkimiseks (Stutz 2006: 231). Tamula matus jättis aga mulje tugevasti kokkukeeratud ja “kasetohtu pakitud” matusest. Selliseid matuseid on Eestis tõlgendatud surnukartuse kajastusena, kus surnukeha on kinni seotud, et hing oleks fikseeritud hauda (vt Kulmar 1994).

XXV matus, millest on teada vaid nooruki kolju, leiti ülejäänud matustest eemal, asula põhjapoolses osas. Võimalik, et oma eripärase leiukoha tõttu võib see olla seotud mingi teistsuguse kombestikuga kui ülejäänud kalmistualale maetud surnud. Teistestki Eesti sama perioodi asulatest on teada koljuleide, mille puhul ongi ilmselt maetud vaid kolju (või pea?) ning mis on maetud asulasse, mitte eraldi kalmistualale. Tõsi, viimased dateeringud Tamulast (vt Kriiska *et al.* 2007) osutavad, et asulana võeti ala kasutusele pärast kalmistut ja seega võib asulas toimunud inimtegevus olla seletuseks nii ülejäänud osaliselt lõhutud matustele kui ka XXV kolju eripärasele paiknemisele.

Valma

Valma asulast Võrtsjärve loodekaldal on leitud kokku kolme inimese luid. Neist esimene asus asula kaguosas ning tegemist oli 7–10-aastase lapse koljuga koos alalõualuuga, mille lähedusest leiti veel mõningaid lapsele kuulunud luid. Lapse pea asus kultuurkihi all, heledas liivkihis, kus esines ka söetükke. Sõelaik leiti ka kolju kohal ja kõrval (Jaanits 1955).

Asula põhjaosas leiti ühes hauas kahe inimese luustikud. Sügavamal asus noore naise luustik ning tema peal keskealine mees. Mõlemad matused olid hauda asetatud selili-siruli asendis, naine peaga ida ja mees lääne poole. Märkimisväärne on aga matuste erinev säilivus. Ühte hauda, eeldatavalt mehega ühel ajal maetud naise luustik oli kõdunenud oluliselt suuremas ulatuses kui mehe luustik. Haualohk paiknes segatud kihis, haa täitepinnasest leiti mõned savinõukillud, oluliselt rohkem esines kammkeraamikat aga matuse peal olevas kultuurkihis. Naise pea lähedalt leiti tulekivist nuga ning õlavarre juurest uurits. Pea ümbrusest leiti merevaigust loomafiguur, mida on peetud nii kopraks (Ots 2006: 32) kui metsseaks (Jaanits *et al.* 1982: 94). Ka mehe pea juurest leiti tulekivist kõõvits ning kolju pealt või alt¹⁸ leiti kaks luust koprafiguuri, mille kohta on oletatud, et nii mehe kui ka naise matuse puhul võisid figuurid olla kinnitatud peakatete külge (Jaanits 1961: 27). Lembit Jaanits on seostanud matuse kammkeraamika kultuuriga (Jaanits 1955: 24).

Lähtuvalt samasse hauda maetud naisematuse oluliselt halvemast säilivusest on tõenäoline, et mees maeti naiseluustikule peale mõne aja möödudes. See pakuks mõningase seletusvõimaluse, miks samasse hauda maetud naiseluustik on nii halvast seisukorras,¹⁹ kus joonise järgi otsustades on puudu terve vasak käsi,

¹⁸ Vaata Valma matuste kaevamisproblemaatikast Lõhmus 2005.

¹⁹ Eestist on teada analoogne juhus, kus hoolimata luustike oluliselt erinevast säilivusastmest tõlgendati algselt Iila kivikalme matust viikingiaegse kolmikmatuseks (vt Schmiedehelm 1955: 149), kuni selgus, et tegemist on kahel erineval ajaperioodil kalmesse toodud surnukehadega (Mägi-Lõugas 1995).

puus, lüüsammas ning ilmselt osa roideid. Lisaks loomulikule luude lagunemisele tuleb arvestada ka võimalust, et haua taasavamisel võidi osa naiseluid hauast välja kaevata, mida enam hauda tagasi ei pandud (vt ka Lõhmus 2008). Kui see oli nii, pidi naisematus olema maapinnal markeeritud, et seda oli võimalik hiljem üles leida ning täpselt samal kohal avada. Kahjuks on aga uurimise praeguse seisjuures võimatu tõestada nii sellist lisamatmist kui ka selle põhjusteid. On võimalik näha selle toiminguga taustana näiteks sugulussuhteid vmt, kuid käesolevas jääb see tõestamatuks hüpoteesiks.

Põhja-Euroopa kiviajas on kollektiivmatused levinud laialt ning need võivad sisaldada kuni 8 inimest. Üsna tihti on ka nende puhul võimalik jälgida matuste erinevat säilimisastet (vt näiteks Zagorska 2001). Ühishauas mõne matuse segamist on hilisema juurdematmise tunnuseks pidanud ka Liv Nilsson Stutz (2003: 305), kes siiski jõuab analüüsi tulemusena järeldusele, et Skandinaavia mesoliitikumis on ühishaudadesse maetud vaid korraka (*ibid.*: 308). Võimalik, et selliste kollektiivmatuste puhul, kus osa surnuid võib olla maetud hauda hiljem, on tegemist nn “perekonna hauakambritega”, mida võidi hiljem lahti kaevata, et asetada sinna uus matus ning igakordse avamisega muutus varasemate matuste säilivus järjest halvemaks. Varem maetute luude ümberorganiseerimist on kollektiivhaudadesse uute matuste lisamisel peetud ka harilikuks kaasnähtuseks (Guilaine & Zammit 2005: 147). Siiski jääb selline mõttekäik käesolevas pelgalt hüpoteesiks.

Valma asula keskosast leiti ka Eestis eripärane ja seni ainus sedalaadi matus – umbes 3 m pikkusest ja poole meetri sügavusest lohust leiti karu kihv, purihammas ning toruluid (Jaanits 1965: 18). Kogu seda kompleksi tõlgendati kui rituaalset karumatust viitega karupeiede traditsioonile üle kogu Põhja-Euraasia (Jaanits *et al.* 1982: 70). Valma karumatusest leiti küll vaid üksikud luud. Üle Põhja-Euroopa on kirjeldatud väga erinevaid viise karupeiede järel luudega ümberkäimisest. Esineb juhuseid, kus luud maetakse maha kompaktselt, kuid ka viise, kus luud jäetakse erinevatesse kohtadesse laiali (vt Zachrisson & Iregren 1974; Zvelebil & Jordan 1999: 122 j; Jennbert 2003 ja seal viidatud kirjandus). Luude kohtlemine võib erineda isegi ühe rahva piires (vt Grøn & Kuznetsov 2003) ning sõltub ilmselt suuresti konkreetsest situatsioonist. Siiski on vaid üksikutel juhtudel täheldatud karuluude matmist asulasse ning pigem on see etnoloogiliste näidete korral toimunud asulast väljaspool kas ohvri- või muudesse eraldi olevatesse kohtadesse, karu tapmiskohta või ka teede äärde (vt Zachrisson & Iregren 1974: 86 j). Põhja-Skandinaavias ja -Soomes, saami aladel, on enamik rituaalseid karumatuseid dateeritud 3. saj eKr – 17. saj pKr (vt Fossum 2006: 101) ehkki vanimad neist on dateeritud Valma asulaga samasse perioodi, 4225–4005 eKr (*ibid.*). Ka neil aladel on karumatuseid olnud erinevaid, alates eraldi koljumatusest ning lõpetades terve karu luude matmisega (vt Zachrisson & Iregren 1974; Fossum 2006: 101 jj). Tuginedes Kalju Paaveri loomaluude analüüsis välja toodud karukoljude ja alumiste lõualuude vähesusele (Paaver 1965) oletab Marek Zvelebil Läänemere idakaldal esinevat praktikat, kus karu koljusid ja lõualuid (*pro* karupäid?) on eemaldatud mingiks rituaalseks kasutuseks (Zvelebil 2003: 12). Märkimist väärib ka mõne üksiku

asula rohke karuluude arv, mis võib samuti viidata karu erilisele kohtlemisele. Nii on Baltikumi kiviaegsetes asulates üldiselt karuluid suhteliselt vähe, jäädes allapoole paari- või mõnestkümnest eksemplarist. Teiste seas kerkib aga esile Kääpa, kus on eristatud 60 kolju fragmenti, kusjuures enamasti on koljusid vaid 1–3 (vt Paaver 1965: tab 21). Lisaks Kääpale leiti arvukalt karuluid ka Tamula I (mille põhiosa moodustavad 45 karukihva), Kreiči ja Kunda Lammasmäe asulast (*ibid.*). Arvestama peab muidugi, et kõigi nende puhul on tegemist soosulatega, kus luumaterjal on hästi säilinud, ning nii võivad materjali säilimistingimused üldpilti muuta.

Narva Riigiküla I

Narva Riigiküla I asulast on teada kaks matust ning lisaks veel üksikuid inimluid. Erinevalt teistest kiviaegsetest kalmistutest, mis enamasti asuvad täpsemat eristamist mitteväimaldava asulakihiga ühel alal, oli Narva Riigikülas võimalik jälgida, et nii mõlemad matused kui ka üksikud inimluud asusid hoonetes (vt Gurina 1967). Suure, 8 m läbimõõduga hoone põranda alla oli sängitatud selili-siruli asendis mees. Kuna kogu haa ümbrust ning haulohku täitis kultuurkiht, siis ei olnud võimalik mingeid leide tõlgendada hauapanustena. Naabruses asuva mõnevõrra väiksema hoone keskele oli maetud selili-siruli asendis laps. Panustena tõlgendati viimase pea lähedal olevat tulekivist kõõvitsat ning jalutsis olevaid kammkeraamika kilde, mis võisid pärineda ühest suurest nõust. Eripärane oli aga see, et lapsel puudus parem küünarvars, samuti leiti tema alalõualuu vaagna lähedusest (Gurina 1967: 29). Üsna üldiselt on nõustatud, et matused on ajandatud hoonete kasutamise lõppjärku (Kriiska & Tvauri 2002: 60). Lapsel samast hoonest leiti lisaks veelgi inimluid, mis aga terviklikku skeletti ei moodustanud.

Riigiküla hoones maetutele võib leida paralleele üle terve Põhja-Euroopa, kus esineb kas hoonetesse matmist või matmist hoone vahetusse lähedusse (vt Wyszomirska 1984: 170) ning ilmselt sarnane tõlgendus sobib ka Tamula kalmistu puhul, kus aga hoonepõhjad ei olnud enam arheoloogiliselt jälgitavad (vt ka Lõhmus 2005).

Üksikud inimluud asulakihtides

Lisaks matustele on kiviaegsetest asulakihtidest leitud ka üksikuid inimluid. Juba nimetatud Riigiküla I asulast leiti lisaks kahele terviklikule matusele veel kolme inimese luid (Gurina 1967: tab 5). Samuti leiti Riigiküla III asulast kahe inimese luid, kusjuures üks maetutest oli laps (Jaanits 1961: 59). Kahjuks ei ole nende luude kohta rohkem teada ei leiandmeid ega määranguid. Mari Lõhmus (2005: 34) on seostanud need luud kas võimalike osamatuste või lõhutud matustega, jättes lõpliku vastuse siiski lahtiseks.

Võru linnast, kinnikasvanud järve põhjast, on leitud naisekolju ning dateeritud see koos lähedusest leitud tuuraotsaga oletatamisi mesoliitikumi (Jaanits *et al.* 1982: 53). Üksikuid inimluid, täiskasvanu kolju ja mõned toruluud on leitud Narva Joaoru asula IV aastatuhande jooksul kujunenud kihist (vt Jaanits *et al.* 1982: 45). Inimluid leiti ka Akali asula kaevamistel, sh eristati kaks ala, kust

leiti inimkolju kilde (Jaanits 1953: 45, 49). Arvestades, et kolju killud leiti “kultuurkihi keskosast”, kus valdava enamuse leiumaterjalist moodustasid kammkeraamika killud, võib ilmselt Akali inimkoljude killud seostada kammkeraamika perioodiga. Samuti leiti kaks koljut Kudruküla asulast, millest üks alalõualuu dateeriti vahemikku 3700–3600 eKr (Lõugas *et al.* 1996: 408). Inimluid on eristatud ka Kunda Lammasmäe materjal (Indreko 1948). Samuti on oletatud Valma asula inimhammaste põhjal, et nende puhul võib tegemist olla hävinud matustega lisaks eelkäsitatud kolmele matusele (Jaanits 1959). Ka Pärnu jõest kogutud inimluid on tõlgendatud traditsiooniliselt lõhutud matustena (Jaanits 1957: 98). Sellise tõlgenduse kõrval on viimasel ajal esitatud ka võimalus, et tegemist on osamatusega, kus kogu surnukeha ei olegi maetud (Lõhmus 2005).

Vaadates luumaterjali, on kiviaegsetes asulates inimluudest rääkides enamasti mainitud koljude kilde. Arvestades, et mitte alati ei ole Eesti kiviaegsete asulate luumaterjal analüüsitud antropoloogide poolt, võib tegemist olla näilise tulemusega, kus inimkolju tuntakse kõige kergemini ära. Samas on mitmeid näiteid, kus luumaterjali on uuritud, kuid kus siiski on eristatud vaid inimkoljude fragmente. Näiteks Akali asula kaks inimluude leiuala sisaldasid vaid koljukilde, samuti võib niimoodi tõlgendada ka Valma asulast leitud inimhambaid. Ka Tamula asula XXV matust, mis koosnes vaid inimkoljust ning paiknes ülejäänud matusealast eemal, asula põhjapoolses osas, võib vaadelda kui koljut, mitte säilinud osa matusest. Eirata ei saa ka teisi Tamula kalmistult leitud, valdavalt väikelastele kuulunud koljusid, mille lähedusest teisi luid ei leitud (V?, XVI, XXIV). Kindlasti tuleb siinkohal arvestada ka lasteluude haprust, mistõttu võivad need aja jooksul hävida.

Inimluid on leitud ka teiste piirkondade kiviaegsetest asulatest. Tihti on neid tõlgendatud üksikute matustena asulakihti (vt Tilley 1996: 41 jj), samas on aga mitmel juhul jälgitav vaid mõne kehaosa esinemine. Taanist, Lundby Mose varamesoliitilisest asulast on leitud 40–60-aastase inimese koljukilde, mida Helena Ahlbäck on interpreteerinud analoogina evenkide surnumälestuse riitusele. Viimase käigus riptutati ohverdatud põhjapõtrade pead koja kõrvale posti otsa ning nii seostab Ahlbäck inimkoljud kiviaegsetes asulates surnute hinge juhtimisega surnute maale, aga ka nende mälestamise ja toitmisega (Ahlbäck 2003: 475). Üksikuid ja eraldiolevaid inimluid on teada ka Korsnäsi asula-kalmistult (Olsson *et al.* 1994) ning üldse Rootsi kiviaegsetest asulatest (vt Wyszomirska 1984: 131 jj). Inimluid on teada ka Soome asulatest, kus mõnel neist on jälgitavaid lõikamisjäljed, mida on tõlgendatud nii surnukehade rituaalse käsitlemise kui ka rituaalse kannibalismina (Halinen 1998). Kuid inimluid asulates on Skandinaavias ja Põhja-Euroopast laiemalt teada ka hilisematest perioodidest, kus samuti on pigem tegemist koljude või toruluudega, mille tõlgendusteks on välja pakutud erinevaid võimalusi alates surnukultusest kuni kannibalismi või inimohvrini (Eriksson 2005 ja seal viidatud kirjandus).

Ehkki ei ole võimalik välistada selliste üksikute luude tõlgendamist lõhutud matustena (Jaanits *et al.* 1982), siis kindlasti on arvestatav ka just üksikute luude hoidmine ja matmine asulates. Seni on vaid Mari Lõhmus Eestist põgusalt

puudutanud üksikute luude probleemi ning kasutanud sel puhul osamatuse tõlgendust (2005, 2008). Osamatus termina tähistab matust, kus on maetud vaid üks osa surnu luudest, kusjuures ülejäänud osa kas ei ole olnud kättesaadav matuse ajaks või on surnukeha teadlikult jaotatud osadeks, mis on maetud erinevatesse kohtadesse. Esimene võimalus seondub ennekõike traumade või muude erakordsete sündmustega ning ei saa ilmselt olla läbivaks tõlgenduseks kõikide üksikute inimluude kohta erinevatest asulatest. Tahaksin osamatuse tehnilise tähendusvälja kõrvale pakkuda veel ühe, enam hinnangut andva tõlgendusvõimaluse. Selle järgi võidi inimluid, eriti “erilisi” inimluid nagu koljud või toruluud, hoida ja seejärel ka matta asulasse muudel rituaalsetel või maagilistel eesmärkidel kui ainult matuserituaal. Inimluude, eriti koljude või toruluude eriliseks pidamine on peaaegu universaalne komme, mida on registreeritud paljudes piirkondades ning erinevatel perioodidel. Analoogiaid sellisele käitumisele on võimalik leida ka paljude põhjarahvaste juurest. Nii on Rane Willerslev (2001) osutanud juhustele, kus jukagiiri šamaani liha on eemaldatud pärast surma luudelt, kuivatatud ja kantud kogukonna liikmete poolt amuletina riiete all. Koljust on tehtud aga kultusobjekt, millelt küsiti nõu ning mida söödeti (*ibid*: 48). Ka Marek Zvelebil viitab inimluude kasutamisele etnoloogilistes kontekstides, kus sellise käitumise taustaks on olnud rituaalid inimeste erinevate hingedega (vt Zvelebil 2003: 18). On aga selge, et uurimise praeguses seisus jääb vaid spekulatsioonide tasemele, kas ja millal on üksikute inimluude puhul kiviaegsetes asulates tegemist osamatusega, mille eesmärgiks oli matta surnu sümboolselt, ning millal on tegemist laiemaga taustaga aktiga, kus luid võidi eelnevalt kasutada teatud rituaalide läbiviimisel. Samuti jääb vaid spekulatsioonide tasemele, kelle koljusid ja luid asulatesse võidi tuua. Ilmselt võidi erinevatel perioodidel, ja tõenäoliselt ka igal üksikul juhul erinevalt käituda ning kriteeriumid selle kohta, kelle kolju tuuakse asulasse, võisid olla erinevad. Sarnaselt Helena Ahlbäcki (2003) interpretatsioonile võib nende näol tegemist olla esivanemate koljudega, kelle asulas hoidmisega hoiti ka (mõjuvõimsaid?) esivanemaid endiselt seotuna elava kogukonnaga. Sellise tõlgenduse vastu Eesti kontekstis räägib aga mitme kolju antropoloogiline analüüs, mille järgi suur osa üksikuid koljusid on laste või noorukite omad (Tamula XVI, XXIV lapsepad ja XXV nooruki kolju). Selline antropoloogiline valik ei sobiks aga kokku ei oluliste esivanemate ega ka surnud sotsiaalsete liidrite tõlgendusega. Kuid hoopis teistsugused võivad olla religioossed põhjused mõne surnu oluliseks pidamisel ning siin loevad teised kategooriad, nagu näiteks kõikvõimalikud erilised, millega isik tõuseb ühiskonnas esile jmt. Pöördun aga selle juurde tagasi allpool.

3.2.1.2. Esemeleiud

Lisaks matustele pakuvad usundialast interpretatsioonivõimalust nii varasemast kui hilisematest perioodidest märgatavalt rohkem vara- ja keskneoliitikumi esemeleiud. Järgnevalt esitan ülevaate ennekõike figuraalsetest esemetest – ri-patsitest ja kujudest, mis kuuluvad Eesti kiviaja konteksti.

3.2.1.2.1 Inimkujulised ripatsid

Inimkujulised ripatsid on Põhja-Euroopas ühed kõige levinumad figuraalsed kujundid (vt Iršenas 2000, joon 1). Tegemist on ka Eesti arvukaima kiviaegse ripatsiliigiga, ehkki leitud on neid vaid Tamula järve äärest kalmistust. (Joonis 3)



Joonis 3. Inimkujulised ripatsid Tamula kalmistult. Foto P. Lätti. Leiud: AI 6667: 12; AI 4118: 557; AI 4118: 849; AI 4118: 575; AI 4118: 576; AI 4118: 945; AI 3932: 155; AI 4118: 1922; VK 3000/A 14: 197; AI 4118: 1746; AI 3960: 300.

Figure 3. Anthropomorphic pendants from Tamula cemetery.

Seni on teada viie tervikuna inimest kujutava luufiguuri fragmendid, millest kaks on leitud enam-vähem tervena (AI 3960: 300 ja AI 4118: 945). Mõlemad figuurid on saadud leidudena asulakihist, mitte seotuna matusega. Nad on mõõtmelt väikesed, vastavalt 3,5 ja 6,5 cm pikkused ning inimest on kujutatud väga lihtsalt ja stiliseeritult. Mõlema figuuri tagakülg on silutud, kuid pole ilmselgelt mõeldud esitamiseks. Ainult figuuri AI 3960: 300 on peetud kolme-mõõtmeliseks (Butrimas 2000: 16). Ehkki mõlema figuuri tehniline teostus erineb, on nad oma üldmuljelt väga sarnased – mõlemad kujutavad ilmselt kedagi, kelle iseloomulikke tunnuseid ei ole olnud vaja edasi anda.

Figuur AI 3932: 155 on tehniliselt kõikidest inimfiguuridest kõige paremini teostatud ning see on kujunenud ka Eesti arheoloogia üheks ikooniks. 4 cm kõrgune figuur kujutab pikliku näoga inimest (üldiselt mõistetud kui mees) ning pea mõlemalt küljelt algavad joontega kaunistatud õlad. Richard Indreko (1931a: 34) on oletanud, et ehk märgivad sellised sooned figuuri riietust. Ilmselt on figuur algselt kujutanud tervet inimfiguuri, kuid selle alumine osa on murdunud. Figuuri tagumine külg on silutud, kuid ornament sinna ei ulatu. Ka see figuur on leitud asulakihist.

Neljas tervet inimest kujutanud figuur on saadud matuse juurest. Tegemist on ilmselt kolmest fragmendist koosneva figuurikatkega (AI 4118: 1746–1748), mis leiti matus X pea alt. Selle suurim tükk kujutab inimese puusi, millele toetuvad käed ning mõlema jala reiteosa (Jaanits 1961: 33, joon 19:4). Kuju puusade keskele on puuritud läbiv riputusauk. Viies inimfiguur (VK 3000/A 14: 197) on saadud juhuleiuna ja see kujutab inimese keha ning jalgu kuni põlvedeni. Mõlemad käed on figuuri küljest ära murdunud, kuid üks käsi on alles ja teist markeerib reiele toetuv labakäsi. Säilinud ei ole aga pea ega labajalad.

Kõige rohkem, kokku 6, on leitud inimpead kujutavaid figuure (AI 4118: 557, 575, 576, 849, AI 1922 ja AI 6667: 12). Neist kolm esimest on pärit VIII matuse põlvede vahelt ning leitud koos oletatava maokujuga (AI 4118: 556) ning hammas- ja toruluust ripatsitega. Teised figuurid on kõik leitud asulakihist.

Iseloomulik kõigile neile figuuridele on nende viimistletud esikülg ning enamasti ka stiliseeritud inimnäo tunnusena nina. Siiski mitmel figuuril nina puudub ning inimnäole viitabki vaid esemete piklik, ovaaljas kuju. Silmad ja suu on enamasti markeeritud läbivate aukudega, mis ilmselt on olnud samaaegselt ka kinnitusaugud. Figuuride tagumine külg on aga üksnes silutud.

Põhja-Euroopa kiviaegsete inimfiguuride puhul kehtib ikonograafiline reegel, mida on korranud paljud uurijad. Selle järgi on inimesi kujutatud otsevaates, loomi aga profiilis (vt näiteks Gurina 1997: 121). Tõsi, sellele reeglile leidub ka erandeid, kus figuurid on osaliselt kolmemõõtmelised, näiteks Ristiina Astuvansalmilt, Juodkrantest ja Zvejniekist (vt Butrimas 2000). Kas Tamulast leitud figuurike AI 3960: 300 kuulub samuti kolmemõõtmeliste figuuride hulka (Butrimas 2000: 13), on tõlgenduse küsimus. Pigem tundub, et algselt on selle puhul mõeldud ikkagi kahemõõtmelist figuuri, eesmärgiga kujutada seda tasapinnaliselt ning vaid luu enda paksus annab talle mitte plaatripatsi, vaid kujukese mulje. Võib muidugi ka küsida, kas kahe- või kolmemõõtmelisus oli kiviaegses kontekstis üldse oluline. Tõenäoliselt on sellised figuurid valdavalt kahemõõtmelised, kuna neid oli kergem niiviisi luuplaadist välja lõigata. Selles kontekstis tuleb meenutada ka ülalmainitud kolmemõõtmelist inimfiguuri Pärnu jõest, mis ilmselt samuti kuulub samasse kompleksi siinsetega.

Paljud uurijad on Tamula figuure seostanud kuulsate Juodkrantè merevaigust figuurikestega Leedust (nt Jaanits 1961: 36; Studzickaja 1985: 111). Adomas Butrimas seostab Joudkrantè leiu aga kindlalt Narva kultuuriga ning näeb pigem nende seost suurte puitfiguuride, mitte ripatsitega (Butrimas 2000: 15). Butrimase järgi on ka Juodkrantè figuurid staatilised ning ilma isikupäraste omadusteta, samas kui Läti ja Eesti figuurid kujutavat konkreetseid isikuid (*ibid.*).

Viimasele väitele võib siiski kindlalt vastu vaielda ning ka minule näivad Tamula ja Juodkrantė figuurid küllaltki sarnased olevat. Leedust on samalaadseid ripatseid teada enamgi. Antropomorfseid ripatseid on leitud Kretuonas I C asula-kalmistust ning kõik need on pärit matustest. Hauapanusena leitud figuurid kujutasid inimpäid ning kõik olid valmistatud luust, kusjuures mõnel juhul oli materjaliks kasutatud ka inimkoljut (vt Butrimas 2000: 23 j). Sarnaselt Tamulale olid ka need figuurid väga stiliseeritud – edasi on antud vaid olulisimad detailid, et kujutada inimest. On markeeritud silmad, suu ja nina, kasutades selleks mõnikord uuristatud või puuritud auke või siis on jooned luuplaadile kraabitud.

Kesk-Rootsist, Korsnäs'i asula-kalmistust on teada üks Tamula-laadsetele ripatsitele väga sarnane eksemplar, mis on samuti valmistatud lamedast luuplaadist ning mille sissepuuritud augud markeerivad kaenlaaluseid. On arvatud, et figuur võis olla mõeldud kinnitamiseks pehmele alusele (Olsson *et al.* 1994). Ka see figuur on algselt kujutanud tõenäoliselt terviklikku inimest. Teine inimpäine figuur Alvaredist, Lääne-Rootsis on valmistatud merevaigust ning kujutab ainult inimpead (Larsson 2001: 73). Samuti on sarnane väike plaatripatsi kujuline figuur teada Äänisjärve äärest Besov Nos VI asulast (Lobanova 1995). Paralleelidena tuleb mainida ka kahte inimkujulist figuuri Oleni saare kalmistult Äänisjärvest (Stoljar 2004), mis mõlemad on leitud matusekontekstist, ning kahte figuuri Zvejnieki kalmistult (Butrimas 2000). Viimase puhul leiti skeemaatiline naisefiguur lapse hauast ning stiliseeritud inimpea-kujuline ripats mehe hauast. Sarnaseid väikseid plaatripatseid on teada lisaks ka Leedust Nidast, Karjalast Metsapirtist (vt Indreko 1949: 138 j, joon 3; Werbart 2007) ja Koola poolsaarelt (Gurina 1997).

Oletatamisi on stiliseeritud inimpeakujuliste ripatsitega seostatud ka trapetsikujulisi merevaikripatseid, ehkki neile ei ole peale kantud silmi või muid tunnuslikke elemente. Sel juhul on oluliseks peetud hoopis esemete sarnast kuju ning ornamenti (vt Indreko 1957: 77). Trapetsikujulisi ripatseid on inimkujulistega seostatud ka Pürenee poolsaarel, kus geomeetrilise ornamendiga kaetud ripatseid on tõlgendatud esivanemate kujutistena (Lillios 2003).

Seesuguste ripatsite tähendust on uuritud harvem. Tõlgenduses on enamasti tõmmatud analoogiaid Põhja-Euraasia küttide uskumustega ning neid esemeid seostatakse hingeesemetega, mille eesmärgiks on pakkuda surnud esivanemate hingedele varju (Indreko 1931a: 35 j; Jaanits 1961: 66). Samuti on arvatud, et tegemist on animistliku religiooni esemetega, millega kujutatakse antropomorfseid loodusvaimu (Gurina 1997: 120). Kolmas suur tõlgenduste rühm keskendub figuurikeste seotusele ravimaagiaga (vt Jaanits 1961) eriti kuna sellised figuurikesed on ka veel kaasajal kohati kasutusel ravimaagistel rituaalidel, näiteks Udmurtias (Popova 2007). Olulise ja põhimõttelise erinevusena võib aga välja tuua, et viimasel juhul on olnud oluline haiguse omistamine figuurile ning seejärel figuuri minemaviskamine, mitte aga selle edasine kaasaskandmine. Sellest tulenevalt on sellised kujukesed ka valmistatud lihtsalt, kergesti kättesaadavatest materjalidest ning nende viimistlusele ei ole tähelepanu pööratud. Samuti on inimfiguurikesi seostatud laiemalt kaitsemulettidega ning üldise ja

abstraktse kaitsemaagiaga (vt Butrimas 2000: 26 jj ja seal viidatud kirjandus). Edasise arutelu seisukohalt väärib märkimist kindlasti ka Lembit Jaanitsa osutus (1961: 68), et Tamula plaatjad ripatsid sarnanevad Siberi šamaanide rituaalse kostüümi juurde kuuluvate kaitsevaimude kujutistega, mistõttu võisid need kuuluda siinsetele nõidadele.

3.2.1.2.2. Loomakujulised ripatsid

Loomakujulisi ripatseid on seni teada neljast Eesti kiviaegsest asulast – kolm kolmemõõtmelist figuuri Valmast, kahemõõtmelised figuurid Tamula I asulakalmistust, fragment veelinnu-kujulisest ripatsist Akalis ning linnufiguurid Kudruküla asulast. Lisaks on Pärnu jõest leitud maofiguur, mida ilmselt samuti võib ripatsina tõlgendada ning suurem linnu figuur.

Valma kõik figuurid on pärit kaksikmatuse kontekstist. Sealse naisematusse pea piirkonnast, tõenäoliselt kolju alt leiti merevaigust 5 cm pikkune loomafiguur (AI 4022: 5727). Figuuril on kujutatud suur pea, väikeste lohukestega on markeeritud kõrvad ja silmad ning tõmbil ninal sõõrmed. Keha on stiliseeritud, rõhutatud on ainult esijalad, kõht on suur ning läheb sujuvalt üle figuuri lõpposaks, kuhu on puuritud riputusauk, ning seejärel figuur laieneb taas. On arvatud, et tegemist on metssea (Jaanits 1961: 27), kopra (Iršenas 2001: 79; Ots 2006: 32) või mõne teise looma figuuriga (vt lähemalt Ots ilmumisel). Kopra-tõlgendus, mis baseerub laial sabal ning *“veeloomale iseloomulikel väikestel kõrvadel”*, on kahtlemata ahvatlev. Sellega oleks kõikide Valma kaksikhauast leitud figuuride näol tegemist kobrastega ning oleksid igati põhjendatud interpretatsioonid tootemlooma, identiteedimarkeri vmt ümber. Seda enam, et teistest Eesti asulatest kopra kujutisi teada ei ole. Samuti on Valma asulast, hoolimata suhteliselt suurest kaevandist, leitud küllaltki vähe kopraluid (Paaver 1965: tab 11), mis samuti võiks anda kaalu totemistlikele tõlgendustele *“koprasuguvõsast”*, kellele oli kopra kütmine keelatud. Arvestades aga looma suurt pead ning tõmpi nina, kaldun siiski pooldama Lembit Jaanitsa metssea tõlgendust.

Valma mehematusse peatsist leiti kaks luufiguuri. Neist esimest (AI 4022: 5725) peetakse Eesti esiaja kunsti kaunimaks näiteks. Tegemist on 7 cm pikkuse ujuvas asendis kujutatud kopra figuuriga, kelle keha on mõnevõrra kaardus, nii et väljasirutatud kaelaga pea ja saba tõusevad üles. Saba ja keha ühinemiskohas on riputusauk, kust figuur on murdunud. Looma käpad on kujutatud tinglikult ning ehkki silmi, ninasõõrmeid ega suujoont ei ole välja toodud, on figuurike hoolsalt viimistletud. Sarnane koprakujuke on leitud ka Koola poolsaarelt Majak II asulast (vt Gurina 1997: 117).

Sama matuse peatsist leiti teinegi koprafiguur (AI 4022: 2726), mis on valmistatud oluliselt rohmakamalt ning mille kõrvad, käpad ja kõht moodustavad katkematu lainelise rea piki looma külgi.

Tamula asulakalmistust on pärit Eesti kõige rikkam figuuride kollektsioon. Lisaks eespool käsitletud inimfiguuridele on esindatud veelinnud ning üksikute näidetena ka karu, metssiga ja madu.

Eesti ainus kindel karufiguur²⁰ on valmistatud merevaigust (AI 4118: 1751) ning see leiti matusekontekstis paarismatuse XI–XII lapsematuse kolju piirkonnast. Tegemist on 7 cm pikkuse skemaatilise karufiguuriga, mis on esitatud profiilis. Ehkki karu on Põhja-Euroopa neoliitilises kunstis kujutatavuselt inimese ja põdra järel kolmandal kohal (Iršenas 2000: dia 1), ei ole teist sellist merevaigust karukuju Baltikumist teada. Karu figuure on leitud veel Särnate asulast (Iršenas 2001), kuid siiski on karu Baltimaadel harva esindatud ning karufiguuride suurem levikuala jääb Kesk-Rootsi ning Soome aladele (vt Carpelan 1977). On märkimisväärne, et karu figuure, sh Tamulaga sarnaseid merevaigust figuuripatseid on leitud Taani mesoliitikumist (Strassburg 2000: 92; Larsson 2001). Ka nende puhul on tegemist profiilis esitatud karu figuuriga, mis on küll hästi lihvitud, kuid skemaatiliselt vormitud. Viimase asjaolu põhjuseks on ilmselt merevaigu halvem töödeldavus võrreldes luuga (Ots 2006: 129).

Ka metssea kujuke, mida Euroopa kiviajas esineb üldiselt vähe, on lisaks kaheldavale Valma merevaigust eksemplarile teada üks Tamulast (AI 4118: 1193). See luufiguur on leitud asulakihist ning tegemist on peaaegu 5 cm pikkuse profiilis esitatud loomaga, kellel on suur pea ning Valma eksemplarile sarnaselt suur kõht. Sisselõikega on markeeritud suu ning keset selga on puuritud riputusauk. Sellelegi figuurile ei ole teada paralleele.

Tamula on ka ainus asula, kust on leitud mao figuure. Matuse XIV rinnalt leiti 5 cm pikkune eksemplar (AI 4118: 1238), mille pea on hästi esile tõstetud ning mille silmad on markeeritud lohukestega. Keha on kujutatud sik-sakis laineliselt liikuvana. Teine samalaadne (AI 4118: 2375) on leitud asulakihist ning selle töötlus on robustsem. Tegemist on 8 cm pikkuse figuurikesega, mille keha lookleb samal viisil, kuid laiemana välja voolitud peal ei ole kujutatud silmi. Kolmas oletatav maofiguur (AI 4118: 556) on pärit VIII matuse põlvede piirkonnast, kust see leiti koos kolme inimfiguuriga. Tegemist on jällegi siksakis lookleva kehaga, millel on aga kaks pead. Sarnaselt eelmisega on ka selle figuuri pead laiemana esitatud, kuid markeeritud ei ole silmi. Lembit Jaanits on figuuri tõlgendanud inimfiguuri jalgeosana (Jaanits 1961: 62), ehkki kahelnud sellise tõlgenduse kindluses (*ibid.*: 34). Kahjuks ei ole ühtki tervet inimest kujutanud figuuri tervikuna säilinud, nii et me tegelikult ei teagi, millised figuuride jalgeosad välja nägid. Siiski meenutavad figuuri laienevad pead pigem teiste maofiguuride päid, mis annab kindlust tõlgendada seda kahepäise maona (Indreko 1964: 151; Salo 1990: 179; Lõhmus 2005: 29). Kahepäine maofiguur on teada ka Lätist ning Ilze Loze seostab selle Lõuna-Euroopa kahepäiste figuuridega (vt Loze 2003: 52). Tamula asulast on teada ka üks luust siksak-kujuline ese (AI 3960: 277), mis võib kujutada mao keha. Kahjuks on selle 4 cm pikkuse figuuri puhul säilinud vaid keskosa, mitte aga oletatav pea.

Lisaks Tamula leidudele on teada üks juhuleiuna saadud luust maofiguur Reiu jõest (PäMu 1/A 244). Tegemist on suhteliselt suure, sarveoksast valmis-

²⁰ Valma asulast on leitud samuti figuurike, mida on tõlgendatud karuna. Tegemist on savifiguuriga, mis võib esindada mõnevõrra teistsugust ideed ning seda käsitletakse allpool koos teiste savikujukestega.

tatud 18 cm pikkuse figuuriga, mille peaosa on 5–6 cm pikkuselt paksemana ja laiemana välja voolitud. Selle figuuri puhul on kaheldav tema kasutamine ripatsina, lähtudes just figuuri suurusest. Siiski ei ole suurus üksi määrav ning suuremõõtmelisi ripatseid ja ehteid on kasutatud nii kiviajal kui ka hilisematel perioodidel.

Maokujulisi ripatseid on leitud nii Läti (Lubāna) kui Leedu asulaist (Antanaitis 1998). Oskar Loorits seostab madu üldise maokultusega, mis olevat alguse saanud juba uurali keeleperioodil (Looritsa järgi kuni 3000 eKr) ning mis on seotud ühelt poolt surma ja suremise, teiselt poolt ka viljakuse ja õnnega (Loorits 1949: 339–347). Kaudselt viljakusega seostab maofiguure ka Unto Salo, pidades Tamula kahepäist madu hilisema aikesemao eelkäijaks (vt Salo 1990: 177 jj). Ilze Loze seostab Baltikumi maokujulised ripatsid ka kindla mao liigiga. Ehkki täpsemalt ei ole esitatud määramise kriteeriumid, jääb mulje, et oluliseks on olnud siksakmuster seljal. Sellise mustri puhul on tegemist rästikuga, mustri puudumisel aga nastikuga (vt Loze 2003). Sellise määramiskriteeriumi järgi oleks kõikide Tamula maofiguuride puhul tegemist nastikuga ning vaid Tõrvala maokuju esindaks rästikut. Loze tõlgendab maokujutisi lähtuvalt Läti dainadest ja folkloorist ning leiab, et nastik kujutab ktooniliste jõudude head poolt, samas kui rästik selle vastandit, ning folkloorile tuginedes leiab ta, et nastik on seotud kodu ja koldetule hoidmisega ning naiseliku viljakusega (Loze 2003). Naise ja naiselikkusega seostab madude (rästikute) figuure ka Tomasz Płonka, kelle järgi on maofiguurid leitud valdavalt naiste haudadest (Płonka 2003: 184). Sellise mõttekäiguga sobiks küll kahepäise maofiguuri leidmine Tamula VIII naisematuse jalutsist, kuid mitte Tamula XIV mehematuse rinnalt.

Veelinnu-kujulistest ripatsitest tuleb mainida Akali asulast pärit merevaigust, väga hästi lihvitud veelinnu pead, mille Jaanits seostab stratigraafia põhjal kammkeraamika varasema perioodiga (1953: 316). Tegemist on suurema figuuri küljest murdunud suhteliselt väikese (2,5 cm) katkega. Sarnaseid linnupäid on teada ka Lubāna järvenõo asulatest (vt Iršēnas 2001).

Lisaks Akalile on linnufiguure teada veel Kudruküla ja Tamula asulast. Kudruküla asulakihist pärineb väike luust stiliseeritud linnu kujutis (NLM 1304: 485). Tegemist on erandliku kujutisega, kuna selle puhul on luumaterjalist lähtuvalt rõhutatud keha ning pea ja kael on jäänud tagasihoidlikuks.

Klassikalisi, pika kaelaga veelindude figuure pakub Tamula asula-kalmistu neli ning kõik need on leitud matusekontekstist. Neist kolm (AI 41118: 1745 matuse X peatsist ning 4118:2501 ja 2502 matus XIX rinnalt) kujutavad plaatripatseid, millel on keha ülaosas riputusauk ja kõigi pead on murdunud. Mõnevõrra teistsugune on matus VII rinnalt leitud ripats (AI 3960: 569), mis on väiksem ning ehkki kujutab selgelt veelindu, ei meenuta figuur mitte plaatripatseid, vaid linnupäiste “lusikate” (vt allpool) varre tippe. Seega võib olla tõenäoline, et ripats on valmistatud murdunud lusika varrest ja sellest on tingitud ka augu ebaharilik paiknemine, mistõttu figuur jääb rippuma pea allapoole.

Veelinnu figuurid on Põhja-Euroopas üldlevinud kujutised nii eraldi ripatsite kui ka kaljujooniste või ornamendimotiivina (vt Sognnes 1996). Kuid motiivide

erinev esinemiskombinatsioon eri piirkondades viitab, et ehkki veelind oli ilmselt tuntud universaalselt kogu boreaalsest piirkonnas, oli tema tähendus ning roll mütoloogias ja ideoloogias erinev ning seega ei saa kogu Põhja-Euroopa veelinnu kujutistel näha ühesugust ideoloogilist tausta. Läänemere idarannik ning Loode-Venemaa näivad moodustavat omaette piirkonna, kus ilmselt võib veelinnufiguuride taga rääkida sarnastest uskumustest. Lembit Jaanits on seostanud linnufiguurid hingeuskumustega ning peab ripatseid omalaadi “konteineriteks” kas surnute hingede säilitamiseks või hinge saatjate sümboliteks teel surnute maale (Jaanits 1961: 65). Miranda ja Stephen Aldhouse-Greene (2005: 73) on seostanud loomismüüdi arheoloogilise materjaliga ning näevad müüti, linnukujulisi kaljuraiendeid ning väikeseid linnufiguure ühtse kompleksina. Lisaks üsna üldisele lindude olulise rolli rõhutamisele neoliitilises usundis on tähtsustatud (vee)lindude mütoloogiliste tegelastena nii maagias kui ka religioonis läbi kogu Baltimaade muinasaja (vt Vaitkunskenè 1992). Märkimist väärib ka Marek Zvelebil osundus teistelegi veelindudega seonduvatele müütidele – tema seostab neid hoopis sõnumitooja fenomeniga ning allilmaga kui surnute maaga (Zvelebil 2003: 7). Edasise analüüsi seisukohalt on oluline ka V. Napolskihi arvamus, et Uurali alade paleoliitilised ja neoliitilised linnukujukesed on väga sarnased šamaanide abivaimu kujutistega ning ta seostabki abivaimud sukelduva linnu müüdimotiiviga, mille järgi veelind oleks ühelt poolt maailmalooja, teiselt poolt aga ka šamaani abivaim (Napolskihh 1989: 110). Ikonograafias küll vähemtuntud, kuid Zvejnieki kolme matuse hauapanuste hulgast leitud pasknäari luude põhjal on ka pasknääril oletatud mingit üldisemat sümboolset tähendust (Mannermaa 2006: 292).

Linnupäised lusikad on Eesti arheoloogias seni arutlemata teema. Tamulast on teada üks linnupäise tipuga lusikas X matuse parema reieluu lähedalt (AI 4118: 819) ning ilma linnupeata lusikas (AI 3960: 273) matus VII vasaku küünarnuki juurest. Sarnane kaarja varrega lusikas, millel linnupea puudub, on leitud ka Tamula asulakihist (AI 6667: 13) ja lisaks on kaks lusikaplaati saadud Tamulast juhuleiuna (VK 6/A3:11, VK 3000/A14: 219). Kudruküla leiumaterjalis on esindatud samuti linnukujulise tipuga lusikas (NLM 1304: 180) ning lusika varreosa koos linnu figuuriga (NLM 1304: 488). Samuti on Kudrukülast leitud lusikas, mille varre tippu kaunistab hoopis sälkornamendiga ratas (NLM 1304: 485) ning ilmselt Kudrukülast on pärit ka lusika laiem labaosa (NLM numbrita). Kõikidele lusikatele on iseloomulik, et nende varreosa on 3–7 cm pikk, vars võib olla nii sirge kui kaarjas ning lusika laiem osa, mis on 4–7 cm pikk, võib olla nii nõgus kui ka sile.

Ilmselt samasuguse eseme linnupea-kujuline ots on teada Läti Rinnunkalnsi asulast (AI 1368:70, 88; Indreko 1931a: 55). Küll ilma linnupeata, kuid sarnase sihvaka ja hapra käepidemega luulusikas pärineb ka Asva pronksiaegsest asulast (Vassar 1955: 128, tahv XXIII: 4).

L. Jaanits välistab selliste esemete puhul üldse igasuguse praktilise kasutamise, viidates esemete haprusele ning oletab, et tegemist võib olla ehtega (Jaanits 1947: 47). Paralleeli sarnastele esemetele leiame aga Obi äärest, kus Ust-Polui asula lähedalt kõrgelt jõekaldalt leiti 1930. aastatel ohtrate loomaluu-

dega I aastatuhande teise poolde eKr dateeritud ohverdamiskoht, mis sisaldas ka terve rea linnupäiste lusikatega sarnaseid esemeid (vt Moszyńska 1978). Osa neist on linnu-, enamik aga põdra- või hirvekujuliste peadega. M. Zvelebil näib oletavat selliste esemete ja kiviaegsete näidiste omavahelist ühist päritolu (2004a: 189). W. Moszyńska (1978: 469) viitab lusikate tõlgenduses mansi matuse- ja ohvrikommetele, mille käigus olevat kasutatud sarnaseid lusikaid, millest tõlgenduse kohaselt sõid jumalad ohvritoitu. Üsna sarnased lusikad, küll rauast ning tordeeritud käepidemega on teada ka kettide šamaani varustusest, kus need on esindanud šamaanide abivaimu (Aleksyenko 2001, joon 8). Mis võis olla selliste esemete funktsioon Eesti kiviajas, jääb esialgu ebaselgeks. Kas tegemist võis olla üksnes rituaalsetel eesmärkidel valmistatud esemega või oli neil ka mingi utilitaristlik funktsioon, jääb otsustamiseks hiljem. Siiski viitab nende selge seotus veelindudega lindude erilisele positsioonile. (Vee)lindud on ka levinuimad figuursed elemendid, mida on kasutatud nii ripatsitena, lusikotstele voolituna kui ka savinõude ornamendis ning sellise variatsioonirikkussega ei tunta ühtegi teist looma. Ka laiemalt kogu Põhja Euroopa kiviaegsetest asulatest on leitud mitmeid linnupäiste käepidemetega kopsikuid või kulpe (näiteks Ošibkina 1997), samuti esineb linnufiguuriga nuge (Vankina 1999: 116, joon XLVII: 2–3) jmt. Suure tõenäosusega kuuluvad nii sellised kulbid kui ka luust lusikad teatud kompleksi, kuid linnupäised luust lusikad esindavad selles oma kategooriat. Luulusikad on puitkopsikutega võrreldes liiga haprad ning kindlasti mitte mõeldud argikasutuseks. Luulusikatel võib oletada rituaalset funktsiooni (sarnaselt mansi jumalate toitmise rituaalile), mis on laiemalt ja mütoloogilisemal tasandil seotud ilmselt ka teiste linnupäiste nõudega. See kindlasti ei välistaks linnupäiste puunõude samalaadset rituaalset kasutust. Samas ei tohiks teha aga vastupidist järeldust, nagu osutaks linnu kujutis eseme rituaalsele otstarbele. See võis lusikatel olla, kuid linnukujutis nende varre otsas ei ole selle tõestus.

3.2.1.2.3. Loomafiguurid

Seni on Eestist teada kolme liiki loomafiguure, mida ei saa käsitleda koos ripatsitega – põdrapäine figuur Sauga jõest ning neoliitilised põdrapäised figuurid Riigiküla III ja Villa asulast, juba käsitletud rästikukuju Tõrvalast ja lõpetuseks luust linnufiguur Tamulast ja oletatav sarvest linnufiguur Pärnu jõest.

Riigiküla III asulakohast leitud sarvest loomapäine figuur (AI 4198: 83) kujutab suure tõenäosusega põtra. Loomal on 5 cm pikkune kael ning tugevasti kahjustada saanud 6–7 cm pikkune peaosa. Lembit Jaanits on oletanud, et sellised figuurid võidi kinnitada kas puidust keha või vastava saua otsa (Jaanits *et al.* 1982: 96). Riigiküla figuuri pikk kael on voolitud tahuliseks ning sellel on mitmed pikad ja sügavad sooned, mis osutavad kasutusviisile, kus figuur pistetakse mingisse õnarusse.

Ka Villa asulast leitud luust põdrapäine figuur on suhteliselt väike, vaid 10 cm pikkune (AI 4037: 1491). Sellel on looma pea oluliselt paremini välja

toodud, on kujutatud põdrale iseloomulikke kongus koonu ning suujoont. Eri-
nevana on aga selle figuuri kael edasi antud vaid väikese, 1 cm pikkuse tapina.
Ilmselt ei ole tapp algselt pikem olnud ning, sarnaselt eelmisega, oli see mõel-
dud pea kinnitamiseks varre külge. Villa põdrapea on Jaanitsa poolt dateeritud
kolmanda aastatuhande teise poolde (Jaanits 1973, tahv 60: 9), samas Christian
Carpelan (1977: 9) määrab figuuri pikka ajalise kestusega tüüpi alates kamm-
keraamikast kuni vanema pronksiajani.

Tõenäoliselt võib põdraga seostada ka Akali asulast leitud väikest luust loo-
makõrva ehkki Jaanits seostab figuuri oletatamisi hoopis karu kujutisega (1953:
317, joon 80:7). Oma ümara ja püstise vormi tõttu võiks see ese seostuda ka
põdra figuuriga, kuid tegemist on siiski liiga väikese fragmendiga, et loomaliigis
kindel olla.

Mõlemad tervikuna säilinud loomafiguurid on üsna sümbolistlikud ning
kuuluvad rühma, mis Marius Iršénase järgi on niivõrd abstraktsed, et on isegi
raske määrata looma liiki (Iršénas 2000: 99). Igatahes tundub, et mõlema suu-
rema figuuri näol on tegemist varre otsa pandavate loomapeadega, sarnaselt
põdrapäiste sarvest sauadega, mida tuntakse laialt alalt üle Põhja-Euroopa (vt
Jaanits 1961: 12; Iršénas 2001). Paljud uurijad on rõhutanud põdra erilist rolli
kiviaegses usundis, millele viitab ka põdra laialdane kasutamine neoliitilises
Põhja-Euroopa kunstis – ei inimest ega karu ole kunagi kujutatud sauadel, sa-
muti domineerib põder kõikide teiste üle kaljukunstis. Oluline on ilmselt seegi,
et põder ei seondu vaid matusekontekstiga. Tõsi, hauapanusena on teada kuul-
saimad põdrafiguurid Oleni saarelt (Gurina 1956), samuti on põdrapäine figuur
leitud Zvejnieki kalmistult (Iršénas 2000: 95). Samas ei seondu Eesti põdrapäi-
sed figuurid matustega, vaid on pärit asulatest.

Tamula asulast on teada ka üks 20 cm pikkune sarvest valmistatud kaarja
kaelaga linnupea (AI 3960: 274e). Figuur on viimistlemata ning Jaanits (1947:
46) on figuuri tõlgendanud peibutuslinnuna. Samas on ta ilmselt sama kuju
kohta osutanud, et tegemist on skemaatilise figuuriga, mida võib "*pidada süm-
boolseks märgiks, mis kõige tõenäolisemalt omab sidet mõtlemise kosmilise
staadiumiga*" (*ibid.*: 49).

Veel üks tõenäoline linnufiguur on teada Pärnu jõest juhuleiuna saadud sar-
vest eseme näol (PäMu 4/A944), mida Richard Indreko on interpreteerinud kui
"kirvekujulist riista". Siiski osutab ta kohe, et eset ei ole kirvena tarvitatud
(Indreko 1931a: 61). Ese meenutab pika ja kergelt kaardus kaela otsas oleva
rohmakalt töödeldud peasaga ning murdunud kehaosaga veelindu. Peas olev
kinnitusauk ühendab selle figuuri Tõrvala rästikuga ning ilmselt need mõlemad
on olnud figuurid, mida võis riputada posti otsa nii, et nende pead jäävad püsti.
Sellises asendis jääb figuuri kaelale ja kurgu alla kolmest täketereast koosnev
ornament. Ornamenti leidub ka kere ühel küljel, kus see võib markeerida ujuva
linnu veepiiri. Keha allosas on piklik soon, mille üks pool on murdunud või ära
lõigatud ning nii ei ole figuur mõlemalt küljelt ühesugune. On tõenäoline, et fi-
guur kujutaski ennekõike kaela ning keha allosas oleva soonega võidi selle
külge kinnitada keha. Üsnagi sarnane, väikese kehaosaga veelinnu puitfiguur on
teada Veretje I asulakohalt (vt Ošibkina 1997: 138, joon 112: 2). Peenelt vii-

mistletud ja oramenteeritud kaela ja kehaosaga läheb vastuollu rohmakalt väljalõigatud pea. Ehkki on võimalik, et pea on aja jooksul murenenud (sarnaselt Riigikülüst leitud põdrafiguurile), on ka võimalik, et pea lõigatigi rohmakalt välja ning võib spekuloida, et sarvest figuurile võidi peale tõmmata ehtsa linnu nahk. Lisaks võimalikule rituaalsele kasutusele ei saa selle figuuri puhul kindlasti välistada tema kasutamist jahil linnunahaga maskeeritud peibutisena. Viimane seletaks nii rohmakalt väljalõigatud peaosa kui ka kogu figuuri puhul ilmselt olulisimaks olnud kaela.

3.2.1.2.4. Savifiguurid

Sarnaselt teistegi Läänemere-äärsetele piirkondadega on ka Eesti kiviaja asulatest teada savifiguure, mis valdavalt on säilinud fragmentidena. Seni on teada vaid kaks tervet kujukest. Esimene neist on pärit Valma asulast ja tegemist on 3 cm kõrguse väga stiliseeritud kujukesega (AI 4022: 3779). Suur osa interpretatsioonide seostab figuuri istuva karuga (näiteks Kulmar 1992c: 1876), kuid on ka tõlgendusi, mille järgi on tegemist savifiguuride embrüonaalsesse alatüüpi kuuluva esemega ning seega inimesega (nt Butrimas 2000: 23). Nagu enamik kujukesi, nii on ka Valma figuurike oramenteerimata ning oma teostuselt väga lihtne. Teine, samuti embrüonaalse stiili inimfiguur, on pärit Lommi asulast (AI 3867: 321). Lisaks neile terviklikele näidetele on Lommi asulast teada ka ühe looma- ja kahe linnufiguuri katked, mille säilinud osad kujutavad päid (Jaanits 1961: 25). Akali asulast on teada kolm savist inimfiguuri (Jaanits 1953). Neist esimene on kõige terviklikum, teostatud väga skemaatiliselt ning kujutab püstises asendis inimest (AI 4013: 6809). Tema säilinud jalgeosa kaardub natuke ettepoole, mille poolest kujuke sarnaneb tugevasti savifiguuriga Aborast (vt Butrimas 2000: 20), aga ka üldiselt Soome "läänetüübiga" (vt Núñez 1986: 19). Figuuri nägu on ümmargune ning sellel on lohukestega markeeritud silmad ja esile toodud nina. Teisest kujukesest on säilinud vaid keskosa, kuna pea ning jalgeosa on murdunud (AI 4013: 3709). Ka siin on keha veidi kumer ning figuuri tinglikku kõhtu ja puusi katab sälkornament. Eelmisega sarnaselt kuulub ka see figuur Soome "läänetüüpi". Kolmandast figuurist on leitud vaid oramenteerimata jalgeosa (AI 4013: 7653). Ehkki säilinud fragment on väike, on seda võimalik seostada hoopis mõnevõrra hilisema, tüüpilise ja hilise kammkeraamikaga seonduva "idatüübiga" (vt Núñez 1986: 20). Kõik Akali asula figuurid seostati kammkeraamika kultuuriga, kusjuures Jaanitsa järgi võiks esimene, oramenteeritud kujuke (AI 4013: 6809) olla mõnevõrra vanem (Jaanits 1953: 314).

Savifiguur on leitud ka Tamula asulast (AI 3932: 181), mille puhul on oletatud, et see ühendab endas nii antropomorfseid kui ka zoomorfseid jooni (Jaanits 1953: 315). Lisaks on teada ka neljajalgseid savifiguure (*quadruped*), millel ei ole aga esitatud kindlale loomale iseloomulikke tunnuseid. Eestist on sellised teada Lommi ja Naakamäe asulatest ning Božena Wyszomirska järgi

viitavad sellised figuurid ühisele kultuuriruumile Kesk-Rootsiga (Wyzsomirska 1984: 60).

Savifiguure on enamik uurijaid seostanud kammkeraamika kultuuriga ning nende põhiliseks levikualaks on peetud Lõuna-Soomet ja Karjalat, vähemal määral ka Rootsit, Eestit ning Ida-Lätit (Núñez 1986; Butrimas 2000: 20; Malmer 2002). Soomes moodustavadki savifiguurid peaaegu 90% säilinud figuuridest (vt Wyzsomirska 1984). Enamasti on tegemist asulaleidudega ning vaid üksikud näited on pärit matusekontekstist (näiteks embrüonaalne figuurike Zvejnieki 221. matusest (Butrimas 2000: 23), ja savifiguur Äänisjärve basseinist Kubenino asula matusekontekstist (Loze 1995a: 26)). Üldise reegli järgi on sellised figuurid säilinud fragmentidena, kusjuures purustamine võis olla üks rituaali osa (Loze 2004: 81). See on ka põhjuseks, miks käsitleda savifiguure eraldi teistest inim- ja loomakujulistest figuuridest, kuna need on ilmselt moodustanud eraldi tähendusega esemeterühma. Jaanits (1961: 57 j) on oletanud savifiguuride purustamise taga ideed hävitada kujuga seonduvat hinge, milleks kõige tõenäolisemalt võis olla haigus vmt. Siiski on Milton Núñez Soome savifiguure analüüsidest leidnud, et tahtlik ja tõenäoliselt rituaalne purustamine toimus “lääne-” ja “Ahvenamaa” tüüpide puhul, samas “idatüübi” puhul on rohkem figuure terved, mis võiks viidata nende teistsugusele rituaalsele kasutamisele (Núñez 1986: 26 j). Núñez on savifiguuride tähenduse seostanud nende sümbolika kaudu ennekõike šamanismiga, jättes aga lõpliku vastuse, samuti ka nende kasutamise šamanismis siiski lahtiseks (1986: 25 j). Savifiguuride purustamist on seostatud ka matuserituaalidega ning oletatud, et sarnaselt hilisematel perioodidel ette tulevate purustatud esemetega võis purustatud inimfiguur sümboliseerida surnu hinge (Halinen 1998).

3.2.1.2.5. Ripatsid ja ornamentika

Ülejäänud ripatsid ja eriti ornamentika on kahjuks pälvinud kõige vähem tähelepanu. Sarnanedes massmaterjaliga, aga olles samas ka väheinformatiivsed, ei ole need esemed uurijaid ahvatlenud.

Selliste esemete seas leidub arvukalt “ripatsiteks” nimetatud luuplaate, mida tavaliselt ongi kaunistatud vaid sakkide või joontega. Ehkki seesuguseid esemeid on teada juba paleoliitikumist (vt Demešhenko 2005), on nende tähenduspoolega tegeletud vähe. Usun, et siinses kontekstis väärrib mainimist juba osundatud Richard Indreko oletus, et sellised ripatsid võivad olla seotud kas inim- või loomakujuliste figuurikestega (vt Indreko 1957: 77).

Teada on ka mõned luust skemaatilised figuurid, mida on keeruline tõlgendada. Narva Kudruküla asulast on leitud luust 4 cm pikkune poolkaardus figuurikatke, mille ühel serval on sälgud. Stiililiselt on seda võimalik seostada Rinnukalnsi asulast leitud skemaatilise põdrakujukesega (AI 1368:64). Samuti on Kudruküla asulakohalt teada skemaatiline figuurike, mille üks pool kujutab ilmselt inimest, samas kui teine pool on esitatud vaid sakilise servana (NLM numbrita). Figuuri alumine ots on murdunud. Võimalik, et selle eseme puhul on

kujutatud mingit üleloomulikku olendit, kes võis endas ühendada sümboolselt erinevaid maailmu vmt. Samas ei saa ka välistada, et ripats on valmistatud mõnest purunenud esemest ning on seetõttu “pooliku” kujuga.

Ka kihv- ja hammasripatsite teemaga on tegeletud suhteliselt vähe ning pinnapealselt. Indreko ja Loorits on esitanud traditsioonilise seisukoha, mille järgi kihv- ja hammasripatsid viitavad jahiühiskonnale ning osutavad inimeste püüdele saavutada selliste ripatsite kandmisega loomade jõudu ja võimeid (Indreko 1948: 357). Ka Jaanits on hammasripatsiteid ning luuhelmeid traditsiooniliselt seostanud jahindusega (1961: 39) ning selline tõlgendus on jäänud valitsevana püsima.

Mõne suure kihva kohta, millel puuduvad kandmiseks vajalikud süvendid, küll aga on nende krooniosa lihvitud, on oletatud, et tegemist võib olla maagiliste, eriti ravimaagiliste esemetega (Jaanits 1947: 47). Selline tõlgendus on kindlasti omal kohal mõne, näiteks Tamula VIII matuse pea kõrvale pandud esemekogumi analüüsis.

Silmatorikavalt erinevad on kolmnurkselt lõhestatud krooniosaga hammasripatsid, mis on enamasti tehtud põdra hammastest. Käesoleva töö autor ei ole kohanud diskussiooni selliste hammasripatsite tähenduse kohta. Võimalik, et lõhestamise eesmärgiks oli tekitada kiskja terava kihva laadseid hambaid.

Usundiga on seostatud ka ripatsitel ning teistelgi esemetel olevat ornament (vt Indreko 1931a, 1957; Jaanits 1961; Nash 1998; Larsson 2000). Eestis on nende käsitlus enamasti piirdunud üksikute illustratiivsete pildikestega, nagu näiteks veelinnu kujutised savinõukildudel Lommi, Naakamäe, Valma ja Akali asulatest (vt Jaanits 1961: 41 j; Wyszomirska 1984: 62). Tegemist on väikeste, peamiselt täketest koosnevate kujunditega, kus on esitatud püstise kaelaga lindu, mille jalgeosa puudub. Nii meenutavad need kõige enam ujuvat veelindu. Veelindude kujutisi esineb ka Soome ja Venemaa kammkeraamilistel nõudel, kus neid on tõlgendatud lähtuvalt totemistlikest kujutlustest (vt Pesonen 1996 ja seal viidatud kirjandus). Enamasti on tegemist vaid üksikute lindudega säilinud savinõukildudel, üksnes Valma asulast on teada nõu, mida ääristab terve veelindude rida. Võimalik, et sarnane rida linde on olnud iseloomulik teistelegi nõudele, kuid piiri seab siin keraamikakildude säilivus. Ilmselt võime sellised linnukujutised seostada juba ülal esitatud (vee)linnu kujutistega ripatsitel, esemete käepidemedel jm ning nii võib veelinde pidada vaadeldava perioodi mentaliteedis üldisemalt oluliseks.

Täielikult on Eestis analüüsimata savinõudel tavaliselt esinev lohkudest, täketest ja kammivajutistest koosneva ornamentide võimalik sümboolika. Ka käesolevas töös ei leia see teema eraldi käsitlemist, mille põhjuseks tuleb pidada sümboliseeritu ornamentika tõlgendusraskusi. Ilmselt ei ole põhjust pidada õigustatuks tervet rida lihtsustatud sümbolkäsitlusi lohust kui päikesest ning kammivajutistest kui vihmast, eriti veel, kui sellise sümboltähenduse analüüsimisel on jätetud täiesti kõrvale savinõude ornamentimine lähtuvalt selle tegevuse esteetilisest eesmärgist. On selge, et ka kaunistuseks tehtud ornament võib kanda kodeeritud väärtushinnanguid või kujutada müüte (klassikaliseks näiteks on antiik-Kreeka savinõud, samalaadselt kodeeritud (loomis?)müüti võivad aga

kujutada ka (vee)linnukujutistega savinõud Valmast, Lommist jm). Samuti võib leida ornamendi sümboolikat, mis osutab olulistele fenomenidele (näiteks päikesele või veele). Kuid kuna savinõudele kantav ornament on sellisel juhul usundiga seotud ainult kaudselt ning selle esmaseks eesmärgiks võib pidada nõu kaunistamist, siis ei saa seda kasutada ka usundi otsesel uurimisel.

3.2.2. Kiviaegse usundi tõlgendustes kasutatud mõisteid

Tõlgendades nii Eesti kiviaja matuseid kui ka esemeid usundilisest vaatepunktist, on kasutatud mitmeid erinevaid usundilisi mõisteid. Arvestades allikate eripalgelisust, samuti ka erinevate esemete erinevaid leiukontekste, on kindlasti põhjendatud erinevate usundiliste interpretatsioonide kasutamine.

Jahimaagia on üks varasemaid kategooriaid, mille abil on püütud tõlgendada nii hammasripatseid kui ka figuure (üks hiljutisemaid käsitlusi vt Mikhailova 2006). On aga selge, et jahimaagia ei paku lahendust kõikidele küsimustele. Indrè Antanaitis (1998: 65) on rõhutanud, et kunstis kujutatud loomad ei kattu majanduses kasutatud loomadega. Näiteks põder on olnud olulisel kohal nii kunstis kui majanduses, kuid metssiga, kobras, hüljes, saarmas ning väikesed kiskjad, kes samuti olid olulised majanduses, esinevad kunstis vaid üksikjuhtudel. Samale järeldusele jõuti ka Zvejnieki kalmistu uurimisel Lätis, kus stabiilsete isotoopide analüüsiga leiti, et inimeste toidusedelis mängisid olulisimat rolli varaneoliitikumis kalad (vt Eriksson *et al.* 2003), samas kui kiviajast ei ole teada ühtegi kalafiguuri. Ainsa erandina võib mainida landina tõlgendatud rombikujulise ornamendiga luuplaati Narva Riigiküla I asulast (Gurina 1967: 152, joon 95:7; 96).²¹ Teise kalandusega seostatava esemena võib vaadata juhuleiuna saadud luuplaati Pärnu jõest (AI f 4538)²². Tomasz Płonka (2003: 57) on kujutist tõlgendanud jahisituatsioonina, kus on esitatud püünist, kuid mis võib kujutada ka kalatõket. Teisalt võib vaadata ka hilisemaid perioode, mil näiteks hiliskiviajal oli toidusedelis oluline roll juba koduloomadel, kuid ripatsitena kasutatakse endiselt suurte jahiloomade hambaid (Erikson *et al.* 2003). Seega ei ole omavahel üks-üheses seoses reaalne majandusviis ning usundis sümboolset rolli omanud loomad, kes esindavad teist, ideoloogilisemat või mütoloogilisemat tasandit.

Eelnevast järeldub, et jahimaagiasse ei saa suhtuda lihtsustatult, mille järgi maagilistel eesmärkidel valmistatud figuurid või ripatsid peaksid peegeldama inimeste reaalsel toidusedelit. Nii ei pruugitud maagiliste vahenditega soodustada mitte igapäevatoidu kättesaamist, vaid see oli seotud mingi erilisema sümboltähendusega ulukiga (vt erinevaid näiteid Zvelebil 2003: 10 ja seal viidatud

²¹ Küll aga on kalade ja kalapüügivahendite kujutisi teada Lõuna-Skandinaavia mesoliitiliselt ornamendilt (vt Płonka 2003: 179).

²² Meeles peab pidama ka võimalust, et tegemist võib olla 19. või 20. sajandil valmistatud esemega (Aivar Kriiska, suuliselt autorile).

kirjandus). Nii ei ole näiteks karu kusagil olnud põhitoiduseks, küll aga on põhjarahvastel suur osa (jahi)rituaale seotud karuga.

Jahimaagiliste tõlgenduste juures peaks ühe osana arvestama ka boreaalset loodusemütoloogiat (vt Honko 1993: 117 jj). Ehkki on selge, et me oleme võime- tud müüdiotsade või -komplekside vähegi täpsemal dateerimisel, on silmatorkav mõne müüdimotiivi väga lai levik, mis ühtlasi võiks viidata motiivi vanuselegi. Selles võtmes on varem mainitud loomismüüti sukelduvast veelinnust. Jahi- maagiaga seondub ka teine põhjapoolses Euraasias ja Ameerikas laialt levinud müüdikompleks looduse peremehest, kelle valitsuse all on kõik loomad ning kelle tahtest sõltub, millise looma kütt kätte saab (Paulson 1966; Antanaitis 1998; Zvelebil & Jordan 1999; Willerslev 2007 ja neis viidatud kirjandus). See aga tähendaks, et maagiline käitumine ei ole sel juhul suunatud mitte jahilooma enda, vaid looduse isanda poole. Nii on ka tõlgendatud mitmeid inimkujakesi kui looduse isandaid või emandaid (Gurina 1997) või karu ning põdra figuure (vt Indreko 1931a), kasutades klišeetid põhja metsade suurimatest ning võim- samatest loomadest. Marek Zvelebil (2003: 7) lisab karu ja põdra kõrvale ka veelinnu kui *“guardians of other animals and as channels of communication with other, non-terrestrial worlds”*. Looduse isandat on erinevates mütoloogia- tes aga kujutatud nii antropomorfse kui zoomorfse tegelaskujuna. Need kolm – inimene, karu ja põder – moodustavad ka Põhja-Euroopa kiviaegses ikonograa- fias kokku 68% kõikidest figuuridest (Iršenas 2000, dia 1). Tõsi, siinjuures tuleb arvestada mitmeid regionaalseid ja kronoloogilisi iseärasusi. Nii on Christian Carpelan dateerinud põdra figuurid üldiselt pikemasse ajavahemikku, alates 6. aastatuhandest eKr, ning vanimad karukujukesed alles 3000 eKr ning leiab, et karukultus on välja kasvanud põdrakultusest (Carpelan 1977: 41).

Põdra ja karu olulisusele, ning nende võimalikule ühisesse usundikompleksi kuulumisele viitavad ka kaks karu küünarluust tehtud figuuri, mis suure tõenäo- susega kujutavad põtra. Esimene figuur on teada Läti Rinnukalnsi asulast ning teine Rootsist Ålloppes (Indreko 1955). Ehkki mõlemat figuuri on tõlgendatud ka kui karu, viitavad mõlema pikad koonud ning kõrged kongus ninad põdrale. Mõlema figuuri teine ots on ilmselt olnud käepidemeks ning sellise kasutami- sega lihvitud siledaks (vt ka Płonka 2003: 141). Selline materjali ja figuuri omavaheline sobitamine võib ehk isegi seonduda mitmeti tõlgendatavate figuu- ridega, kus on ühel esemel edasi antud erinevaid loomi või inimesi (vt Jaanits 1953; Butrimas 2000; Popova 2001). Siiski ei tohi lähtematerjali ning kujutise erinevust üle tähtsustada, kuna erinevate loomade, eriti mammuti luudest/ võhkadest on valmistatud teistegi loomade kujutisi, mitte vaid mammutit (vt Demešenko 2005, joon 5:1) ning sealjuures on oluline olnud lähtematerjali parem töödeldavus või looduslik sobivus figuuri tegemiseks. Samuti on mitmed uurijad näinud põdra- ja karu fenomenidel erinevaid taustu – põder kui “taevane loom”, kes on seotud loomislugude, taevaste jumalate ning vaimudega, samas kui karule on omistatud pigem looduse isanda kui loomade järelevaataja ja val- vuri roll (Zvelebil 2003: 7).

Looduse isanda kui püügiloomade valitseja fenomen võiks olla ka võti mõistmaks Tõrvala rästikufiguuri. Kasutades kujundit figuurist, mis oma püsti-

aetud peaga võiks kujutada ujuvat rästikut (Jaanits 1961: 22; Kriiska & Tvauri 2002), võiks selle figuuri puhul tegemist olla mitte metsa, aga vete valitsejaga, kelle valdusalasse kuulusid ka kalad. Ja see on ka põhjus, miks suuresti kalapüügile orienteeritud neoliitilises majandusviisis puuduvad kalafiguurid – ei olnud oluline kujutada mitte jahilooma ennast, vaid olevust, kes jahiloomi valitses. Lisaks on enamik Skandinaavia rästiku- või angerja-laadseid figuure leitud üksikleitudena kalapüügikohtadest (Strassburg 2000: 296), mis samuti võib kinnitada selliste figuuride seotust kalapüügiga ja osundada tõenäoliselt nende vete isanda rollile.

Siinkohal sobiks teemaga ka püügimajandusliku neoliitikumi pühakohtade probleemikäsitlus. Ilmselt kujunesid hilismesoliitikumis – varaneoliitikumis välja kindlad pühakohad vastandina eelmisele perioodile (vrld ka Honko 1993: 68). Läänepoolses Euroopas ning Lõuna-Skandinaavias on tegemist paljudiskuteeritud probleemiga (vt näiteks Tilley 1996; Malmer 2002). Ida pool Läänemerd on neoliitilisi pühakohti seostatud suurte antropomorfsete puukujudega, mis algselt olevat paiknenud vahetult veekogu kaldal, üksikjuhtudel ka ümbritsetud puittaraga (vt Butrimas 2000: 12 ja seal viidatud kirjandus). Adomas Butrimas seostab sellised figuurid samuti looduse isandatega ning nende veesidususe kalapüügi olulise positsiooniga neoliitilises ühiskonnas (Butrimas 2000: 13). Siinkohal on oluline Tõrvala rästikufiguuri leiukontekst, kuna erinevalt Pärnu jõest leitud figuuridest on see avastatud settekihist ning ei ole veevooluga ilmselt oma algsest asukohast kaugele kantud. Figuuri leiukoht asub kunagise, u 4000 eKr kuivanud Narva laguuni suudmealal (Kriiska 2004: 79 j) ning on võimalik, et mere ja laguuni kokkupuutekoht oli oluline ka sealsete elanike uskumustes. Samalaadset tõlgendust on Soome kaljujooniste kohta oletanud Antti Lahelma (2005), kus samuti on rõhutatud liminaalsust jooniste paiknemisel, kuid liminaalsus ei ole olnud oluline iseenesest, vaid seotuna (majanduslikult) oluliste kohtadega. Nii ongi tõenäoline, et Tõrvala rästikufiguuri leiukohaga võib seostada hilismesoliitilise pühakoha väljakujunemise kahe suure ja inimeste ellujäämise seisukohalt olulise veekogu kaldal, kus võidi läbi viia rituaale veeisanda mõjutamiseks. Ja nii võibki rästikufiguur olla sattunud vette kui rituaalse või maagilise eseme deposiit (Jaanits *et al.* 1982: 47; Płonka 2003: 188). Ilmselt sarnaselt võib tõlgendada ka Pärnu jõest pärit linnufiguuri algset leiukonteksti.

Iseküsimus on muidugi, kas Tõrvala figuuri ja teistegi kiviaegsete maokujudega on edasi antud kindlat maoliiki või madu kui niisugust? Oletades, et Tõrvala figuur on seotud veteloomade valitseja kujundiga, sobiks selleks paremini nastik, kes on veega rohkem seotud. Samas viitab aga figuuri peal olev siksakmuster enam rästikule. Usun, et ehkki kiviaegse inimese jaoks oli selge mõlema liigi erinevus, võidi Tõrvala puhul kujutada hoopis mütoloogilist madu – madu kui niisugust, kellele oli omistatud erinevate maoliikide omadused ning eesmärgiks ei olnud mõne bioloogiliselt kindla liigi esitamine (vrld ka kahepäise mao figuur Tamula VIII matuse jalgeosast).

Totemismi mõistet on Eesti kiviaegse usundi puhul kasutatud samuti palju (Loorits 1957: 397; Kulmar 1992c, 1994; Kriiska & Tvauri 2002). Arvukalt on

esitatud ka erinevaid totemismi definitsioone. Näiteks John Lubbock on 1870. aastal mõistnud totemismi kui kontseptsiooni “*in which natural objects, trees, lakes, stones, animals etc are worshipped*” (Lubbock 1978 [1870]: 119) ning selline definitsioon ei kattu üldse sellega, kuidas totemismi mõistetakse 20. saj antropoloogias, vaid pigem naturalismiga. Traditsiooniliselt on totemistlik ühiskond jagatud suguharudesse või klannidesse, mille liikmed on omavahel ühendatud kas tegeliku või fiktiivse sugulusega ning kes peavad oma klanni liikmeks ja enamasti ka esivanemaks mingit looma või taime, harvem ka muud loodusnähtust (vt Durkheim 1968; Hartland 1980). Sellisel alusel toimub ka klanni eneseidentiteedi loomine ning eristamine teistest. Suur osa totemismi definitsioonidest baseerubki pigem sotsiaalsel kategooriatel, lähtuvalt klanni tegelikust või mütoloogilisest põlvnemisest tootemloomast. Siiski on näidatud, et paljudel klassikalistel totemklannidel, mh odžibvedel, kellel keelest on pärit sõna totem,²³ ei ole müüti tootemloomast põlvnemise kohta (Lévi-Strauss 1994). Totemismi mõiste kasutamisel on samuti oluline, et kusagil ei ole totemit austatud jumalusena ega toodud talle ohvreid enne, kui räägitakse “degradeeruvast totemismist”, mille käigus tootemloom muutub teriomorfseks jumaluseks (Hartland 1980: 394). Siiski ei ole võimalik neid erinevaid totemismi astmeid eristada ainult materiaalse kultuuri põhjal. Oluline on totemismi definitsiooni puhul arvestada, et harilikult kaasneb totemismiga ka surnute ning teiste vaimolendite austamine (*ibid.*: 407). Klassikalise totemistmitõlgenduse kõrval tuleb arvestada ka tugevat kriitikat, mida on tehtud totemismi fenomeni kohta, mis eriti on suunatud selle universaalsuse ja kindlapiirilisuse vastu, mistõttu on leitud, et klassikalistele definitsioonidele vastavaid totemisme ei esine kusagil maailmas ning tegemist on pelgalt kunstliku konstruktsiooniga (vt Boas 1916; Piddington 1950; Niglas 2000 ja neis viidatud kirjandus). Viimane probleem haakub aga pigem juba religioonifenomenoloogia kui teadusmetoodikaga.

Totemistlike nähtustena on Eestis ennekõike käsitletud Tõrvala rästikukuju (Kriiska & Tvauri 2002), põdrakujusid (Kulmar 1992c: 1871) ning arvukaid linnufiguure (Kulmar 1994). Põhja-Euroopas laiemalt on kiviaegse totemismi väljendusena samuti nähtud erinevaid loomafiguure (Wyzsomirski 1984; Mikhailova 2006). Mineviku-uurimustes üldisemalt on aga totemistlikena tõlgendatud erinevaid nähtusi kuni igasuguse inimese ja looma vahelise kontaktini (vt näiteks Durrenberger 1991).

Ehkki totemismi fenomen jääb käesolevas põhjalikumalt käsitlemata, on siiski võimalik viidata mõningatele esemetele, mille puhul võiks kõne alla tulla selline tõlgendus. Küll aga on oluline, et totemismina ei mõista ma käesolevas töös kontseptsiooni inimese põlvnemisest klanni loomast, vaid pigem üksikinimese mentaalset seost mingi kindla loomaga. Selline seos ei pruugi olla üldse geneoloogiline, pigem oleks tegu vaimsel kujul abiloomaga, mida on iseloomustatud terminiga *individuaaltotemism*. Vastandina kollektiivsele tootemile,

²³ Odživbede keeles tähistab sõna *ototeman* ennekõike inimeste sugulussuhteid, mitte mütoloogilist põlvnemist loomast, taimest või loodusnähtusest (vt Niglas 2000: 2424 ja seal viidatud kirjandus).

mille isik saab sündides mingisse suguvõsasse, saavutatakse individuaaltootemloom eluajal, viies selleks läbi rea rituaale (Durkheim 1968: 157 jj). Sellise fenomeni näidetena võib vaadata ennekõike Valma mehematust, kelle juurest leiti kaks koprakujutist. Kuna mujalt Eestist koprakujutisi teada ei ole, siis muutukski ahvatlevaks seostada Valma mees individuaaltotemistlikult kopraga ning pidada kobrast loomaks, kes vaimolendina meest saadab, kaitseb ja abistab. Probleem on aga selles, et individuaaltotemistlik kaitsevaim on sisuliselt seesama, kes šamaani abivaim ning nii tundub hoopis põhjendatum olevat, arvestades kogu perioodi ripatsite levikut ja variandirohkust (ka ühel inimesel), kasutada hoopis šamanismi, mitte totemismi mõistet. Totemistlikku tõlgendust ahvatleb looma Valma kompleks üldisemalt, eriti kui arvestada Valma naisematus juurest leitud merevaigust figuurikest, mida samuti on koprana tõlgendatud. Sel juhul on koondunud kõik Eesti kiviajast teadaolevad koprafiguurid Valma asulasse, kus need on ka ainsateks loomafiguurideks. Selline koprafiguuride kontsentratsioon sunnikski mõtlema Valmas elanud “koprarahvast”. Tõlgenduse vastu räägib aga teiste asulate ripatsite levik, kus samuti peaks olema esindatud mõni liik domineerivamalt, kuid kust leiame hoopis rikkaliku variaabluse ning lisaks on Tamula ripatsite hulgas ohtralt esindatud ka inimkujuke. Näidetena võib vaadata ühes matuses koos esinevaid figuure, nagu inimesi ja madusid Tamula VIII matuse juures või linde ja inimesi Tamula X matuse panustes, mis kõik viitaks teistsugusele ideoloogiale kui totemism. Samalaadset levikut näeme hammasripatsitel, kus samuti on harva ühe matuse juures esindatud vaid üks liik. Lars Larsson ongi Zvejnieki põhjal näidanud, et enamasti leidub matustes kolme või enama loomaliigi hammastest tehtud ripatseid, ehkki üks liikidest domineerib (Larsson 2006: 274), mis samuti ei sobi totemistlike tõlgendustega.

Totemistlikult on võimalik seostada ka Valma karumatust ning savist oletatavat karufiguurikest. Mõlemad näited viitavad ühe loomaliigi erilisele positsioonile kogukonnas. Samas on karufenomen aga Põhja-Euroopas eriline ning kusagil teadaolevates antropoloogilistes kirjeldustes ei ole olnud võimalik seostada karu inimesega totemistlikul baasil. Sugulus-seoses inimesega nähakse karu pigem inimese “vennana”, seega võrdsena (Honko 1993: 120). Nii ei sobigi totemism ilmselt vara- ja keskneoliitikumi matusepraktika ja religiooni tõlgendamiseks.

Šamanism. Ilmselt on tegemist esiajaloolise religiooni kohta läbi aegade enim kasutatud mõistega, mille kohta on esitatud arvukalt erinevaid definitsioone, lähtuvalt erinevate uurijate poolt oluliseks peetud aspektidest (vt Price 2001a ja seal viidatud kirjandus). Seetõttu on šamanism olnud ka üks enimkriteeritud fenomene arheoloogilistes usundikäsitlustes (nt Klein *et al.* 2002). Nagu Neil Price on rõhutanud, peitub šamanismi termini taga nii palju erinevaid aspekte, et ka evengi keeles, kust on algupäraselt pärit sõna *šaman*, on šamaani tegevuse kirjeldamiseks olemas lai sõnavara. Nii saabki sarnaselt totemismiga ka šamanismi käsitleda üksnes akadeemilise konstruktsioonina (Price 2001b: 6), mille kasutamise põhjenduse peab igakordselt määrama aga termini definitsioon lähtuvalt konkreetsest kontekstist. Kuna šamanismil on ka edasises arutelus

oluline roll, on eelmiste fenomenidega võrreldes selle teoreetilist tausta avatud mõnevõrra enam.

Šamanismi peetakse kaasaegses antropoloogias ja võrdlevas usundiloos üheks vanimaks usundivormiks. Tihti peale on selline avaldus esitatud ilma põhjendusega ning jääb mulje, nagu oleks šamanismi näol tegemist *eo ipso* vanima ja arhailiseima usundiga. Kindlasti on selline suhtumine osalt põhjendatud, kuna šamanismi pika ea kohta on otsitud ja ka leitud tõendeid. Siiski ei maksa silmist kaotada ohtu, et šamanismi vanima vormi korrutamise võib muutuda tõestamist mittevajavaks aksioomiks ja sellega ka tühjaks sõnakõlksuks (vt ka Insoll 2004a: 29).

Eesti muinasusundi uurimisel on šamanismi mõistet kasutatud mitmeid kordi. Enamasti nõustatakse, et šamanism on üks vanimaid usundivorme, mis oli omane juba siinsetele vanimatele elanikele (vt Loorits 1957: 399; Kulmar 1994). Tarmo Kulmar (1994, 2006: 103) peab šamaani ennekõike usulise autoriteediga teadmameheks ning oletab keeleandmete põhjal šamanismi võimalikust alates IV aastatuhandest eKr, seostades selle mõistetega “nõid”, “sorts”, “nimi”. Kui Oskar Loorits (1957: 415) näeb šamanismi ajalise lõpuna läänemeresoome keeleperioodi ehk nooremat pronksiaega – eelrooma rauaaega ning oletab, et selle põhjuseks olid kontaktid ja uued usundilised mõjutused indo-eurooplastelt, siis Kulmari järgi (1994) on šamanismi fenomen oletatavasti ulatunud kuni kristianiseerimisperioodini.

Šamanismi pika dateeringuga seondub ka küsimus selle fenomenide püsivusest. Mitmed uurijad, näiteks Caroline Humphrey (1996: 194), on šamanismi kontekstis rõhutanud ennekõike selle kohanemisvajadust uutes ja muutuvates sotsiaalsetes struktuurides. Nii toob ta välja, kuidas Mongoli riigi kujunemise ajal olid šamaanipraktikas olulisel kohal ennustused ja ennete tõlgendused ning formeerunud riigi ajal tõusid esikohale hoopis esivanemate, identiteedi ja isikutevahelise võimuga seonduvad rituaalid. Samuti kujunesid sellise arenguga erinevused keskuse ja äärealade vahel, kus viimases säilitas šamanism pigem varasemad jooned.

Lähtuvalt käesoleva uurimuse esmasest eesmärgist – püüda paigutada Eestis muinasaja jooksul tõenäoliselt levinud usufenomenid nende ajalisse konteksti – on esmalt oluline leida võimalusi antropoloogiliselt tuntud šamanismi seostamiseks minevikuga. Käesoleva töö autori arvates on selleks kaks võimalust – esemeline materjal ning šamanismi sotsiaal-majanduslik taust.

Roberte N. Hamayon (1996: 76) toob välja kolm sotsiaalsüsteemi-alast punkti šamanismi kohta:

- 1) Šamanism esineb üldlevinud usundina vaid arhailistes, hõimu- (*tribal*) või mittesentraliseeritud ühiskondades. Sealt lähtuvalt on šamanismi üldiselt peetud algseks või primitiivseks religioonisüsteemiks.
- 2) Šamanismi võib leida mõnikord ka tsentraliseeritud ühiskondades, kuid on seal esindatud fragmentaarselt või perifeerselt, mõnikord ka ametlikule religioonile vastanduvalt.
- 3) Olgu hõimu- või tsentraliseeritud ühiskonnas, šamanismil puuduvad doktriinid, dogmad, religioosne organisatsioon, preesterkond jne. Seega, ehkki ša-

manismi võib leida ka riigiga ühiskondades, mille moodustamisel võib ta mängida olulist rolli (näiteks mongolite impeerium), ei ole šamanism kui selline riigiusundis olulisel kohal.

Hamayon (1996: 78) jagab šamanistlikud ühiskonnad kolmeks: 1) jahišamanism ühiskonnas, kus domineerib jahipidamine, ehkki ühiskond võib kasvatada ka koduloomi, 2) pastoraalne šamanism, mis on levinud ühiskondades, kes elavad stepi ja metsavööndi piirialadel ja endiselt kütivad, ning 3) ühiskond, kus šamanism on esindatud perifeerse süsteemina.

Esimeses rühmas on šamaani põhiliseks funktsiooniks tagada loodusvaimude hea suhtumine ning seeläbi edukas jahi- ja kalasaak. Pastoraalsele šamanismile omistab Hamayon (1996: 82) šamaani poolt kontrollitavad rituaalid seoses esivanematega ning seega ka suguvõsa asutajaga (*ibid.*: 83). Viimast peetakse üldiselt Hamayon'i järgi loomakujuliseks. Viimasesse rühma võib kuuluda šamanistlik praktika tsentraliseeritud ühiskondades, nagu näiteks viikingiaegses Skandinaavias (nt Price 2002). Sotsiaal-majandusliku tausta kõrval on olulised ka mitmed šamanismi definitsioonid, mis rõhutavad ennekõike selle tugevat ideoloogilist seotust hingestatud loodusega. Åke Hultkranzi (1978: 30) järgi on šamanismis neli olulist punkti: "üleloomulik maailm ja kontaktid sellega; šamaan kui ühe inimrühma nimel tegutseja; keda toetavad tema abivaimud; šamaani erilised, ekstaatilised kogemused"²⁴ (vrld ka Bolin 1999c: 143; Mikhailova 2006: 187).

Antropoloogiliselt teadaoleva šamanismi kui valitseva usundivormi sellised definitsioonid viitavad ennekõike küttide ja kalurite kultuuridele. Ka esemelisest materjalist on enim kasutatud just kiviaegset (ehkki mitte ainult – vt nt Price 2002). Arheoloogia-alases kirjanduses on šamanismi kasutatud tihtipeale interpreteerimaks inimese ja looma tunnustega kaljujooniseid ja -raienideid. Kuulsad on paleoliitiliste kaljujooniste ning figuurikeste sellised analüüsid (Dowson & Porr 2001; Winkelmann 2002), kasutatud on šamanismi tõlgendust ka Ameerika (vt Pearson 2002) ja Põhja-Euroopa neoliitiliste kaljuraiendite kohta (Zvelebil 2003; Lahelma 2005). Enamasti on nende puhul eeldatud, et šamaan muudab rituaali käigus oma identiteeti ja samastub abivaimuga, keda ta oma riituse ja teiste aksessuaaridega sümboolselt kujutab; sellist protsessi võivad kajastada ka kaljujoonised. Siiski ei ole tegemist šamanismile üldomase nähtusega. Näiteks Kesk-Aasia šamanismis on šamaani ülesanneteks olnud ennustamised, ohverdamised, ravitsemine, palvetamine ja teised üleloomulike olenditega suhtlemise rituaalid, mille käigus šamaan ei muuda enda identiteeti, vaid kutsub transiseisundi vahendusel kohale vaime, isegi juhul kui šamaani rituaalne riitus kujutab kas looma või lindu (Humphrey 1996: 199). Samuti peetakse üldiselt šamanismi üheks olulisimaks tunnuseks ekstaasiseisundit ning ekstaatilisi tehnikaid, mille käigus šamaan võib vahetada oma sugu, muuta end inimesest linnuks-loomaks jne (vt Hedeager 1997; Pentikäinen 1998; Strassburg

²⁴ *the supernatural world and the contacts with it; the shaman as the actor on behalf of a human group; the inspiration granted him by his helping spirits; and the extraordinary, ecstatic experiences of the shaman* (Hultkranz 1978: 30).

2000; Price 2002; Aldhouse-Green & Aldhouse-Green 2005). Eelnevaga seon-
dub ka üks levinumaid šamanismiga seonduvaid diskursusi – šamanism ja tead-
vuse muutunud seisund (*altered states of consciousness*) (vt Strassburg 2000;
Dowson & Porr 2001). Samuti on šamanistliku taustaga tõlgendatud naiste
hauapanuseid meeste matustes, mis tõlgenduse järgi viitaks maetu šamanistli-
kule “kahesoolisusele” (vt Zvelebil 2004a: 189).

Paljude selliste tõlgendusviisidega kaasneb tõsisid probleeme (vt nt Autio
1995; Hultkranz 2001). Nii ei näe mitmed uurijad inimese-looma sümbioosina
esitatud figuure või kaljujooniseid üksnes šamanistlikena, vaid rõhutavad, et
inimese ja looma sümbioosi võidakse kujutada teisteski usundivormides (Fors-
berg & Walderhaug Sætersdal 2004; Kristiansen & Larsson 2005: 320 jj). Sa-
muti on tugeva kriitika osaliseks saanud eliadelik ekstaatiliste rituaalide
seostamine šamanismiga kui viimase olulisim tunnus (vt Hultkranz 1978; Ha-
mayon 1995; Willerslev 2001 ja neis viidatud kirjandus).

Eelnevad tõlgendused baseeruvad suuresti laiematel ühiskondlikel või kogni-
tiivsetel alustel, kuid šamanismiga on seostatud ka mitmeid esemeid, ennekõike
väikeseid kiviaegseid figuure. Nagu ülalpool nägime, on neid valdavalt tõlgend-
datud vaimolenditena. Siiski on mitmeid figuurikesi – eriti selliseid, mis on
mingil moel “erilised”, näiteks puudevate käte või jalgadega või sarvedega
inimkujutised – seostatud šamanismiga (Wyszomirska 1984: 119). Looma- ja
inimfiguure, samuti mõnede kalade ja lindude luid ning luupulgakesi hauapa-
nustena on tõlgendatud šamaani abivaimude kujutistena (Carlson 1999; Devlet
2001: 51). Samuti on mitmel juhul šamanistliku varustusena tõlgendatud arvu-
kaid hammasripatsid (Zvelebil 2003: 11). Kui sellised ripatsid või ehted on
andnud alust siduda matused šamaanidega, kes on maetud oma rituaalses riie-
tuses, siis mitte alati ei ole antropoloogilistes näidetes šamaanile tema abivaimude
figuure hauda kaasa pandud. Siberi ketid on näiteks ripatsid šamaani riie-
tuse küljest pärast surma eemaldanud ja sellist praktikat peab Natalie Mikhailova
(2007: 193) ka põhjuseks, miks Vedbæk’i hilismesoliitiliste oletatavate šamaa-
nide matuste juures ei ole leitud ripatsid. Kuid kindlasti ei ole põhjendatud
kõikide oletatavalt šamanistlike ühiskondade figuurikeste tõlgendamine šamaani
abivaimudena. Nii on Louise Bäckman püüdnud eristada šamaani abivaimude
figuure, kelle eesmärgiks on šamaani assisteerimine, kuid mitte kaitsmine, sa-
muti tavainimese kaitsemaagilisi figuure (vt Hultkranz 1978: 38, allmärkus 53).
Abivaimude kõrval on šamanismiga seostatud teisigi esemeid, näiteks on
Galitša aaret Kostromast tõlgendatud surnud šamaani rituaalsete või maagiliste
vahenditena, mis maeti šamaanist eraldi (vt Studzickaya & Kuzminykh 2002).
Traditsiooniliselt on šamanistlike atribuutidena tõlgendatud ka Oleni saare põd-
rapäiseid sauasid (Aldhouse-Green & Aldhouse-Green 2005: 73).

Lisaks esemetele on šamanistlikena tõlgendatud ka mitmeid kiviaegseid
kalmistuid, taas eriti neid, mis on erilised, mis asuvad eraldatud kohas või mille
matused on pandud erilisse, näiteks istuvasse asendisse (vt Zvelebil 2003 ja seal
viidatud kirjandus). Sellisele lähenemisele lisavad kindlasti kinnitust ka kirjel-
dused kaasaegsetest šamanistlikest matustest (vt Pentikäinen 2001: 19 j). Ve-
nemaa ja Siberi analoogiate põhjal on näidatud, et šamaanide matused on olnud

eraldatud, tavainimete kalmistutega võrreldes teistes kohtades. Nii on šamaane maetud näiteks koobastesse või suure kivi alla, lisaks erandlikule poosile on nende riietuse küljes looma-, linnu- või kalafiguure (*resp* abivaime) jne (vt Mikhailova 2006: 192 ja seal viidatud kirjandus). Arheoloogilistes näidetes on sellisteks paikadeks peetud tavaliselt veesidusaid kalmistuid, millest tuntuimad on Oleni kalmistu Äänisjärves, Skateholm Rootsis, Zvejnieki Lätis jt (vt Ahlbäck 2003; Zvelebil 2003, 2004b), ehkki esineb ka ettevaatlikumaid seisukohti (Larsson 2003).

Kokkuvõttes mõistan šamanismi analoogiliselt mitmete uurijatele (näiteks Siikala & Hoppal 1992: 130, Bolin 1999c: 143) kompleksse usundisüsteemina (mitte eraldi religioonina) ja tehnikana, millest saab rääkida mitte ühe, vaid erinevate fenomenide koostoimel. Nii pean šamanismi kui usundisüsteemi olulisteks tunnusteks:

- hingestatud maailmakäsitlust, mille järgi on hing igal loomal, taimel, haigusel jm fenomenil. Selline maailmakäsitlus loob üldse eelduse šamanismile. Samaaegselt eeldab see isikustatud hingekujutluste olemasolu ning kontseptsiooni mitmest hingest (vt Paulson 1958; Zvelebil 2004a);
- šamanism on ennekõike iseloomulik mittetsentraliseeritud ühiskondadele, mille hulgas domineerivad kütid-kalurid (Hultkranz 1978: 51; Hamayon 1996: 76), kelle elu- ja majandusviis olid loodusest enam sõltuvad kui põlluharijatel. Samas ei pea majandusviisi muutus kindlasti tähendama šamanismi kadumist (Hultkranz 2001: 7);
- šamanism ei ole religioon ise, vaid pigem fenomenide kompleks, seega ka midagi laiemat kui ainult üks usundifenomen;
- šamaani põhifunktsiooniks on suhelda vaimolenditega ning neid mõjutada oma kogukonnale soodsas suunas (Hultkranz 1978: 47). Kuid nagu on näidanud Rane Willerslev jukagiiride näitel, ei saa šamaani kui praktiku olemasolu või puudumine olla ühiskonna šamanismi indikaator, kuna tihti võivad šamanistliku tehnikaga rituaale läbi viia teisedki ühiskonna liikmed ning šamaan esindab sel juhul vaid praktikute “tippu” (Willerslev 2007: 139);
- šamaan suhtleb vaimse maailmaga transis olles ning oma abivaimude abi kasutades. Abivaimude fenomen on midagi, mis eristab šamaani teistest ekstaatikutest ning ilma abivaimudeta, kelle abil šamaan liigub erinevates maailmades ja suhtleb erinevate vaimolenditega, ei ole võimalik ükski šamaani vaimurännak (Eliade 1972b: 95);
- ekstaatilistes rituaalides kasutatavad esemed/taimed jne võivad viidata šamanismi tõlgenduse võimalikusele, kuid üksikuna esinedes ei kinnita seda. Nii hallutsinogeene kui ravimtaimi võivad kasutada teisedki ühiskonna liikmed ning teistsugusteski ühiskondades kui šamanistlikes;
- šamanism on ambivalentne süsteem, kus ei ole doktriinseid reegleid ning seetõttu kohaneb šamanism suhteliselt kiiresti ümbritsevate oludega;
- Põhjala šamanism, kust on pärit ka enamik siinkasutatavaid analoogiaid, on personaalne ning baseerub šamaani isikul.

Edasises vaatluses kasutan antropoloogiliste analoogiatena peamiselt Venemaa ning Siberi šamanistlikke rahvaid. Selle põhjuseks ei ole aga mitte eestlaste

ning soome-ugrilaste keele- ja oletatav meelesugulus nagu on traditsiooniliselt käsitletud, vaid see piirkond on analoogiateks valitud eelkõige loodusliku keskkonna ja majandusviisi sarnasuse ning uurituse hea taseme poolest.

Enne sünteesi juurde asumist tuleb käsitleda terminit *šamaan*. Nagu eelnevast näha, on arheoloogilises kirjanduses kasutatud mõisteid *šamanism* ja *šamaan* üsna vabalt ning nendega on iseloomustatud väga erinevaid nähtusi. On selge, et oletatav kiviaegne šamanism ja šamaan ei ole samad kaasaegses kultuur-antropoloogilistes kirjeldustes esinevatega. Seega on soovitatud vältida sõna “šamaan” ning kasutada selle asemel mingit teist terminit või koostada hoopis uus terminoloogia, kuna ka alternatiivid “preestri” või “ravitseja” näol on probleemsed (Klein *et al.* 2002). Ühe alternatiivina võib kasutada eesti-keelset mõistet “nõid”, mis on lingvistika põhjal dateeritud 4. aastatuhandesse eKr ning oletatavalt seostatav just šamanistliku praktikaga (nt Kulmar 1994). Jäägu sõna dateeringuprobleemid siinkohal käsitlemata, kuid siiski on sõna “nõid” praeguseks omandanud teistsuguse tähenduse, olles ennekõike seotud maagilise käitumise, aga ka ravitsemise ja ennustamisega. Teksti parema mõistmise ja terminoloogiliselt lihtsama lahendusena eelistan seega kasutada sõna šamaan. Sealjuures tuleb mees pidada, et tegemist ei ole kaasaegsete šamaanidega ning hoolimata arvukatest sarnasustest, on neil olulisi erinevusi.

3.2.3. Perioodi võimalik usundipilt

Püüdes siduda eespool toodud allikmaterjali erinevate usundilooliste kontseptsioonidega, saab kõigepealt ilmseks, et materjal on niivõrd mitmepalgeline, et kindlasti ei sobiks siinjuures kasutamiseks vaid üks ülaltoodud usundifenomenidest. Ehkki materjal on jaotunud pika perioodi peale, tundub, et me võime siiski rääkida religioosnes mõttes suhteliselt homogeensest ajajärgust alates mesoliitikumist ning lõpetades keskneoliitikumiga. On selge, et usund on selle aja kestel muutunud, meil vaid puuduvad allikad selle täpsemaks jälgimiseks. Üks olulisemaid muutusi on kindlasti olnud varamesoliitikumi “paigatruudusetusele” vastanduv püüasulade tekkimine ja sellega koos ilmselt ka usundiliselt oluliste kohtade väljakujunemine perioodi teisel poolel. Ka George Nash rõhutab mesoliitikumi teisel poolel välja kujunenud kalmistuid Taanis, mille põhjuseks peab ta muutunud majandusviisi, ja rändleva eluviisi tahaplaanile jäämist (Nash 1998: 14). Religiooselt oluliste paikade alguse on mesoliitikumi dateerinud teisedki uurijad (vt nt Zvebil 2003), siiski enamasti tegelemata vara- ja hilismesoliitikumi materjali erinevuse probleemiga. Nii ongi nähtud rituaalselt või religiooselt oluliste paikadena kaljujooniste kohti, kalmistuid jmt, kus viisid oma rituaale läbi šamaanid või nõiad ning kus toimus ohverdamine.

Usundilaste esemeleidude põhjal kujunev pilt, vähemalt see, mida me saame jälgida säilinud allikmaterjalide abil, tundub olevat mesoliitikumi lõpul ning neoliitikumi esimesel poolel olnud sarnane. Ilmselt ei ole suuremat erinevust toimunud üleminekul keraamikaelsest mesoliitikumist keraamikat kasutavaks, kuid maaviljeluse-eelsesesse neoliitikumi (Wyszomirska 1984). Vähemalt ei

ole muutunud koos keraamika kasutuselevõttuga majandusviisi ning ka asustusmuster tundub olevat jäänud samaks võrreldes mesoliitikumi teise poolega (Kriiska & Tvauri 2002).

Arvestades matmisviise, leidude iseloomu ja konteksti ning eespool käsitletud kiviaegse usundi tõenäolisi fenomene, tundub autorile kõige usutavam käsitleda neoliitilisi matuseid, eelkõige Tamula ja Valma asulates, šamanistlikku praktikat kasutanud isikute matustena. See ei ole aga tõlgendusviis, mida saaks kasutada kõikide perioodi matuste kohta. Ühelt poolt on ebatõenäoline, et maetud on vaid religioosseid spetsialiste, teisalt on ka mitmed kaasaegsed rahvad etnoloogiliste analoogiate põhjal kasutanud ühe rühma sees erinevaid matmisviise. Kuna käesolev käsitus tugineb paljuski esemelisele materjalile, on välja jäänud matused, millega ei kaasnenud mingeid pan useid, nagu näiteks Veibri nelikmatus (Kriiska *et al.* 2007) või väheste hammasripatsitega matused Kivisaares ja mujal (*ibid.*). Nagu juba eelnevalt rõhutatud, olen allikavalikul kesken-dunud ennekõike neile esemetele või muististele, mis võimaldavad usundialast tõlgendust ning seetõttu on ka välja jäänud rida näiteid, mille kohta usundiline tõlgendus ei ole esmatasandil võimalik.

Vaadates nii Tamula kui Valma matuste leidude kontekste, näeme, et enamik matustega koos leitud (hammas)ripatsitest on ilmselt olnud kinnitatud riiete külge ning markeerivad tõenäoliselt rõivaste piire. Ornament on paljudel juhtudel kantud rõivastuse servadesse nn “aukude” ümber, kus sellel on paljude usundite järgi arvatud olema omanikku kaitsev funktsioon (Summatavet 2002: 100). Samuti viitavad mitmete figuur-ripatsite kinnitusaugud sellele, et need olid riiete külge püsivalt kinnitatud, mida tõendab ka ripatsite enamasti viimistlemata tagakülge. Jälgides ripatsite paigutust kehal, võib järeldada, et enamasti esineb neid pea piirkonnas, sellele järgneb rindkere ning jäsemete alad on kõige vähem ripatsitega kaetud. Pea ümbruses olevaid ripatseid on enamasti tõlgendatud kui jäänuseid peakattest (Jaanits 1961; Lõhmus 2005), millele on tähelepanu pööratud ka Zvejnieki ja Duonkalnise kalmistute puhul (Gerhards *et al.* 2003: 559). Siiski tuleb meeles pidada, et pea piirkond on selle perioodi matuste puhul olnud üldse populaarne esemete, kaasa arvatud noad ning kõõvitsad, kaasa panemisel ning nii ei pruugi iga pea piirkonnast leitud ese seonduda osaga peakattest, ehkki suurel määral, eriti hammas- ja tõenäoliselt ka figuursete ripatsite puhul, see just nii oli.

Kogu sellisest erikujuliste ripatsite hulgast on kindlasti kõige huvitavamad ning intrigeerivamad figuursete ripatsid, mida võib seostada šamanismiga. Tõsi, selleks on kasutatud erinevaid lähtepunkte ning paljud uurijad on ripatseid ja figuurikesi tõlgendanud kui šamaani kujutisi (vt Werbart 2007: 222 ja seal viidatud kirjandus). Harilikult jääb selliste tõlgenduste puhul vastamata, miks peaks šamaani figuuriliselt kujutama ning miks peaks šamaani kujutava figuuri matma surnuga koos hauda? Figuursete ripatsite stiili puhul on aga käesoleva autori arvates hoopis olulisem tähelepanek, mida on rõhutanud paljud uurijad – need on staatilised, umbisikulised ning ei kujuta ilmselt mingeid isikuid, keda oleks iseloomulike tunnustega püütud edasi anda. Kõik figuurid on rõhutatult stiliseeritud, edasi on antud vaid olulisim, et figuurike sarnaneks kujutatavale.

Ennekõike käib see inimfiguuride kohta. Loomafiguuride stiil ja viimistlusaste on erinev, nende hulgas kohtame nii suurepäraselt viimistletud loomi kui ka äärmuslikult stiliseeritud eksemplare. Stiliseeritus, umbisikulisus ja ripatsite kandmisviis on kõik tunnused, mis viitavad sellele, et figuuride näol ei ole kujutatud konkreetset (inim)olendit, vaid pigem võib tegemist olla üleloomulike vaimolenditega, kelleks tõenäoliselt on šamaani looma-, linnu- või inimkujulised abivaimud, mille kujutised on rippunud šamaani rituaalse riietuse küljes. Enamik Põhja-Euroopa kiviaegsetest ripatsitest ongi pärit matuste kontekstist ning neid on ilmselt kantud riiete külge kinnitatuna. Ka antropoloogilistes kirjeldustes on rituaalse rüü või trummi küljes rippunud abivaime mainitud tihti (vt Eliade 1972b; Gračeva 1978; Djakonova 1978; Dolgikh 1978). Samadel alustel seostab ka Marek Zvelebil (2003: 18) Põhja-Euroopa mesoliitiliste kalmistute inim- ja loomafiguurid ning koprahammastest ripatsid šamanismiga. Abivaimude päritolu võib olla vägagi erinev (vt Eliade 1972b: 90 jj). Šamaan võib abivaimud võita endale noviitsi- või initsiatsiooniperioodil, kuid võib saada abivaime ka pärimise teel (Gračeva 1978: 318). Igal juhul on abivaimud seotud isiklikult šamaaniga ning abivaime kasutab šamaan oma hingerännakutel saatjate, teejuhtide, abiliste või kellegi muuna. Tihti on abivaimudeks loomad, linnud või kalad, vähem ka taimed.²⁵ Antropoloogilises kirjanduses on levinud šamaani abivaimuna just eriliste loomade kujutatamine, näiteks madu, kala või kobras (Strassburg 2000: 145; Price 2002: 227; Lahelma 2005), kes ühendavad erinevaid maailmu. Samuti võivad abivaimudeks olla esivanemate hinged, kes aitavad šamaani hingel liikuda üleloomulikes sfäärides, teda õpetada või valida välja uut šamaani (Eliade 1972b: 81–95).

Erinevate abivaimude kontekstis tuleb kindlasti mainida ka veelinnufiguure, mis analoogselt madude ja kobrastega, ühendavad endas erinevaid sfääre. Nii võib suure tõenäosusega Tamula X matuse peatsist leitud linnu- ja inimkujulist ripatsit ning arvukaid merevaigust ja luust ripatseid seostada šamaani peakattega, kus need võisid kujutada just abivaime. Abivaimude tõlgendus võib olla seotud ka sellega, miks on paljud matuste juurest leitud ripatsid katkised ning nende juurest ei ole saadud puuduvaid fragmente. Mitmes kirjelduses on peetud surnud šamaani abivaime ohtlikeks, kuna šamaan, kes neid kontrollida suutis, on surnud (vt Mikhailova 2006). Seetõttu võib olla võimalik, et šamaaniga kaasa maetud abivaimude kujutisi võib olla tahtlikult rikutud, et “surmata” ka neid. See seletaks, miks ei ole säilinud ühtegi terviklikku inimfiguuri, samuti on enamiku linnufiguuride pead puudu. Sellise tõlgenduse vastu räägivad aga mitmed kujukesed, mis on säilinud tervetena ning jätavad endiselt avatuks võimaluse, et murdunud figuuride näol on tegemist kogemata murdunudega. Siiski näeme ka hilisemas rituaalses praktikas, et mitte kõikide maetavatega või nende panustega ei ole läbi viidud samasuguseid rituaale. Nii on ka rauaaja nooremal

²⁵ Siinkohal on huvitav märkida, et autorile teadaolevalt ei ole Põhja-Euroopa kiviajas esindatud figuuri või ornamendina ühtegi taime. Tõsi, osa autoreid on pidanud taimi mesoliitilise ornamendi eeskujuks (vt Płonka 2003: 177 ja seal viidatud kirjandus), kuid igal juhul ei ole taimi kujutatud loomadega sarnasel viisil.

perioodil olnud tuntud panuste “surmamise” komme, kuid seda ei ole siiski tehtud kõikide panustega.

Lisaks figuursetele ripatsitele võib ka hammas- ja kihvripatseid tõlgendada šamanistlikust traditsioonist lähtuvalt, kus ka hambad ja kihvad on seotud šamaani abistavate vaimudega. Šamanismi on interpretatsioonina kasutatud ka naabermaade – Läti Zvejnieki, Leedu neoliitilise Duonkalnise jt kalmistute mõnede matuste puhul, kusjuures indikaatoriks on seal olnud just hammaripatsite rohkus ja nende paiknemine moel, mis viitab tervet nägu katnud peakattele (nt Butrimas 1985).

Marek Zvelebil on väitnud (2003: 10), et Põhja-Euroopas on vaid kolme loomaliigi hambaid – karukihvu, põdra- ja kopra lõikehambaid – kasutatud ripatsitena. Zvelebili järgi on need kolm loomaliiki olnud olulisel kohal mütoloogias ning väljendavad sümboolset sidet loodusega (*ibid.*: 18). Siiski on pilt olnud oluliselt kirjum ning ripatsitena on kantud peaaegu kõikide loomaliikide kihvu või hambaid. Näiteks on Zvejnieki kalmistu materjalis kasutatud enamlevinud põdra kõrval ka metssea, punahirve, koera, tarva, hülge, vähem ka kopra, saarma, mägra, metshobuse, nugise, karu, rebase, hundi, kassi, kitse/lamba ja ka inimese hambaid ning lindude toruluid (vt Lõugas 2006; Mannermaa 2006). Kui linnuluid võib samuti seostada mütoloogiliste olenditega, siis enamiku nimetatud loomade roll on meieni säilinud boreaalses mütoloogias väike ja seetõttu tundub, et ka nende kihvripatseid oleks üldises pildis sobivam tõlgendada kui abivaimude, mitte kui mütoloogiliste tegelaste sümboleid. Ning samalaadsena sobiks šamanistliku abivaimu tõlgendus seletamaks linnuluude esinemist riietuse küljes – ka need võivad sümboliseerida kandja isiklikku suhet abivaimuks oleva looma või linnuga. Siinkohal on intrigeeriv Zvejnieki kolmest lähestiku asuvast matusest saadud pasknääri tiivaluude leid (vt Mannermaa 2006: 292). Arvestades analoogiaid mõningate traditsioonidega, kus abivaimu võib pärandada või edasi anda, annaksid kolme lähestikku paikneva ning tõenäoliselt samu pasknääri-kujulisi abivaimu kasutanute matused põhjust oletuseks maetute omavahelisest sugulusest.

Märksa keerukam on aga linnupäiste lusikate tõlgendus, ehkki arvestades ajas hilisemaid “lusikaid” Obi jõe äärest või kettide juurest, on tõenäoline, et needki kujutasid endast šamaanipraktikas olulisi rituaalseid esemeid. Siinkohal võib nõustuda Lembit Jaanitsaga, kes välistab nende esemete praktilise kasutuse nende hapruse tõttu (Jaanits 1947: 47). Spekuleerida võib aga hoopis tõlgendusega lusikatest, millega toideti hingi, kuid millel võis ühtlasi olla ka kaitsevaimu funktsioon (vrldl Alekseyenko 2001, joon 8). Viimasele tõlgendusele viitab ka oletus, et neid luust lusikakesi kanti tõenäoliselt kas vööl (Tamula X) või mujal riietuse küljes (Tamula VII), mis jällegi osutab nende erilisele ja Tamula konteksti põhjal otsustades isiklikumale tähendusele. Samuti võib lisaks lusikatele abivaimu sümboliseerida mingi kujund, mitte otseselt figuur (vt Gračeva 1978, joon 2, 3). Siinkohal tuleb jällegi meenutada Richard Indreko oletust trapetsijm kujulistest plaatripatsitest (vt Indreko 1957) ning esivanemate vaimude kujutisena tõlgendatud ornamenditud plaatripatseid Pürenee poolsaarelt (Lillios 2003).

Tõlgendusega sellistest ripatsitest kui šamaani abivaimude kujutistest haakub hästi ka eespool mainitud individuaaltotemism, mis tähistab isikuga personaalselt seotud abivaimu. Siit kasvab aga välja küsimus, kas selliste ripatsite kandjad on šamaanid eriliste oskuste ja tehnikatega religioosse spetsialisti tähenduses, või on tegemist ühiskonna tavaliikmetega, kellel oli samuti võimalik taotleda endale looduselt vaimolendi kujul abilist? D. G. Savinov väidabki, et isiksustatud (*personified*) šamanismi tuleks pidada suhteliselt hiliseks nähtuseks, mis ei välista aga šamaneerivaid inimesi minevikus (vt Savinov 2006). Ka teistes šamanismiuurimustes on rõhutatud võimalust, mille järgi šamaan, ehk loodusvaimudega suhtleja ning nende mõjutaja ei pidanud olema ühiskonnas erilisel positsioonil ning šamanismi võidakse käsitleda kui pelka tehnikat. Näiteks on 1950.–1960. aastatel Kalahari külade kohta näidatud, et isegi kuni pool laagri mees- ja kolmandik naiskogukonnast olid samaaegselt šamaanid (vt Dowson 2000: 420 ja seal viidatud kirjandus). Viimane ei tähendanud aga seda, et keegi neist oleks olnud paremal ühiskondlikul positsioonil – kõik nad suutsid küll ravida, kontakteeruda vaimude maailmaga ja esile kutsuda vihma, kuid see ei muutnud nende positsiooni sotsiaalses hierarhias. Samalaadsena on Siberi jukagiiride kohta näidatud, et šamanismi näol oli tegemist laialt levinud praktikaga, mida võisid kasutada paljud kogukonna liikmed, näiteks kütid, ning šamanismi ei saa taandada vaid mingile “religioossele eliidile” omaseks praktikaks (Willerslev 2007: 120). Laenates jukagiir Nikolai Likhachev’i sõnu: “*Virtually everyone can shamanize; it is just that some are better at it than others*” (Willerslev 2007: 124).

Usutavasti võib sarnast institutsionaliseerimata šamanismi mõistet kasutada ka Eesti materjali tõlgenduses. Selle järgi võib arvata, et meile nähtavalt (esemelise materjali põhjal) šamaneerinud isikud olid ilmselt seotud erineva tasemega šamanismi praktikaga. Ilmselt mitte kõiki neist ei pea pidama “päris” šamaaniks, vaid mitmete puhul võis tegemist olla šamanistlikku tehnikat oskava ja kasutava isikuga, kes ei pidanud seetõttu olema ühiskonnas erilisel positsioonil. Selline tõlgendus aitaks seletada panuste poolest erinevalt varustatud matuseid, kusjuures mõnel juhul on tegemist rikkalikult abivaimude kujutistega varustatud riietusega, mõnel teisel aga on hauda kaasa pandud ka rituaalvahendid. Samas on aga haudu, kus esineb küll šamanistliku tehnikaga seostatavaid esemeid, kuid nende valik on väiksem või lihtsam (näiteks matused, kus on esindatud ainult hammasripatsid).²⁶

Paljudest antropoloogilistest kirjeldustest on teada, et šamaanid on maetud koos oma rituaalse rüüga või on tema rituaalsed abivahendid pandud matusekoha vahetusse lähedusse (vt nt Kenin-Lopsan 1978). Selle põhiliseks seletuseks võib pidada, et surnud šamaani laokilejäänud abivaimud võivad elavat kogukonda kahjustada. Rituaalne rüü oleks käesoleva autori arvates kõige sobivam tõlgendus kiviaegsete matuste ripatsite paiknemisele. Nii ei saa ka nõus-

²⁶ Siinkohal tuleb küll meeles pidada, et meieni on säilinud vaid väike osa kunagisest oletatavalt rituaalsest riietusest ja atribuutikast ning osa tõenäolisi abivaimude kujutisi ning rituaalseid abivahendeid on aja jooksul hävinud.

tuda tõlgendustega, mille järgi ripatsid ning hammasripatsid olid riietuse küljes esteetilistel eesmärkidel, et *kaunistada* rõivaid (vt Jaanits 1961: 62). On ka tõlgendusi, mille järgi võidi surnuid matta spetsiaalsetes suririietes (vt Strassburg 2000: 177 ja seal viidatud kirjandus), mis siiski jätab lahtiseks selliste suririiete detailide tähenduse.

Rituaalse rüü näitena võib vaadata Tamula VIII matuse ripatsite paiknemist, kus hammasripatsid markeerivad rõivaste käiseid ning plaatripatsite rida ilmselt rõiva alumist serva. Suure tõenäosusega ei ole sellise riietuse puhul tegemist ei argi- ega ka “piduliku” riietusega, vaid rüüga, mille kandmine asetab kandja erilisse situatsiooni ning mille eesmärgiks oli hoida abivaimu kandja lähedal ning seega ka anda võimu abivaimude üle.

Rituaalse rüü tõlgenduse juures tuleks meenutada ka Tamula VII matust. Ka siin markeerivad riietuse käiseid ja alumist serva hammas- ja luuripatsite read põlve kohal. Eraldi panusterühmadena on hauda pandud kaks talba säärite vahele ning luunuga kolju lähedusse. Erakordne on kindlasti aga noore poisi mõlemast käest leitud sookure tiivaluud, paremas käes küünarluu (*ulna*) ning vasakus kodarluu (*radius*). On tõenäoline, et luud kuulusid ühele tiivale. Enamik tõlgendusi on lähtunud oletusest, et luud on pandud surnule kätte tiivana, ning nii võiks tegemist olla surnuhinge ärasaatmise abivahendiga (Jaanits *et al* 1982: 99; Kulmar 1992c: 1879). Kodar- ja küünarluu omavaheline paiknemine tiivas aga sellist võimalust ei jäta ning juhul kui luud olid tõesti surnule kätte pandud, oli tegemist luude, mitte tiivaga. Siit edasi võib aga püstitada oletuse, et luud kuulusid rituaalse riietuse külge, olles kinnitatud varrukatele, ning sümboliseerisid nii linnukujulist rituaalset rüüd (vrld ka Žornickaja 1978, joon 1). Siiski jääb eeltoodu pelgalt tõestamatuks hüpoteesiks, seda enam, et vasakus käes olnud kodarluu on pigem paralleelne vasaku reie kui käsivarrega ning viitab tõesti mitte rüü külge kinnitatud, vaid käes olnud luule. Nii näibki olevat tõenäolisem, et sookure tiivaluud olid pigem abivahendid, mida kasutati rituaali läbiviimisel.

Mõned efektsed hauapanused Tamula kalmistult paistavad olema kuulunud religioossetele spetsialistidele. Efektseima näite siinjuures pakub Tamula VIII naisematus, mille pea lähedale oli pandud esemekogum, mis koosnes kolmest luust nooleotsast, talvast ja kõõvitsast, luunaasklist ja lihvitud pindadega luupulgast. Samas oli kolm metssea ja kaks kopra hammast, kaks nugise kihva, nugise alalõualuu, põdra keeleluu ja metsise kodarluu. Kõik hambad ja kihvad olid ilma riputusaukude või soonteta, mistõttu ei kuulunud need tõenäoliselt riietuse juurde. Selline hauda kaasa pandud esemete kogum viitab ennekõike rituaalsele või maagilisele, mitte aga utilitaarsele eesmärgile. Ei luud ega hambad osuta kaasa pandud toidule, vaid ilmselt millelegi “muule”. Põdra keeleluu, mis asub sügaval koljus, ei ole kuidagi seotud lihaosadega. Ka nugise alalõualuu ning kihvad võivad olla pigem seotud mingite usundiliste kujutelmadega. Väikekiskjad ja nende tähendus on üldse eriline ja paljuski käsitlemata teema. Näiteks on nugise ja siili luud, eriti lõualuid, leitud mitmest Eesti kiviaja asulakohast. Nii on neli siili alalõualuu fragmenti avastatud Kõpu I asulast, kuhu see pidi olema inimeste poolt kaasa toodud, kuna Hiiumaal sel ajal looduslikult siili ei elanud (Moora & Lõugas 1995: 478). Samuti on siili luud leitud näiteks Ajvidest

(Malmer 2002), samuti hilisematest kompleksidest. Ilmselt võib maagiaga seostada siili ja orava alalõualuud ning kassikaku sääreluu Võhma I hilisneoliitiliselt asulalt (Ots *et al* 2003).²⁷ Silmatorvakav on teatud luude, nagu näiteks alalõualuude sagedasem esinemine, samas kui teised luud puuduvad. Selline luude kindel valik võibki osutada osa loomade maagilisemale rollile (Moorra & Lõugas 1995: 478). Tõsi, mitte kõiki selliseid luid ei saa seostada maagilise kasutusega, näiteks kopra alalõualuid on üldiselt peetud ka tööriistadeks (Jaanits 1948).

Tamula VIII matusele üsna sarnaseid panustekomplekte, mis koosnevad valdavalt loomade erilistest kehaosadest (madude sabad, üksikud hambad ja kihvad ning luud) on teisteski kontekstides seostatud maagiliste eesmärkidega ning šamanistliku praktikaga. Näiteks Taani vanema pronksiaja kääbastest on teada üle 30 sellise komplekti, milles lisaks harilikele hauapanustele, ehk igapäevaesemetele on ka sisaliku sabad, orava ja nirgi alalõualuud, merevaiku jmt (Randsborg 1993; Kaul 1998: 18; vt ka Malmer 2002: 140).

Paljudes šamanismi kohta käivates definitsioonides viidatakse šamaanitrummile kui šamanismi olulisimale indikaatorile, ilma milleta ei ole võimalik šamanismist rääkida (vt Honko 1969; Siikala 1992; Pentikäinen 1998). Siiski on piirkondi, kus trumme pole või on selle asemel midagi muud. Nii puudub šamaanitrumm peaaegu terves Ameerikas ning selle asemel kasutatakse kõristit (vt Hultkranz 1978: 53). Ka Euroopa ja Aasia šamaanitrummi vanuse kohta on palju eriarvamusi. On uurijaid, kelle järgi trumm on kuulunud šamaani atribuutide hulka juba peaaegu alates fenomeni väljakujunemisest ning tõestusena on nähtud neoliitilisi kaljujooniseid, mis kujutavad oletatavalt rituaalse riietusega trummi kasutatavaid inimesi (vt Eliade 1972b: 503; Devlet 2001). Samal ajal on peetud šamaanitrummi esilekerkimist ka suhteliselt hiliseks nähtuseks ning taas kaljujooniste põhjal on oletatud, et rituaale võidi läbi viia ka vibu abil (vt Devlet 2001: 49; Mikhailova 2006: 188). Vibu kasutamine šamaaniritustes ennustusabivahendina oli levinud 20. sajandil altai ja siberi rahvaste hulgas ning üksikjuhtudel on vibu kasutatud ka trummi asemel rituaali põhivahendina (Diószegi 1978: 144–145).

Selles kontekstis pakuvad huvi Tamula I, VIII, X ja XIV matuste juurest panustena leitud nooleotsad. Sarnaselt trummile säilib ka vibu väga halvasti ja nii võivad nooleotsad olla seotud mitte jahi-, vaid rituaalse praktikaga. Samas on selge, et uurimise praeguses seisus jääb see väide tõestamatuks hüpoteesiks ning kindlasti ei saa välistada nooleotste puhul nende kuulumist jahiriistade hulka. Arvestades aga Tamula kalmistu teiste hauapanuste spetsiifilisemat tõlgendust,

²⁷ Kuna asula peale on eelrooma rauaajal rajatud tarandkalme, ei ole välistatud luude sattumine alale hilisematel perioodidel (Ots *et al* 2003: 138). Siiski on tõenäoline, et luud toodi kohale inimese poolt ning tegemist ei ole loomulikult moel surnud loomade jäänustega, kuna esindatud on vaid "täenduslikud" alalõualuud ning sääreluud, samas kui uuringute käigus ei leitud teisi samadele loomadele kuuluvaid luid. Samuti sobivad sellised tähenduslikud luud pigem neoliitilisse konteksti, kuna ülejäänud kiviilmete uurimismaterjalist selliseid leitud ei ole.

ei saa välistada ka võimalust, et nootel võib olla selles kontekstis peale jahiriista maagilisemaidki tähendusi.

Mesoliitikumi lõpu ja neoliitikumi esimese poole kalmistute seotus veega on üldine traditsioon kogu Põhja-Euroopas (vt Tilley 1996; Nash 1998; Zvelebil 2003; Gerhards *et al.* 2003; Ošibkina 2006 ja neis viidatud kirjandus).²⁸ Üheks olulisima fenomenina selliste kalmistute puhul on tavaliselt rõhutatud sümboolset eristatust maa ja vee ning sealtkaudu erinevate ilmade vahel (vt Zvelebil 2003). Erinevate elementide koostoime tõttu on selliseid erilisi alasid Põhja-Euroopa kontesktis tihtipeale tõlgendatud šamanistlikuna, kasutades jõe kui šamanistliku maailmapildi üht olulisimat metafoori ilmapuu kõrval (vt Hultkranz 1978; Price 2002; Zvelebil 2003). Lisaks tuleb kindlasti ka arvestada eristamise fenomeni. Paljud informandid on kirjeldanud oma rõhuvaid tundeid viibides šamaani matusekoha läheduses (vt näiteks Pentikäinen 2001: 19). Veesisidusad matusekohad, mis asuvad saartel või muudes eraldatud kohtades, viitavad samuti tugevale eristamisele, millega tõstetakse rituaalsed spetsialistid teistsugusele tasandile.

Samuti on sellistele veesisidusatele kalmistutele iseloomulik, et üldjuhul on kalmistute kohal või kõrval kultuurkiht, mis on viinud tõlgendusteni surnute saarest kui surnute elupaigast (Wyszomirska 1984: 190). Christopher Tilley (1996: 56) ongi rõhutanud surnusaarte sümboolsust ja eriti elavate läbiviidud rituaalide rolli, mille tulemusena on tekkinud rikas kultuurkiht. Üsna sarnaselt, kasutades “asulasisese matuse” terminoloogiat, on tõlgendatud ka Eesti kiviaegseid matuseid, mille kinnituseks on nähtud asula kultuurkihi stratigraafilist analüüsi, luude paiknemist hoonetes jmt (vt Jaanits 1961; Kriiska & Tvauri 2002; Lõhmus 2005 ja neis viidatud kirjandus). Kohtab ka kriitikat tõlgendusele, mille järgi maeti surnuid tegutseva asula territooriumile või ka hoonesse. Mats Malmeri järgi näiteks on selline käitumine “unnatural and improbable” (Malmer 2002: 111) ning kindlasti on mineviku usundilistes käitumistes meie jaoks paljugi sellist, mis on ebaloomulik. Siiski nõustun Malmeriga, et tegutsevasse asulasse matmine, eriti veel eluhoonesse, on problemaatiline, kuna laiba lagunemisega kaasnev on eemaletõukav ning tekitab hirmu inimese elementaarses kognitiivses käitumises²⁹ (vt ka Jonuks & Konsa 2007).

Marek Zvelebil (2004b: 196) oletab nii Olenni kui teiste selleaegsete asulakalmistute kohta, et neid on perioodiliselt külastatud ning viidud läbi rituaale, mis olid seotud surnute mälestamisega ning sellest kujuneski asulatele iseloomulik kultuurkiht. Seesugusele praktikale tundub viitavat ka mitmesaja-aastase matmistraditsiooniga Tamula kalmistu. Viimaste dateeringute põhjal ollakse

²⁸ Siinkohal ei tohiks küll kalmistute veesisidususe kõrval unustada kogu perioodi üldist seotust jõgede, järvede ja merega kui põhitoiduse andjaga, mistõttu tuleks ka kalmistute veelembust vaadata ennekõike selles kontekstis.

²⁹ Tõsi, näidete puhul, kus surnuid on maetud hoonesse, on rõhutatud, et tegemist oli hoone kasutuse lõppjärgus toimunud matusega ning pärast matust ei pruugitud hoonet pidevalt kasutada. Siiski ei leevenda see kognitiivseid tundeid, mis seonduvad lagunevate surnukehadega asula territooriumil ning pigem näib tõenäoline, et ka selliseid asulaid ei ole püsivalt kasutatud.

aga pigem seisukohal, et asula on kalmistust hilisem ning nii võib suurem osa sellest kuuluda kas kalmistu lõppjärku või lausa matustejärgsesse aega, s.o hilis-esse kammkeraamika perioodi (vt Kriiska *et al.* 2007). Ehkki seda on raske tõestada, näib, et sarnaselt Olenni saarega (vt ka Zvelebil & Jordan 1999; Zvelebil 2004b), on ka Tamula kalmistu ala kasutatud nii matuste vaheajal kui ka pärast matuseid kohana, kus võidi läbi viia “*surnute mälestamisega seonduvaid rituaale*”.³⁰ Kui Tamula asula mingi kihistus kuulubki kalmistu aega, on vähetõenäoline, et tegemist oleks olnud argiasulaga, mille põhifunktsiooniks on pak- kuda elamiseks sobivat paika. Hilisem, võimalik et argiasula, mis oma elu- tegevusega on lõhkunud varasemaid matuseid, seletaks hästi ka matuseid, millest on säilinud vaid koljud või muud luud. Samuti aitaks kalmistust hilisema asula olemasolu tõlgendada suurt hulka matustest eraldi leitud ripatseid, mis algselt võisid kuuluda hiljem hävinud matuste juurde. Siiski on märkimisväärne, et hilisem asula on kujunenud varasema kalmistu peale ning suure tõenäosusega olid asula elanikud teadlikud samas olnud kalmistust. Kahjuks ei suuda me aga analüüsida nende võimalikku suhet varasematesse matustesse või õigemini maast leitavatesse luudesse, mis endiselt tekitab küsimuse – kas tegemist sai olla argise kasutusega asulaga? Perioodil aga, mil Tamula Roosisaar oli mõel- dud kalmistuks, olid sealsed maahaudades matused tõenäoliselt ka maa peal tä- histatud. Ülematmisi ei kohta Eesti kiviajas üldse ning pigem võib jälgida kas organiseeritud matmisplatsi (näiteks Tamula matused VI, XVII ja XVIII) või isegi varasemasse hauda tahtlikku matmist (Valma II–III). Matused on maa peal olnud tähistatud ka teistes kiviaegsetes kalmistutes üle Põhja-Euroopa (Malmer 2002; Strassburg 2000: 147). Tõsi, Tamula kalmistu mitmesaja-aastast datee- ringut arvestades ei ole võimalik, et matused olid kogu selle aja maa peal tähis- tatud. See-eest on võimalik jälgida mõningaid rühmi, mille matused suure tõenäosusega kuuluvad lähedasse ajavahemikku (näiteks VI, XVII, XVIII ja IX, X, XI, XII, XIII).

Asula ja kalmistu vahelkordade analüüsis on oluline meenutada ka mitmeid asulaid, mille kultuurkihist on leitud inimluuid. Valdavalt on tegemist inimkolju- dega, ehkki selline suhe võib uurimisseisu tõttu olla ka ekslik. Igal juhul on inimluuid leitud ka asulatest, kust terviklike matuseid teada ei ole ning nii tuleb nende puhul kaaluda teisi tõlgendusi. Üheks võimaluseks on osamatus, mille puhul võib eristada kahte põhjust – surnukeha oli matuse ajal vaid osaliselt kät- tesaadav ning surnukeha võis olla teadlikult jagatud osadeks, mis maeti erine- vatesse kohtadesse või mida kasutati mingite muude tegevuste käigus. Arvestades Eesti kiviaegsete asulate inimluude leide, näibki teine võimalus tõe- näolisem. Selle käigus on asulatesse toodud valik inimluuid, millise käitumise

³⁰ Tegemist on kahtlemata paljukasutatud ja juba tühjuna mõjuva fraasiga, kus surnute mälestamisega seonduvad rituaalid võivad tähistada erinevate religioonide kontekstis väga erinevaid nähtusi alates kogukonnale suunatud avalike genealoogiate etteluge- misest ja mahamängimisest kuni isiklike (näiteks kristlike) palvusteni välja. Käes- olevas kontekstis ei pea ma oluliseks ei genealoogiat ega mälestusriitust, pigem tundub kontekst viitavat surnute hingedega suhtlemisele jmt.

taust oli ilmselt rituaalne või maagiline. Sellise tõlgendusviisi puhul ei ole aga oluline, kas luud olid maha maetud või asulas rituaalsetel eesmärkidel kättesaadavad, kuna luude asulasse toomise põhjus oli üks – tegemist oli mingil põhjusel oluliste surnutega, kelle luude olemasolu asulas oli tähtis. Inimluudega manipuleerimine ning nende kasutamine rituaalides nii kalmistutel kui neist väljapool on levinud ja palju-uuritud teema, eriti metalliaja varasemal poolel. Kuid piisavalt on mainitud ka haudade hilisemat avamist mitmes kiviaja kontekstis eeldatavalt rituaalsel põhjusel (Stoljar 2001: 86; Stutz 2003: 309 jj ja seal viidatud kirjandus). Samuti osutavad inimluude sümbolsele rollile ja nende kasutamisele sel perioodil näiteks Kretuonas IC asulast pärinevad inimkoljust valmistatud inimpeakujulised ripatsid (Butrimas 2000: 23).

Ülal osutasin inimluude, eeskätt koljude tõlgendusele, mis seostab need esivanemate ning esivanemate hingedega. Ehkki perekondlikud sidemed ja seos esivanematega on olulised enamikul inimühiskondadest, sealhulgas ka küttidekorilastel, ei ole see võrreldav maaga püsivamalt seotud põlluharijate kogukondadega. Hoopis olulisemat rolli mängis arvatavasti küttide ühiskonnas ususpetsialist, *resp* šamaan, ning mõningatel juhtudel võis olla oluline ka tema olemasolu ühiskonnas pärast surma (vrld Willerslev 2001). Seetõttu usun, et inimluud, mida on toodud argiasulasse, võiksid seonduda ennekõike surnud ususpetsialistidega, kelle luude asulas hoidmisega tagati ka šamaani enda vaimne kohalolek. Analoogia sellisel käitumisele leiame Rane Willerslevi kirjelduses jukagiiride šamaanimatusest, mille käigus eemaldati surnud šamaani kolju, millest tehti kultusobjekt ning mille käest küsiti hiljem nõu (Willerslev 2001: 48). Selline tõlgendus aitab seletada väheste inimluude leidumist asulais, kuhu ilmselt toodigi kolju või muud luud vaid erandjuhtudel. Nii oleks võimalik seletada näiteks kahte kompaktselt inimkoljude leiuala Akali asulas. Samuti kaks alalõuaga koljut, tõenäoliselt asulasse toodud inimpead, on teada Kudruküla asulast, kust rohkem inimluud leitud ei ole. Mõnevõrra problemaatiline on aga see, et tegemist on tihti laste või noorukite koljudega, kuid arvestades šamanistliku traditsiooni tugevat isikule-orienteeritust ning selle eripärast avaldumismuudatuse alates šamaaniks kutsumisest ning šamaanihaigusest kuni noviitsiperioodi katseteni, võib spekuloida ka noorelt või noviitsiperioodil surnud ususpetsialistiga.

Loomulikult tuleb meeles pidada, et kiviaegseid matmisviise on oletatud erinevaid alates maapealsest matusest, matusest platvormil ja lõpetades matustega maa alla nii kirstus kui ilma kirstuta (vt Stutz 2003 ja seal viidatud kirjandus). Nagu kogu Eesti esiajaloo puhul, nii on ka kiviajast meieni jõudnud vaid väike osa surnute säilmeid. Ilmselt on selle põhjuseks ennekõike erinevad matmispraktikad, millest osa ei säilita surnukehast midagi. Kindlasti on sellised praktikad ajas muutunud, kuid üheks levinumaks võib pidada maapealset matust, kus surnukeha on jäetud maa peale ning kus see on lõplikult lagunenu või loomade poolt ära söödud. Ka Tamula kalmistu puhul võib oletada erinevaid matmisviise madalate maahaudade kõrval. Eelnevalt oletasin, et Tamulast asualakihist segatuna leitud ripatseid võib tõlgendada kui algselt matustega seotud ehteid. Välistada ei saa aga ka võimalust, et muude matmisviiside hulgas on kasutatud ka

maapealset matust, kus surnu on jäetud maa peale või, spekuloides etnograafiliste analoogiatega, ka maast kõrgemalolevatele platvormidele (vt Kenin-Lop-san 1978). Ka selliste matmisviisidega, mis ei jäta meieni säilinud jälgi, saab põhjendada üksikuna leitud ripatseid. Seesugused tõlgendused aitavad seletada nii pikast perioodist säilinud matuste vähest arvu (Tamula 25 matusest on dateeritud seitse ning need jaotuvad mitmesaja aasta peale).

Eripärastena Tamulas torkavad aga silma tugevasti kokku kägardatud matused XXI ja XXII. Neist viimase puhul oli võimalik jälgida, et matus oli mässitud kasetohtu. Kokku kägardatud matuseid on Tarmo Kulmar (1994) tõlgendanud seoses elava laiba uskumusega, mille järgi kinnikõidetud surnul oli võimatu koju tagasi pöörduda. Kinnimässitud matuseid on mainitud ka Lõuna-Skandinaavia kalmistute puhul (vt Stutz 2003: 295 jj), kus tunnuslikuks on peetud just luude ebaloomulikult tihedat paiknemist. Tamula kontekstis tasub selliste matuste puhul kaaluda ka võimalust, et mõlemad surnukehad on toodud kauge maa tagant ning kinni kõidetud transpordi tõttu. See seletaks ka kasetohukihti XXII matuse juures paremini, kuna sel juhul oleks tegemist (vitstest ja) kasetohust kotiga (mis seejärel on laiali lagunened), mitte aga surnukeha “äräpetmisega”. Transporditud surnukehad sobituksid hästi ka tõlgendusega Tamula kalmistust kui erilisest paigast. Eelnevalt nägime, et veesidusad kalmistud on mesoliitikumi teisel poolel ning neoliitikumis olnud olulised ning ilmselt on kalmistu puhul tähtsustatud ka selle asukoha erinevaid sümboolseid ja religioos- seid momente. See võib aga viidata, et sellisele kalmistule oli oluline mätta erili- si inimesi, keda võidi tuua kauge maa tagant.

Üldse tundub nii Tamula kui teistegi Eesti ja laiemalt Põhja-Euroopa selle perioodi matuste puhul, et väga tugevalt on esindatud individuaalsed jooned. Matuste orientatsioon on olnud väga erinev (Tilley 1996: 35; Malmer 2002) ning neis on esile tõstetud erinevaid võimalusi, näiteks võivad matused olla suunatud järvele või muule veekogule (Wyszomirska 1984: 177). Christopher Tilley on rõhutanud, ilmselt pidades silmas diskussioone hilisemate perioodide kohta, et kiviaegsete matuste puhul puudub orientatsioon itta kui päikesetõusu- kaarde (Tilley 1996: 35). Tamula kalmistu puhul tundub prevaleerivat lõuna- kaarte suund, ehkki näiteid leiab teistegi ilmakaarte kohta. Usun, et sellises matusepraktikas ei olnud matuse täpne orienteeritus mingisse ilmakaarde ideo- loogiliselt oluline ning suund võis sõltuda ennekõike kohalikest looduslikest oludest (matuse ajal?) ning teistest muutlikest, kuid meie jaoks jälgimatutest asjaoludest, nagu näiteks hooned (leinamajad?), eelmised ja jälgitavad hauad (ka need, mis on oletatavalt pandud maa peale) vmt (vrld ka McHugh 1999; Littleton 2007).

Tamula kalmistu puhul tuleb puudutada ka vaate aspekti. Paljud uurimused, ennekõike Skandinaavia neoliitiliste megaliitidehitiste ja pronksiaegsete kääbaste, samuti Eesti pronksi- ja varase rauaaja kalmete kohta rõhutavad vaate olulisust nii matusekohale eemalt kui ka kohapealt. Roosisaarelt avaneb üle Tamula järve suurepärase ning ilmselt ka parim vaade Eesti kõrgeimatele mägedele Haanja kõrgustikul. Siiski ei ole kalmistukoha valikul selline vaade osutunud oluliseks ning see rajati hoopis poolsaare teise külge, väikese jõekese kaldale, mis ühen-

dab Tamula ja Vagula järve. Nii tundubki, et kiviajal ei ole Eestis matusepaiga ja rituaalse koha jaoks oluliseks peetud mitte majesteetlikke vaateid kõrgustikele (vt ka Jonuks 2007), vaid hoopis voolavat vett. Küttide ühiskondadele on üldiselt peetud iseloomulikuks, et maastikul tähtsustatakse pigem väiksemaid objekte, nagu kive, jõge või allikat, mitte aga suuri ja mastaapseid vaateid (Bradley 1991). Samasugune, jõega seonduv maastikukasutus on jälgitav lisaks ka Riigiküla asulates ning Veibri kalmistul, samuti Valma asula-kalmistul. Seos voolava veega on ilmne ja ahvatlev ning paljud uurijad ongi kiviaegseid kalmistuid interpreteerides osutanud šamanistlikus maailmapildis olulisele jõe sümboolikale (vt nt Zvelebil 2003). Maailmajõe sümboolika on suuresti sarnane maailmapuu omaga, mille eesmärgiks on luua side erinevate maailmade vahel; jõe metafoori puhul asub jumalate ning heade vaimude ilm ülemjooksul, keskjooksul on inimeste ilm ning alamjooksul asub surnud hingede ilm (Hultkrantz 1978). Sarnaselt paljude teiste boreaalsete fenomenidega nagu loomislugu veelinnuga või looduseisanda kontseptsioon, on ka ilmajõe fenomen levinud laialdaselt põhjapoolses Euraasias, mis võiks osutada vastava kujutluse kõrgele eale (vt ka Zvelebil & Jordan 1999).

Lõpetades kiviaegse oletatava šamanistliku praktika teemat, tuleb veel peatuda matuste ja esemete dateeringul. Mesoliitikumi teisel poolel, 7.–6. aastatuhandel eKr, ilmuvad Põhja-Euroopasse esimesed kiviaegsed kalmistud, samuti kuuluvad sinna vanimad šamanismil baseeruvad tõlgendused. Kas matuste nähtavaks muutumine ning figuuride esilekerkimine hilismesoliitikumis ja varaneoliitikumis, mis on üldine kogu Põhja-Euroopas, võiks viidata ka šamanismi kui usundivormi kujunemisele siin? See kinnitaks Åke Hultkrantzi (1978: 52) oletust, mille järgi võis varastes kütikultuurides šamanism puududa, kuid läheb mõnevõrra vastuollu arvukate töödega paleoliitilise šamanismi kohta (näiteks Winkelmann 2002). Šamanismi fenomeni alguse kohta on ilmunud palju erinevaid dateeringuid alates paleoliitikumist kuni esimese aastatuhandeni pKr (vt Hoppál 1995 ja seal viidatud kirjandus). Materjali vähesuse tõttu teame varasemast mesoliitilisest usundist kahjuks üldse vähe. Kindel on aga see, et põhjapoolses Euroopas on oluline muutus toimunud 6.–5. aastatuhandel eKr, mille tulemusena muutuvad meie jaoks nähtavaks matused, levisid põdrapäised figuurid, said alguse kaljujoonised jmt. Tõenäoliselt tuleb kogu seda protsessi mõista koos püüasulade asustumustri väljakujunemisega, mis põhjustas inimeste tihedama sideme konkreetse maastikuga ja konkreetsete paikadega ning sealtkaudu ilmselt ka uue usundivormiga. Viimane ei tähenda, nagu ei oleks varasemal perioodil võinud levida šamanistlik maailmakäsitus või šamanistlik praktika. Kuid püüasulatel baseeruv asustatus ühiskonnas on ilmselt toimunud teatud muutused, mille tulemusena on hakatud kasutama enam figuraalset kujutamist ning religioon muutub meile enam nähtavaks.

Oletatava šamanistliku maailma- ja hingekäsitluse ning šamanismile sarnase rituaalipraktika kõrval olid aga kindlasti esindatud teisedki usufenomenid, mis ei pruukinud olla eelkäsitletud šamaan-nõidadega ja nende tegevusega otseses seoses.

Ilmselt võib üksikisiku isikliku maagilise käitumisega seostada savifiguure ja nende oletatavat tahtlikku purustamist. Senistest tõlgendustes on neid seotud ravimaagia (Jaanits 1961), šamaanide atribuutika või vaenlase maagilise hävitamise (Núñez 1986), ennustamise (Loze 2004) jmt. Vesa-Pekka Herva ja Janne Ikäheimo (2002: 103) on kiviaegsete figuuride kohta esitanud kolm põhimõtetlist tõlgendust, kusjuures klassikalised religioossed puuduvad täielikult. Nende arvates võib figuuride näol (kasutades näiteesemetena steatiidist põdrapea kujakesi) tegemist olla kas mänguasjadega, või kõrvaltootega, mis on valmistatud mingist toormaterjalist ülejäänud osast. Kolmanda võimalusena näevad nad, et tegu võib olla “üksikisiku meditatiivse aktiga” mingitel isiklikel või psühholoogilistel põhjustel. Jättes Eesti põdrapäised figuurid kõrvale, usun, et kaks viimast tõlgendust, toote ülejääk ja “üksikisiku meditatiivne akt”, võiksid kindlasti kõne alla tulla ka osa Eesti neoliitiliste savifiguuride puhul.

Sellisele mõttekäigule vastandub selgelt terve koolkond (vt nt Nash 1998 ja seal viidatud kirjandus). Ilze Loze (2004: 78), kasutades andmeid Austraalia, Okeania, Aafrika jt kaasaegsete hõimude kohta leiab, et väikeesemeid, kaasa arvatud neoliitilisi saviskulptuure, ei ole kunagi tehtud vaid kunstilisest huvist ning need on alati seotud ümbritseva keskkonna ja kosmoloogiliste ideedega. Loze näeb neoliitiliste savist inimpeade ja inimkujude tähendusena ennekõike esivanemate vaimu ning figuuridel tähtsat rolli rituaalides ning ettekuulutamistes (*ibid*: 78). Samuti rõhutab ta tugevalt selliste figuuride naiselikkust ning oletab, et figuuridega seotud rituaalid olid pigem naiste pärusmaa, mille käigus elavad naised austasid oma surnud esiemasid (*ibid*: 82). Kardan, et Loze eliadelik *homo religiosuse* kontseptsioon mõjub materjalikäsitlust pärssivalt ning kindlasti ei saa kõike kunstilist tõlgendada lähtuvalt usundist (vt nt Bailey 2005).

Eelnevaid Herva ja Ikäheimo tõlgendusi silmas pidades on selge, et osa savifiguure, näiteks inimkujud, on liiga ühetaolised, et need võiksid olla valminud “üksikisiku meditatiivse aktina”. Ehkki esiajaloolise kunstil on tugev tendents kopeerida varasemaid näiteid, selle asemel et esitada uusi ja originaalseid, tundub neil figuuridel olevat siiski laiem tähendus. Usun, et paljudel juhtudel tuleb aga leppida hoopis Douglass Bailey oletusega (2005: 84), mis on tehtud Balkani neoliitiliste figuuride analüüsi põhjal ning mis rõhutab iga konkreetset (kasutus)konteksti figuuride taga, oletades, et mitte ainult erinevad inimesed, vaid ka samad isikud võisid erinevates kontekstides figuure mõista ja kasutada erinevalt. Ehkki selline seletus ei paku mingeid valmisolevaid tõlgendusi savifiguurikeste tähenduspoolele, võib see suures osas sobida ka Eesti materjali seletamiseks. Igal üksikjuhul erinevalt tõlgendatud või erinevaid nüansse rõhutatud käsitlusega on võimalik paremini seletada nii figuurikeste erinevaid leiutingimusi kui ka erinevaid rõhutatud elemente.

Matusekontekstist leitud loomakujuliste ripatsite kõrval on ilmselt mõnevõrra teistsugust rolli mänginud ning teistsuguste usundifenomenidega seotud suuremad loomafiguurid. Ehkki mõõtmetelt on tegemist enamasti üsna väikeste esemetega, on need siiski loomakujud, mitte figuraalsed kujakesed või ripatsid. Valdavalt kuuluvad siia põdrapead, mida traditsiooniliselt on tõlgendatud ma-

jandusviisist tuleneva rituaalsusega, st jahimaagia ning totemismiga (Wyszomirska 1984: 119). Viimasel aastakümnel on aga esitatud rida teisi tõlgendusi.

Põdra rolli muutumine/tähtsustumine ja selle tulemusel põdrapea figuride ilmumine on Euroopa põhjapoolsetel aladel dateeritud 6. aastatuhande algusesse eKr (vt Carpelan 1977; Bolin 1999c) ning langeb kokku kalmistute ilmumisega. Lisaks kõige tuntumatele põdrapäiste esemetele – sauadele – on põdrapead külge nikerdatud ka reale utilitaarse funktsiooniga esemetele, nagu pistodad, suusad jne (vt Iršenas 2000: 103). Nagu ülal oletatud, olid nii Riigiküla III kui ka Villa asulast leitud põdrapead kinnitatud mingi käepideme otsa ning suure tõenäosusega oli lõpptulemuse näol tegemist kuulsate Oleni saare või Šventoji põdrapäiste sauadega sarnaste esemetega. Ka Veretje asula ja Oleni saare väikeste põdrapeade kohta on arvatud, et tegemist on varre külge kinnitatavate loomapeadega, mis kannavad sama sõnumit nagu “klassikalised” põdrapead (vt Ošibkina 1997: 138; Stoljar 2001: 83). Ehkki Oleni saare sauad kuuluvad varasemasse aega, on ka Villa ja Riigiküla III leidude perioodist teada arvukalt põdrapäiseid sauasid (vt Põhja-Euroopa põdrafiguridest ja nende dateeringutest Iršenas 2000). Samuti võib sauadena tõlgendada karu küünarluust tehtud põdrapäiseid esemeid Rinnukalnsist ning Åloppest (Indreko 1931a, 1955), mille Indreko on dateerinud kammkeraamika perioodi (1955: 54). Rinnukalnsi eksemplari puhul on luu teine ots poleeritud siledamaks, võimalik, et käeshoidmisest. Ja lõpuks võib ilmselt ka Sauga jõest leitud roidest valmistatud stiliseeritud põdrapead vaadelda sama fenomeni väljendusena.

Kõigi nende esemete puhul on iseloomulikuks jooneks, et kujutatud on vaid põdra pead, sedagi tihti väga stiliseeritult, ning ese on mõeldud sauana käes hoidmiseks. Enamasti on selliste sauade tõlgendamisel lähtutud kaljujoonistest, kus on kujutatud rongkäiku või inimeste rühma, kelle ees on või keda juhib põdrapäist saua kandev figuur. Sellelt aluselt on uurijad näinud sauasid kui kõrgema sotsiaalse positsiooni indikaatorit (Iršenas 2000; Stoljar 2001), religioosse liidri tunnust, mh ka šamaani trummikeppi (Strassburg 2000: 144; Klassen 2004: 119) või ka totemistlikku tunnust (Mikhailova 2006: 195). Kuid kõikide selliste atribuutidega on ilmselt silmas peetud sümboliseelt kogu põdra (Płonka 2003: 141).

Paljudel juhtudel esinevad põdrapead matusekontekstis (näiteks Oleni ja Zvejnieki kalmistus), kusjuures üksikjuhul Skateholm I-s ka koerte matustes (Strassburg 2000: 143). Tegemist ei ole aga valitseva leiusituatsiooniga. Nii Riigiküla III kui ka Villa eksemplarid on leitud asulast, Sauga jõest leitud tuleb aga käsitleda juhuleiuna, mille kontekst on ebaselge. Sellist kirjut leiukonteksti vaadates võib oletada, et põdral oli teatud laiem tähendus, mis ei seondunud üksikisikuga (nagu oletatud ülalpool väikeste figuur-ripatsite puhul), vaid pigem suurema inimrühmaga. See tingis põdrasümbolika presenteerimise sauadel ja, nagu näeme kaljujoonistelt, ka ilmselt rituaalsetel kogunemistel.

Suure tõenäosusega ei olnud põdrasümbolika taustaks jahimaagia selle lihtsustatud mõttes, et sooviti küttida põdra (Bolin 1999c; aga vaata vastupidise kohta Mikhailova 2006). Paljude uurijate poolt on põdrasümbolika seostatud šamanismiga, kas siis põdrapäiste rituaalsete sauade (Antanaitis 1998: 64;

Zvelebil 2003), põdrasümboolikaga šamaanide atribuutika või kaljujooniste kaudu (näit Núñez 1995). Šamanistlikke tõlgendusi on ka kritiseeritud, väites, et kõikide sarviliste kaljujooniste tegelaste tõlgendamine šamaanidena viitab liiga lihtsustatud käsitlusele, kust on välja jäänud terve hulk teisigi võimalikke mütolooilisi tegelasi, nagu näiteks Eero Autio soovitatavad müütilised põder-ju-malad või ka esivanemad (Autio 1995). Arvestades kaasaegse, etnoloogiliselt tuntud šamanismi ambivalentstust ning suurt sõltuvust üksikisikust ja konkreetsest kontekstist, on põtra Põhja-Euroopa kiviajas kindlasti liiga kanooniliselt kujutatud ning põdrafiguure on liiga palju, et neil oleks mõte šamanistlikus rituaalipraktikas. Ka totemistlikud lähenemised (Mikhailova 2006) ei ole põhjendatud. Nii laial alal, üsna kanooniliselt kujutatuna ning erinevais kontekstides esinevad põdrafiguurid ei saa enam väljendada totemismi põhiideed – olla klanni või rühma tunnuseks ja ühtlasi ka eristajaks.

Hans Bolin on oletanud, et põder võib tähistada müütilist esivanemat, kellest inimesed põlvnevad (Bolin 1999c: 153 j). Põdrakujutistega kaljupinnad oleksid tema arvates aga sellise põlvnemismüüdi kinnistajad ja rituaalse läbimängu kohad. Samuti võib põder, kehastades inimkonna loomismüüdiga seonduvat tege-last, kujuneda looduse valitsejaks ja olla sedakaudu seotud jahimaagiaga.

Arvestades põdrafiguuride sagedast esitamist sauadena ning, nagu kaljujoo-niste põhjal võib oletada, ka nende esitlemist protsessioonide ajal, millega põder muutub ennekõike kogukondlikuks sümboliks, ei soovi ma seostada põdrasümboolikat otseselt šamanismiga. Pigem tundub, et põder sümboliseerib jahimaagias olulist looduse isandat, keda seetõttu esitletakse ka kogukondlikel rituaalidel. Šamanism aga, eriti Venemaa ja Siberi etnoloogilistest allikatest tuntud “klassikaline” šamanism, rõhutab ennekõike personaalset poolt ning šamaan ei ole kogukondlike rituaalide juht. Veel enam, on ridamisi näiteid, kus šamaani hoitakse kogukondlikest rituaalidest, näiteks karupeidest, eemal (Humphrey 1996: 198).

Kindlasti ei ole viimane näide tõestuseks Põhja-Euroopa kiviaegse oletatava šamansimi personaalse külje kohta, kuid arvestatav vihje siiski. Nii tundubki, et põdrasümboolika ning põdraga seonduvad esemed esindavad mingit teist kate-gooriat, mis võib, aga ei pruugi olla šamanismiga seotud. Iseloomulikuks tunnu-seks sellele on põdrasümboolika presenteerimine ning tõenäolised selle ümber toimunud kogukondlikud rituaalid. Selliste rituaalide taustaks sobikski ilmselt kõige paremini kontseptsioon põdrast kui looduse isandast, kelle valitsuse all on (jahi)loomad.

Võimalik, et samalaadse looduse isanda kontseptsiooniga seondus ka karu, kes ilmub laiemalt arheoloogilisse materjali u 3000 eKr (Carpelan 1977). On aga selge, et karu roll on põdraga võrreldes levinud märksa väiksemal territooriumil ning ilmselt on karu kehastanud ka mõnevõrra teistsuguse mütolooilise tähendusega tegelast. Samas ei saa pelgalt materiaalset kujutamist/säilimist ületähtsustada ning Zvelebil ja Jordan rõhutavadki karu vähest kujutamist ripat-sitel, samas kui müütides on karu mänginud olulist rolli (1999: 122). Usutavasti ongi siinkohal kõige tõenäolisem tõlgendus põdrast kui üldisemast ja mütolooiseeritumast loomast (vt Zvelebil 2003), kelle kõrval on mõnevõrra

teistsuguse tähendusväljaga karu. Kui karu puhul on tema looduse isanda kontseptsioon kinnitav ka etnoloogiliste analoogiate põhjal, siis põdra sümboolika taga võib näha teisigi ja laiemaid mütoloogilisi rolle, mis võivad lisaks looduse isanda rollile olla seotud ka loomismüüdi, inimese põlvnemismüüdi vmt-ga.

Spekulatiivseteks jäävad üksikuna esindatud rästiku figuur Tõrvalast ja linnufiguur Pärnu jõest. Nende ühine tunnus – kuju peas olev riputusauk, viitab, et figuure on kasutatud ühte moodi ning tõenäoliselt olid mõlemad figuurid riputatud posti otsa ning võisid seonduda kogukondlike ja avalike rituaalide ja kujutlustega, mitte isiklikega. Ilmselt võib rästiku ja linnu figuuri puhul tegemist olla samuti looduse isanda kontseptsiooniga, mis nüüd on aga suunatud veele – ennekõike kaladele, kes jäid põdra ja karu valitsusalast väljapoole.

Veelinnu tõlgendamise juures ei saa kindlasti mööda ka laialt levinud loomismüüdist sukelduvast või munevast (vee)linnust, kes toob vee alt muda, millest luuakse maailm või kelle munetud munast tekib maailm. Traditsiooniliselt on arvukaid veelinnu figuurikesi ja ripatseid seostatud just selle müüdiga (näiteks Kulmar 1994) ning samas võttes on tõlgendatud ka kaljujooniseid (Aldhouse-Green & Aldhouse-Green 2005). Usun, et Eesti kontekstis oleks õigustatud loomismüüdi kaudu seletada veelinnu kujutisi savinõudel, kuna sellistel kohtadel on pigem kujutatud üldisi mütoloogilisi olendeid, kes võivad olla olulised tervele rühmale. Samas seonduvad ripatsikujulised veelinnud pigem kandja isikuga ning seetõttu ei ole loomismütoloogia ilmselt kohaseim viis nende tõlgendamiseks. Sellistes kontekstides tundub šamanistlik abivaim, kes võib küll loomislooga seotud olla, põhjendatuma tõlgendusena.

Nii võibki oletada, et hilismesoliitikumis alguse saanud ja keskneoliitikumini kestnud usund moodustas suhteliselt sarnaste fenomenide kompleksi. Ilmselt võis sealses kosmoloogias mängida olulist rolli (vee)linnuga seonduv loomismüüt ning kontseptsioon põdrast ja karust kui olulistest mütoloogilistest tegelastest. Viimaste puhul võisid mütoloogilised kujutlused tõenäoliselt seonduda nende kui (jahi)loomade isandatega, mis võis tingida ka selliste loomade austamise. On tõenäoline, et tegemist oli kollektiivsete rituaalidega, mille käigus võidi ühe atribuudina kasutada põdrapäist sau. (Jahi)loomade isanda kontseptsiooniga näib olevat tõenäoline seostada ka rästiku ja linnu figuuri, kusjuures viimased oleksid suunatud pigem veele. Rituaalide ühe tõenäolise juhina tegutsesid ilmselt šamanistlikku tehnikat ning maailmavaadet kandvad isikud, kelle puhul on oluline olnud nende abivaimude tegevus.

3.3. Hilisneoliitikum ja vanem pronksiaeg (3200–1100 eKr)

Hilisneoliitikum ja vanem pronksiaeg on Eesti arheoloogias suhteliselt väheuuritud periood, samuti on usundialaseid tõlgendusi võrreldes eelnevaga minimaalselt. Kogu perioodile ongi iseloomulik arheoloogilise ainese vähesus, mille hulgas usundiliselt otseseid tõlgendusi võimaldav märkimisväärselt peaaegu

puudub, mistõttu on perioodi iseloomustatud ka “epineoliitilise kultuuritusena” (Lang 2007a). Siiski toimusid just sel ajal mõningad olulised protsessid ühiskonnas, mille hulgast olulisimaks võib ilmselt pidada viljelusmajandusele ülemineku algust. Selles kontekstis on usundialase materjali puudumine märkimisväärne ning põnev uurimisprobleem, eriti võrrelduna mitmete teiste Euroopa piirkondadega, mille materjalid toimub koos viljelusmajanduse algusega usundilise materjali järsk kasv (näiteks neoliitiline Kagu-Euroopa, Lõuna-Skandinaavia jt). Siinkohal võib ühe erinevusena majandusviisis näha, et Eesti kontekstis tähendas selle perioodi viljelusmajandus ennekõike karjakasvatust (Lang 2007a; Lõugas *et al.* 2007), mitte aga põlluharimist põhilise elatusviisina. Siiski on perioodi leiutühjus ning selle hulgas usundialase materjali puudumine iseloomulik ning märgiline.

3.3.1. Allikad

3.3.1.1. Kalmid

Sarnaselt eelmise perioodiga on ka hiliskiviaja ja vanema pronksiaja matused üsna halvasti tuntud. Lisaks on suur osa matuseid leitud juhuslike tööde käigus ning enamasti on muuseumidesse või arhiividesse jõudnudki vaid inimluude ning esemete leiuteade. Sarnaselt eelmise perioodiga esitan ka siin ülevaate vaid edasise interpretatsiooni seisukohast olulisematest matustest.

Sope

Eesti ulatuslikumalt uuritud hilisneoliitiline kalmistu asub Lüganuse kihelkonnas, Sope küla Metsavälja talu maal, kus on eristatud kaks matuseala. Neist varasem, millest on teada vaid pärimuslikud matuste leidmised, asub vahetult talu kõrval, kus olevat 1880.–1890. aastatel kartulikoopa kaevamisel leitud “istuvast” asendis matuse koos venekirvega (Liiv 1924). Tegemist on laugja maapinnaga, kus voolab väike Sope oja ning alal ei ole muid loodusmärke, mis viitaksid põhjusele, miks koht on matusepaigaks välja valitud. Kui sellised märgid ka eksisteerisid, ei ole need meie jaoks säilinud või ei oska me neid enam lugeda ning nii ongi üldistatud hilisneoliitilisi matusekohti, mis paiknevad “*madala reljeefiga aladel, tavaliselt mererannikul või jõe- ja järveluhtade keskel, enamasti ümbrusest veidi kõrgematel kühmudel või seljakutel*”, mille läheduses on olnud karjatamiseks sobivad looduslikud rohumaad (Jaani *et al.* 1982: 104).

1924. aasta kirjelduse järgi olevat Metsavälja talu kartulikoopa seintes endiselt veel näha olnud kolmes kohas pudedaid inimluuid u 1 m sügavusel maapinnast. Lisaks ühele kivi- ja ühele sarvkirves (vt Liiv 1924). Selline leidude paigutus, kus võrdlemisi kitsalt alalt on leitud mitmeid kirveid ja mille kõrval on suhteliselt suur samaaegne kalmistu (vt allpool), on viinud ka oletuseni Sopesest, kus võib eristada inimeste ja kirveste “kalmistuid”, kus eristamise

ideoloogiliseks taustaks võis olla kas surnu tõrjemaagia või siis vastupidi, surnu sidumine tugevamini elava kogukonnaga (vt lähemalt Johanson 2006b).

Talu alal olnud matusekohast mõnisada meetrit eemal asub teine matuseala looduslikul liivasel kõrgendikul, kust 1908. aastal, kui ala esimest korda üles hariti, leiti 7 luustiku, mis kõik maeti kohalike elanike poolt tagasi sügavamale, et "*adra külge ei puutuks*" (Moor 1926). Algselt olevat kõik luustikud olnud 1 jala (s.o 30 cm sügavusel). Mõnikord on hilisneoliitilised matused sügavama-tes haudades, keskmiselt 1 meetri sügavusel (näiteks Ardu). Arvestades aga Sope kõrgendiku liivast pinnast, mille kohta ka pererahvas olevat öelnud, et kõrgendik olevat varem kõrgem olnud, kuid tuul olevat liiva ära puhunud (Liiv 1924), siis võib ka neid Sope matuseid pidada tõenäoliselt algul sügavamale maetuteks. Ilmselt on matuste sängitussügavus sõltunud ennekõike kohalikust pinnasest ning kõik teadaolevalt sügavale maetud matused on pärit liivakõrgendikest. Sope esimese seitsme matuse kirjeldused on kõik pärit kohaliku pererahva kirjeldustest, mis lisaks on üles kirjutatud 16 aastat hiljem (vt Liiv 1924). Seetõttu annavad need edasi vaid kõige põhilisema matuste kohta, kuid ei paku piisavalt andmeid lähemateks tõlgendusteks.

I luustik oli maetud paremale küljele, parem käsi sirgelt all, vasak rinnal, "*jalad kõverasse taha surutud*" ja pea edela suunas. Luustiku juurest saadi panusena kaks luutalba, üks terava, teine tõmbi otsaga. II ja III luustik paiknesid eelmisest ida pool ja olid maetud üksteise peale risti, kusjuures alumise matuse pea oli taas orienteeritud edelasse. Nende juurest leiti luust viletaoline ese ja poolrõngaste kujul olnud merevaiku, mis ära lagunes. Harri Moor on viimast leitud võrrelnud Kõljala kammkeraamika perioodi matuse juurest pärit kiltkivist rõngastega (vt Moor 1926). Samalaadseid kettaid on teada mujaltki, näiteks Rootsi hilisneoliitikumi kalmetest (Malmer 2002: 159). Kas Sope merevaik oli rõngana või loodusliku tükina, selle kohta valitsevad siiski erinevad seisukohad (vt Sope merevaigu tõlgendusprobleemidest lähemalt Ots 2006: 67). Lisaks olevat leitud matuste juurest ka "*läikivat ainet, leidja sõnutsi "perlmutterit"*" (Liiv 1924). Richard Indreko seostab selle läikiva aine oma uuringute tulemusena saadud eba-pärlikarbi kojaga (Indreko 1933). IV–VI luustikud olnud maetud eraldi, nende suund ja asend on aga teadmata. Viimase matuse lähedalt oli leitud veel ka lapse luustik (VII), mis oli väga halvasti säilinud.

Matuste alal viidi esimesed teaduslikud uuringud läbi 1926. aastal (Moor 1926) ning selle käigus leiti kõikjalt kamara-alusest liivast kuni 80 cm sügavusele ulatuvaid sissekaeveid, mille täitepinnas sisaldas söetükke, loomaluid ning üksikuid väikeseid savinõukilde. Uuritud alalt leiti üsna madalalt, vaid 35 cm sügavuselt, tugevasti kokku käärdatud luustik: matus oli hauda asetatud ilmselt selili asendis ning selle lõunakagusse orienteeritud pea oli vajunud paremale põsele. Matuse jalad olid keha ligi tõmmatud, sääre ja reieluud teineteise ja osalt vaagnaluude peal ning kogu luustik jättis mulje kui tugevasti kinniseotust. Eelnevalt oletasin kahe Tamula I kalmistu matuse tõlgenduses kinnisidumise võimalust, pidades selle seletuseks kaugelt transportimist. Siinkohal tuleb alternatiivse tõlgendusena kindlasti meelde tuletada Tarmo Kulmari seisukohta nõör-

keraamika perioodil tugevnenud elava laiba uskumusest, mida võidi samuti väljendada surnukeha kinninõõrimisega (Kulmar 1994). Matuse pea lähedale oli panuseks pandud lühike luunaaskel, kaks luuriista katket ning loomahammas. Matuse ümbrusest leiti ohtralt sütt, ehkki see ei eristunud kusagil suuremate tükkide või laikudena.

Küllaltki problemaatiline on aga matuse tõlgendus, arvestades Juhan Auli tehtud luude analüüsi (Aul 1933), mille järgi on matuses esinevad luud omavahel segamini.³¹

Osaliselt ümber pööratud või segatud luud muidu puutumatusena näivates matustes on kiviakmetes kontekstis tõlgendatud kui haua hilisemat avamist, mille käigus võidi luudega läbi viia rituaale. Maahaudadesse maetud surnukehadega aga tavaliselt niimoodi käitunud ei ole, kasvõi juba sellepärast, et maahauda on oluliselt keerukam avada (Thomas 1991: 40; aga vt vastupidise kohta ka Stoljar 2001: 86; Johanson 2006b: 99). Samuti on välja pakutud, et kõnesolev Sope matuse võidi leida kunagi põllutööde käigus ning tagasi matta hauda, millega oleks seletatav nii tihedasti kokku “pakitud” luud kui ka mõned luud, mis on keha suhtes vales asendis (Johanson 2006b: 99). Viimast tõlgendust toetab ka antropoloog Raili Allmäe tehtud matuseanalüüs (valminud kaevamisfotode põhjal), mille järgi ei paikne kogumi luud ühegi matmisasendi jaoks sobivas positsioonis (suuliselt autorile). Seega on kõige tõenäolisem pidada Sope matust ümbermatuseks. Ümbermatuse puhul kerkib aga olulisimaks küsimuseks matmise aeg. Kas tegemist on juba kiviaegse luude ümbermatusega või hilisema, põlluharimise käigus leitud luustikuga, mis on uuesti maha maetud, millele osutasid juba ka Metsavälja talu elanikud? Ehkki hiline luude ümbermatmine on tõenäoline, tuleb käesolevas silmas pidada luude paiknemist, kus ülemistes horisontides olid esindatud toruluud, alumises aga selgroolülid, roided, sõrme- ja varbaluud, kusjuures vastavalt aruandele olid kannaluud puudu. Hariliku ümbermatuste praktika järgi maeti ümber aga peamiselt vaid kolju ja suuremad toruluud, seega luud, millele omistatakse üldiselt erilisemat tähendust; samuti on need luud, mis torkavad kergesti silma ja on kerge üles korjata. Selgroolülid, sõrme- ja varbaluud on aga tavaliselt luud, mis ümbermatuse ajal jäävad maha – sellist praktikat on olnud mitmeid kordi võimalik jälgida uusaegsete ümbermatuste puhul kirikaedades. Sope luude valik ja paiknemine jätavad avatuks võimaluse, et tegemist on neoliitilise ümbermatusega, kus kusagil mujal lagununud surnukeha on keeratud tekstiili või naha sisse ning maetud kalmistule, mis seletaks ka panuste esinemise luude vahel.

³¹ “Parem sääreлуу vt pilt 2-el asub luustiku suhtes õiges asendis kuna vasak sääreлуу asub ümberpöördult, mille distaalne ots on ülevalpool, samuti on ümberpööratud asendis vasak pindлуу distaalse otsaga ülespoole ja proksimaalse otsaga allapoole. Parem reielу asub õiges asendis. Vasak reielу asub oma otstega õiges suunas, kuid asend luustiku suhtes, mis lamab paremal küljel on vale, kuna reielу järgi oleks pidanud luustik lamama vasakul küljel. Sõrme luud leidub luustiku juures, kuid puuduvad randme luud ja samuti puuduvad luustiku juures kannaluud.” (Aul 1933).

Veel üks Sope matus kaevati lahti mõned aastad hiljem samal matusealal (Indreko 1933). Alalt leiti 20–30 cm sügavuselt paremal küljel lamav väga hästi säilinud naiseluustik, mis oli peaga orienteeritud loodesse, käed sõrmeotstega pea all, jalad kokku tõmmatud, nn magavas asendis. Erinevalt eelmisest matusest olid seekord kõik panused jalutsis. Vasaku jala lähedalt leiti kodukitse või lamba luust naaskel, sääreluude kohal väga hästi säilinud savinõu ja parema põlve lähedal jõe pärlikarp (*Margaritana margaritifera*). Ilmselt sama liigi karbi kilde on leitud varemgi samalt põllult ning mainitud pärimusteadetes (Liiv 1924). Rohkem karpe Eesti kiviaegsetest matustest teada ei ole, ehkki tegemist on levinud panusega Kesk-Euroopas. Küll aga on jõekarp pandud kaasa maetule Uuri Klaukse vanemasse eelrooma rauaaega dateeritud kivikalmesse, kus Gurly Vedru on seda seostanud samast leitud ning vanemate kivikalmete kontekstis küllalt levinud kvartsikildudega (Vedru ilmumisel c). Ilze Loze näeb karpide sellist kasutamist naisematuse panusena neoliitikumis soolise eristamise margina, samal ajal kui meeste matusega pandi kaasa kivikirves (Loze 2006: 324). Sope luustiku parema õla nuki all eristati ühe peotäiena pandud väikesed ümargused kivikesed, samas kui kõikjal ümberringi oli puhas sõre liiv. Luust võetud proovi alusel on matus dateeritud 2870–2490 eKr (Kriiska *et al.* 2007). Lisaks kaevati matuste leiukoha ümbrust 1934. aastal kui avati suur osa põllust, kuid mille käigus saadi vaid üksikuid leide ning mitte enam matuseid (Indreko 1934). Seega on Sope hilisneoliitilisest kalmistukohast teada 9 matust, millele lisanduvad mõnesaja m kaugusel oleva Metsavälja talu alalt leitud tõenäoliselt neli luustiku.

Käo

Kolga-Jaani kihelkonnast, Käo talu maadelt leiti hilisneoliitiline matus 1902. aastal ning see asus ümbritsevast soisest pinnast mõni meeter kõrgemale tõusval kruusakünkal. Matus oli kaetud kivikihi, mille hulgas oli suurem kivi kolju peal, ning kivikihi all oli selili asendis luustik, pea orienteeritud kirdesse, jalad edelas. Kolju järgi määrati surnu umbes 40-aastaseks meheks. Tema parema õla kõrval leiti 30x30 cm suurune laik sütt ja mõnikümmend cm vasakust õlast eemal tulekivist nuga (Hausmann 1904). Ehkki viimase seos matusega ei ole kindel, on just selle noa põhjal Käo matus dateeritud hiliskiviaegseks.

Kisuvere

Analoogiline matus on pärit Kisuvere külast Haljala kihelkonnas, kust 1905. aastal leiti põllu keskelt, kõrgemast künkast Külasema tüüpi venekirve teraosa (Johanson 2006a: 123) “*umbes ühe jala sügavuselt ühes inimese luiega, oli pael, pääle laot pääsuuruseid kive nagu uulitsale*” (Leppik 1922).

Sarnaselt eelmisega esindab ka Kisuvere matus üht mitmetest folkloorsetest teadetest, mis kirjeldavad oletatavasti hilisneoliitikumi kuuluva matuse leidmist, mis olid kirjelduse järgi kaetud kivilademega. Eestis ei ole seni õnnestunud uurida teaduslike kaevamiste käigus mitte ühtegi sellist matusekohta. Hoolimata mitmetest vasturääkivustest ja folkloorsete allikate ebakindlusest, ei saa aga selliseid leiateid ignoreerida ja nii tulekski kaaluda ka Eesti hilisneoliitiliste

matuseviiside hulgas eraldi matmisviisina selliseid, mis sarnanevad Lõuna-Skandiaavia kivilademega kaetud üksikhaudade kultuuriga (Johanson 2006a: 13; vt ka Damm 1991; Jensen 2006a: 398 jj).

Karlova

Praeguse Tartu linna territooriumilt, kunagisest Karlova külast, avastati 1910. aastal uue hoone ehitamisel selili-siruli asendis ning peaga põhjasuunda orienteeritud luustik. Panustena leiti surnu parema käe juurest kivikirves ning vasakult puusalt kolmnurkse ristlõikega fülliidist nooleots (Hausmann 1911). Lisaks oli matus leidmise ajal kaetud paeplaadiga (*ibid.*: 60).

Hauapanustena ei ole fülliidist esemed Eestis väga levinud ning Lembit Jaanits tõlgendabki nooleotsa kaasapanemist kui prestiižeset, mis on panuseks sattunud "*oma ebatavalise materjali tõttu*" (Jaanits *et al.* 1982: 108). Matus on dateeritud 2460–2130 eKr (Kriiska *et al.* 2007).

Kunila

Kunila matusekoht leiti 1938. aastal, kui kruusavõtmisega avastati inimluustik koos venekirvega ning sellele järgnesid väliuuringud 1948. aastal (Jaanits 1948). Kohalike elanike järgi on aga tõenäoline, et samast kohast on leitud inimpluid varemgi.

Matusekoht asub väikesel soosaarel, kus 1948. aastal avastati eelnevatele lisaks kaks luustikku. Neist esimene leiti 50–60 cm sügavuselt ning kirjelduse järgi oli see jagatud kolmeks luuderühmaks: suur kogum suurtest toruluudest, mille hulgas mõlema jala luud, parema käe luud, selgroolülisid ning veel väiksemaid luid; sellest kagus asusid näoga allapoole suunatud purunenud kolju killud ning koljukildude all kõik vasaku käe ning vasaku sääre luud. Eelmistest lõunas paiknes veel üks rühm luid, kus esinesid samuti vasaku käe kõik luud ning parema käe küünarluu. Viimase rühma luud olid katkendlikud ja selgelt risti-rästi. Samuti leidis siin hambaid, ehkki suurem osa hambaid oli mõlema lõualuuga kolju juures.

I luustik määrati panuste järgi mehele kuuluvaks. Lembit Jaanits interpreteeris matust kui väga tugevasti kokku kägardatud ja tõenäoliselt kinni seotut, mille parem käsi on algselt olnud ilmselt tugevasti kõverdatus küljel, vasak aga pea all (Jaanits 1948: 5). Jaanits nägi Kunila I matuse puhul ka paralleeli eelkirjeldatud Sope tugevasti kägardatud matusele, mida kinnitavad lisaks kinniseotud ilmele ka luude paiknemine, kus ülemises horisondis on suured toruluud ning all roided ja selgroog. Kokkuseotud surnule on haua jalutsisse kaasa pandud eraldi kogumina tulekivist nuga, metsseakihvast teravik ning kaks metssea hammast. Kolju lähedusest leiti õstalb ning kehaluudega koos kivikirves. Viimane paiknes kehaga paralleelselt ning sellise paiknemise puhul on tõenäoline, et tegemist oli varretamata kirvega, mis pandi surnukehaga koos seotisesse. Igatahes jääks praeguse leiusuhte puhul kirve vars surnukehast ristisuunas eemale. Kirve teraosa all oli teravaservaline metsseakihv ja selle kõrval metssea esihammast. Metssea kihvast teravik oli ka väiksemas luudegrupis, kus lisaks oli kõrvuti kaks metssea esihammast ja tulekivist laastnuga, samast leiti ka looma

abaluu. Metssea hammastest ning kihvadest tehtud ehteid on hilisneoliitiliste matuste hauapanustena mainitud ka Rootsisis (Malmer 2002: 160).

Antropoloog Raili Allmäe hinnangul (suuliselt autorile) on aga ka Kunila I matuse puhul, sarnaselt Sopest leituga, tegemist mitte keha kinnisidumisega, vaid segatud luudega. Võimalik, et kunagise matuse ajal võidigi matta vaid inimluud, kuhu on tõenäoliselt lisatud ka varretamata kivikirves. Matuse ajal on ilmselt hauda kaasa pandud veel lisaks lõikeriistadest esemeid, mis aga on olnud seotisesest väljapool. Ka mitmete teiste kiviaegsete matuste puhul, kus on jälgitav, et surnu on mässitud millessegi, on ühe tõlgendusena tõenäoliseks peetud, et “suririidesse” on asetatud ka mõned hauapanused, nagu näiteks odaotsad Zvejnieki 45. matuse puhul (Stutz 2006: 224).

Teine luustik leiti eelmisest paari meetri kauguselt luuderühmana, mis samuti ei moodustanud terviklikku luustiku. Esimese luudealana eristati kaheks reaks murdunud selgroog, mis olid teineteise suhtes teravnurga all. Samas rühmas olid lisaks ka kaelalülid, poolik alalõualuu ja mõned hambad. Samast leiti veel parema õlavarreluu alaots, tükk reieluud ja vasakut abaluud. Panusteks peeti selgroolülide vahelt leitud poolikut lihvimiskivi. Teine luuderühm paiknes eelmisest lõunas ja see sisaldas ala- ja ülalõualuu tükke koos hammastega, näokolju osi, ülakere parema poole, vasaku rangluu, rinnaku ja roideid. Luude vahelt leiti valgest tulekivist talb ja lihvimiskivi. Sellest rühmast kagus oli veel üksikuid luude tükke.

Ka II matus, mis on dateeritud 2580–2340 eKr (Kriiska *et al.* 2007), määrati mehele kuuluvaks, lähtuvalt tema suurtest ja eelmisest massiivsematest luudest (Jaanits 1948). Oletatakse ka, et II matus on varasem ning segatud I matuse sängitamise ajal ning on võimalik, et algselt oli II matus I kohal (Jaanits 1948: 5).

Ehkki matuste omavaheline stratigraafia on usutav, peab tähelepanu pöörama mitmele seigale, mis avaldavad mõju sängitusprotsessile ja selle tõlgendamisele. Me ei saa enam kindlaks teha II matuse algset asendit ega orientatsiooni. Küll aga on tõenäoline, et matus oli algselt maapinnal tähistatud ning uus matus kaevati teadlikult vana matuse süvendisse. Eestist võime sellisele käitumisele paralleeli leida eelmisest perioodist Valma matuse näol, kus oli peaaegu üksteise peale maetud naine ja mees. Põhjapoolset Euroopat laiemalt vaadates leiame aga näiteid sellisele praktikale arvukalt. Ehkki on ilmne, et II matus on I-st varasem, ei ole ta palju varasem. I matuse süvendit kaevates satuti tõenäoliselt II matuse veel koosolevale skeletile, mis seejärel on ilmselt hauast välja tõstetud. Arvestades aga luuderühmade leiusuhteid, võib I matus olla ka hauast lausa välja visatud. Sellele, et luud on veel omavahel koos olnud viitab ennekõike kaheks reaks murdunud selgroog, kuna vastasel juhul oleksid lülid pidanud olema laiaili pillutatud. Ka selgroost lõunas olevast rühmast leiti samasse kehapiirkonda (peamiselt rindkere parem pool ja pea) kuuluvad luud, mis jällegi osutavad tõenäosusele, et I matuse sängitamise ajal kaevati välja ja liigutati II matuse endiselt veel koos olevaid luud. Ilmselt oli aga lagunemisprotsess ise juba toimunud ning eelmisest hauast kaevati välja vaid koosolevad luud, mitte osaliselt lagunenu surnukeha. Seega pidi I matus toimuma üsnagi varsti pärast II, tõenäoliselt vähem kui aasta jooksul.

Ardu

Ardu matmiskoht asub omaaegsel liivasel suurel rabasaarel, mille Pirita jõgi jagab kaheks, jäädes jõest paarisaja meetri kaugusele laugjalt tõusvalale jõekaldale. Kruusakaevamise käigus leitud mehe luustik asus 80–90 cm sügavusel, vasakul küljel, pea orienteeritud põhjakaarde ning maetu jalad olid “*rinna alla kokku surutult*” (Indreko 1931b). Panustena saadi matuse pea juurest kivikirves, abaluude kohalt tulekivilaastust nuga või kõõvits ja ristluudelt naaskli või nõela katke ning rinnalt luupöör (Indreko 1938: 197 j). Uuritud luustikust ida pool, kust oli juba varem kruusa võetud, leiti veel väike pesa segamini aetud luid.

Ka teine luustik leiti kruusavõtmise käigus eelmise lähedalt 1–1,25 m sügavuselt. Seegi kuulus mehele, vanuses 45–50 aastat, ning oli maetud vasakule küljele, peaga suunatud põhjakaarde, jalad kõverdatult. Luustiku pea juurest, selle vasakult küljelt leiti kivikirves, mille vars paiknes ilmselt kehaga paralleelselt. Tõenäoliselt on pea lähedal paiknenud ka savinõu. Lisaks leiti panustena veel parema õla juurest luutalb ja parema käe laba kõrvalt valgest tulekivist talb. Vastu sama käe sõrmeluude otsi oli kodulamba või kitse kämbalaluust naaskel ja sarvest teravik, vasaku käe sõrmeluude ja puusaluu vastas õhuke, valgest tulekivist ja retušitud äärtega laast ning reieluude vahel luupöör (vt Indreko 1938: 197 j). Patoloogiatena on II matuse juures märgitud väga tugevasti kulunud hambaid ning parema käsivarre purunenud luid, mille põhjuseks peeti enda kaitsmist vastase löögi eest (Indreko 1936).

Richard Indreko on Ardu I matuse dateerinud hauapanusena leitud kivikirve ja samalt saarelt mõned aastad varem leitud kirve järgi 1800 eKr või hilisemaks (Indreko 1931c: 9). Kuna Ardu II matus on luust võetud proovi alusel dateeritud 2880–2500 eKr (Kriiska *et al.* 2007), võib suure tõenäosusega ka I matuse dateerida märksa varasemaks.

Summeerides meie kohati eklektilisena mõjuvaid teadmisi hilisneoliitilisest matmispraktikast, tuleb rõhutada mõnda seika. On võimalik eristada kolme surnukeha sängitamiseviisi, kus levinuimaks on surnukeha asetamine hauda vabalt kas selili-siruli asendis (Karlova, Käo) või küljeli kägarasendis (nn magavas asendis) (Ardu I–II, Sope II, Sope pärimuslik I), harvem kokkuseotud asendis, kus tegemist võib olla hoopis pampu köidetud inimluude matusega (Sope I, Kunila I). Kindlasti ei tohiks ühise nimetaja alla panna nn magavas asendis ja kokkuköidetud luudena maetud surnuid, kuna ilmselgelt on nende hauda sängitamise puhul eelnev olnud erinev. Esimesel juhul on ilmselt hauda pandud vaba surnukeha külili asendisse, millega tõenäoliselt on matkitud magamisasendit, teisel juhul on surnukeha lagunenuks kusagil mujal, seejärel on seotud tema luud kokku ning maetud tiheda pambuna. Varem on selliste kinniseotud matuste ideoloogiliseks taustaks peetud elava laiba uskumust ning võimalust, et kinnisidumise tagakistati surnul elavate juurde naasmine (vt Kulmar 1994). Praeguste antropoloogiliste analüüside põhjal ei ole aga maetud mitte inimest, vaid tema luid, seega ei saa surnukartust ja sellest tulenevat laiba kinnisidumist pidada enam selliste matuste tõlgenduseks. Mis võis aga olla luude matmise põhjuseks, jääb vaid oletuseks. Vähemalt Kunila näitena on kindlasti tegemist neoliitilise, mitte hilisema ümbermatmisega. Sellele viitab nii kõrvaloleva matuse dateering

kui ka I matuse luudega koos maetud hauapanused, mida vastasel juhul vaevalt oleks ümbermatusega sel moel kokku pandud. Üheks tõenäoliseks seletuseks võib pidada ka aastaegadest tingitud vahet, kus talvel surnud inimese luud maeti maha alles kevadel, kui maa sulas.

Matmisasendi puhul torkab silma ka selili-siruli ning külili asendis maetute erinevus. Külili asendis maetud surnute puhul ei mainita leiukontekstis kusagil kive, küll aga on selili-siruli maetud surnud leitud kas kivilaotise alt (Käo, Kisuvere) või on surnu peal leidmise ajal täheldatud suurem kivi (Karlova). Selili on surnud maetud kivilaotise alla ka neoliitilises Lõuna-Skandinaavias (Jensen 2006a: 398 jj), kuid märksa sobivama paralleeli leiame Rootsist, kus nööri- raamikakultuuris esineb samuti üksikuid kivilaotisega kaetud matuseid (Malmer 2002: 138). Charlotte Damm on kivilaotise all olevate üksikute matuste ilmumist megaliitkalmete lähedusse tõlgendanud kui uue sotsiaalse kihi praktikat, kes väljendab sellise matmisviisiga oma erilisust ning kelle ideoloogia on seotud põlluharimisega (Damm 1991).

Kesk-Euroopalikust nöörikeramikakultuurist (vt Turek 2000) on ka Eesti arheoloogiasse jõudnud küllaltki doktriinne käsitlus matmisviisist, kus naised ja mehed maetakse vastassuunalise orientatsiooniga naised paremale ja mehed vasakule küljele (Kriiska & Tvauri 2002: 81).³² Eesti hilisneoliitilised matused aga tunduvad esindavat pigem sellise matmistraditsiooni Põhja-Euroopa või Skandinaavia joont, kus on küll jälgitavad mõned ühised tunnused, kuid mida ei ole järgitud kindlalt (Loze 1995b: 37; Malmer 2002). Nii varieerub matuste orientatsioon, ehkki jälgitav on pigem põhja- ja lõunakaare eelistused (vt ka Malmer 1962: 205). Vastassuunalist orientatsiooni esineb paljudes piirkondades, kusjuures orientatsioon võib muutuda ka väga lühikeste vahemaade taga (vt näiteks Thomas 1991: 37 ja seal viidatud kirjandus). Ka Eesti esiajaloo hilisemas materjalis esineb vähesel määral soolist vastassuunalist orientatsiooni (näiteks Poanse I) ning üksiknäidetega ka keskajal (vt Laul & Valk 2007: 124). Eesti hiliskiviaja vähese materjali põhjal ei ole aga võimalik välja tuua sooga eelistatud orientatsiooni, kuna nii mehi kui naisi on maetud orienteerituna põhja- või lõunakaarde. Märkimisväärne on vaid see, et puuduvad matused, mis oleksid orienteeritud itta või läände. Seega on matuste orientatsioon võrreldes vara- ja keskneoliitikumiga muutunud kindlamaks. Sellele, et põlluharimiseelsed ühiskonnad ei kasuta selget ja kindlat matuste orientatsiooni, on tähelepanu juhtinud mitmed uurijad (vt näiteks Lindström 1997: 122). Küll aga on Eesti matuste puhul jälgitav trend, mida on rõhutatud ka Rootsi puhul (Malmer 2002: 139) – ehkki matmisel ei ole tehtud orientatsioonis ranget vahet meeste ja naiste vahel ning mõlemaid on maetud orienteerituna nii põhja- kui lõunakaarde, on külili matuse puhul nägu suunatud itta. Sarnane praktika on jälgitav ka kõikide Eesti matuste puhul, kui surnu asend on olnud fikseeritud ja teada.

³² Sellise doktriinse käsitluse kujunemisel ja selle kasutamisel tuleb arvestada paljusid erinevaid aspekte, muu hulgas ka seda, et suur osa Kesk-Euroopa matuste antropoloogilisi määranguid on tehtud lähtuvalt hauapanustest, mitte luude analüüsist (vt ka Johanson 2006a: 14 ja seal viidatud kirjandus).

Lisaks orientatsioonile iseloomustab Põhja-Euroopat, eriti Läänemere idaranniku ala, hauapanuste vähesus, kus puudub näiteks Kesk-Euroopas kohustuslik kivikirves ning selle asemel on enamasti vaid mõned isiklikud esemed (nt teravikud). Kui lõuna ja lääne pool mainitakse hilisneoliitiliste matuste puhul tihti hammasripatseid (Loze 1995b: 37; Turek 2000; Malmer 2002: 140), siis Eesti matustest puuduvad isegi need ning üksikud panustena leitud hambaid võib seostada hoopis tööriistadega (näiteks metssea hambad Kunila I matuses). Siiski leidub panuste hulgas ka kivikirveid, millest kõik on, sarnaselt muu Põhja-Euroopaga, asunud pea kõrval ning ilmselt vars paralleelselt kehaga (jättes kõrvale Kunila I). Sarnaselt Põhja-Euroopaga on ka Eestis pandud panuseid hauda nii peatsisse kui jalutsisse (vrld Malmer 2002: 140).

Vanema pronksiaja kalmed

Eestist ei ole seni teada kindlalt vanemasse pronksiaega dateeritud kalmeid. Vaid vanema ja noorema pronksiaja vahetusse (1100 eKr) on dateeritud mõned põletusmatused, mis on avastatud kivikalmete alt. Näiteks Kanepi khk Põlgaste tarandkalme alt leitud põletusmatuse luud kuuluvad vahemikku 1260–920 eKr (Laul 2001: 27). Samasse perioodi, 1190–840 eKr on dateeritud ka Ilmandu III kalme alused põletusmatused (Lang 1995). On ka võimalik, et vanema pronksiaja II poolde kuuluvad mõned varaseimad, ilma panusteta kivikirstkalmed (vt Lang 2007a: 162). Siiski on vanem pronksiaeg Eesti esiajaloo seni kõige leiutühjem periood, millest käesoleva teema seisukohast kõige problemaatilisem on matuste mittetundmine.

Ehkki nn “kadunud surnute” probleem on Eestis oluline peaaegu kogu mui-nasaja jooksul, on see vanemal pronksiajal esindatud kõige markantsemalt. Enamasti on uurijad pelgalt nõustunud, et on kasutatud matmisviisi, millest ei ole säilinud jälgi (Moor 1956: 71; Lang & Ligi 1991; vt ka Jonuks & Konsa 2007). Kuna selline probleem kerkib üles erinevate perioodide puhul, siis on “kadunud surnute” seletuseks pakutud erinevaid matmisviise alates matusest puu otsa (Loorits 1957: 398), surnukehade jätmisest maa peale (Jaaniits 1961: 69) või panusteta matustest väga maapinna lähedale (Moor 1956: 71) või ka põletamisjäänuste laialiloopimist nii maapinnale kui vette (Mägi 2002: 125).

Kadunud surnud on probleemiks ka teiste piirkondade arheoloogias, ehkki selle teemaga on vähe tegeletud ning tihti on leitud oletusega, et surnukehad jäeti “*to the good mercy of Mother Nature*” (Bailey 2005: 116). Alternatiivsete matustena on toodud ka põletusmatuseid, mis on pandud madalatesse haudadesse ilma panusteta, mis muudavad aga sellise kalmistu leidmise ning uurimise väga raskeks. Nii on Taani vanema pronksiaja suurte kääbaste kõrval kasutatud just madalasse maahauda asetatud põletusmatuseid, mille näitena võib vaadata I–IV perioodi dateeritud Lustrupholmi kalmistut 23 matusega (Feveile & Bennike 2002). Eripärane selle kalmistu puhul oli ka, et lisaks täiskasvanutele oli osteoloogilises materjalis esindatud palju laste luid, mis kõik kokku viitas ühiskonna nn tavaliikmete matusekohale vastandina suurtesse kääbastesse maetutele. Sarnaseid tähistamata ning peaaegu olematute panustega kalmistuid on Skandinaavias leitud enamgi (vt Feveile & Bennike 2002 ja seal viidatud kirjandus).

Madalasse maahauda asetatud põletusmatuste kõrval tuleb kindlasti kaaluda ka Lembit Jaanitsa osutatud maapealse matuse võimalikust, kus surnukeha on jäetud maa peale lagunema. Analoogiaid sellistele matustele leiab ka kaasaegsetest antropoloogilistest kirjeldustest, ennekõike Aasia rahvaste hulgast. Maapealse matuse puhul on surnukeha lõplik kõdunemine või hävimine kõige selgem, mis aitakski seletada tervete perioodide puuduvaid matuseid. Siiski jääb selline matmisviis käesolevas vaid spekulatsiooniks, kuna uurimise praeguses seisus ei ole meil kasutada mingit kontrollivõimalust. Sama kontrollimatu on ka Harri Moora pakutud võimalus, mille järgi on surnuid maetud madalatesse maahaudadesse, jätkates nõrkeramika traditsioone, kuid sellised kalmistud on hävinud kas hilisema põlluharimise või looduslike protsesside käigus. Kindlasti ei saa ka eirata selliste kalmistute leidmisprobleemistikku (vt Malmer 2002: 137). Nii jääbki vanema pronksiaja matmisviiside mitmepalgelisus endiselt lahtiseks ja ehkki võib välja pakkuda mitmeid erinevaid hüpoteetilisi matmisviise, ei ole me praegu suutelised neid kontrollima.

3.3.1.2. Esemeleid

Erinevalt vara- ja keskneoliitikumist algab hilisneoliitikumiga Eestis kuni viikingiajani kestev periood, mille ühiseks tunnuseks on otseselt usundiga seostatavate esemeleidude vähesus või täielik puudumine. Hilisneoliitikum ning eriti pronksiaeg, mis on täis ennekõike religiooni võtmes tõlgendatavaid leide kõikjal Läänemere läänepoolsele Põhja-Euroopale, on täiesti tühi ida pool. Ilmselt markeerib selline pilt väga tugevaid erinevusi usundites, mille tõenäoline murdepunkt on toimunud millalgi hilisneoliitikumis. Sellest ajast peale kaovad eelmisel perioodil tooni andnud figuraalsed ripatsid, samuti ei ole nüüd enam teada loomakujuksid. Ka hammasripatsite arv väheneb oluliselt ning kui hilisneoliitikumis esineb veel panustena (mets)looma hambaid, siis vanemast pronksiajast kuni viikingiajani puuduvad needki. On selge, et erinevates kontekstides võivad mõju avaldada erinevad aspektid, näiteks põletusmatust kasutades on tõenäoline, et orgaanilisest materjalist ripatsid põlevad ära. Siiski ei hävi kõik esemed ka tuleriidal (vt Jonuks & Konsa 2007) ning tõenäolisemalt tuleb ripatsite täielikku puudumist pidada indikaatoriks pigem muutusest usundis, mitte vaid uutest matmistehnikatest.

3.3.1.2.1. Kivikirved

Hiliskiviaegsetest esemetest on usundilistes tõlgendustes traditsiooniliselt enim kasutatud varreauguga kivikirveid (Eestis Lõugas 1980, 1996; Kulmar 1994; Lang 2007a; lähimaades vt nt Salo 1990; Carelli 1997; Vask 2003). Kuna esemed on Eestis viimastel aastatel leidnud uurimises palju tähelepanu (Johanson 2006a – b, ilmutisel), siis summeerin siin vaid mõningaid teema seisukohalt olulisemaid momente.

Eestist on hilisneoliitikumi ja vanemasse pronksiaega dateeritud ühtekokku ligi tuhat kivikirvest, millest valdav enamik on juhuleiud ilma igasuguse arheoloogiliselt jälgitava kontekstita. Siiski on väheste olemasolevate andmete põhjal võimalik välja joonistada teatud levikumustreid.

Kindlatest matusekontekstidest on seni teada 14 kirvest, mis on leitud kas arheoloogiliste uuringute käigus või on teada pärimuslikest allikatest (Johanson 2006a: tab 1). Neile lisaks on kalmega seostatud pärimuslike teadete, kirveste pikkuse või üldise leiukonteksti põhjal veel 23 kirvest. Viimaste puhul on kriteeriumiks võetud hilisneoliitilised kirvetüübid (Külasema ja Karlova), kirveste pikkus ehk nn pikad kirved, kalmeks sobiv looduslik kontekst (soosaared, kruusakünkad või mõni looduslik tähis, nt suur kivi) ja matuseks sobiv leiusügavus (0,5–1 m sügavuselt) (Johanson 2006a: 129–133). Ehkki seniteadaolevalt ei seondu matustega pronksiaegsed hilised või lihtsad kirved (vt Lang 2007a: 20), oletab Kristiina Johanson nende puhul ka võimalikku matmisviisi muutust, kus maapealse matuse või põletuskalme luud ei ole säilinud (Johanson 2006a: 132 j).

Tervete kirveleidude kõrval on välja toodud purunenud kirved, mis võiksid viidata asulaleidudele, kus asula kultuurkiht on kas hävinud või niivõrd väheintensiivne, et seda on raske märgata (Johanson 2006a: 133 j ja seal viidatud kirjandus). Üheks põhiliseks argumendiks on enamasti kasutatud väidet, et terveid ja kasutusväärtusega esemeid ei jäeta tavaliselt asulatesse maha ei kohal elades ega sealt lahkudes. Samas on ka näiteid, kus purunenud kirves on leitud matusekontekstist (nt Kisuvere).

Kivikirveste kolmanda oletatava leiukontekstina on välja toodud ohvrileidu. Ka Eestis on kasutatud traditsioonilist seisukohta eraldamaks ohvri- ja utilitaarset leidu lähtuvalt sellest, et ohvrileiud seonduvad veekogudega, utilitaarsetel eesmärkidel peidetud/jäetud esemed aga kuiva maaga (Levy 1982: 24). Sellise lihtsustatud käsitluse kohta tehtud arvukalt kriitikat, osutades, et religioosse eesmärgiga peitleide võib olla deponeeritud kuivale maale, samamoodi nagu märgaladelt võib leida profaanseid aardeid (Karsten 1994; Randsborg 2002). Kuivale maale, eriti asulatesse maetud deposiitide puhul on viimastel aastatel järjest enam rõhutatud ka nende religioosset väärtust erinevate perioodide kontekstis (Hansen 2006). Samuti on traditsioonilise märja-kuiva eristamise kõrval, küll märksa vähem, rõhutatud oletatavaid ohvrileide teisteski silmatorkavates kontekstides, nagu suure kivi lähedal/all, kalmes vmt (Levy 1982: 24).

Ohvrileidude ühe kriteeriumina on arvestatud pikki ja terveid kivikirveid, mõnevõrra sarnaselt matusekontekstidega, ning kirveste toorikuid (Lekberg 2002). Siinkohal tuleb tähele panna mõningaid väheseid kirvetoorikuid, mis on leitud ebaharilikust kontekstist, näiteks Lülle noorema pronksiaja laevkalmest Saaremaal, mida on traditsiooniliselt tõlgendatud lihtsalt täite kivina (Lõugas 1970a). On aga võimalik, et selle kirve toorik pandi kalme täite kivide vahele mingitel teistel eesmärkidel kui pelgalt täidisenäite (Johanson 2006b: 115).

Samuti tuleb siinses kontekstis arvestada erilisi kivikirveid, mille utilitaarne väärtus on väike, kuid vorm ja materjal erakordne. Efektse näite pakub Elva lähedusest leitud venekirves (AI 4000), mille materjaliks on ilmselt valitud juba looduslike soontega rabakivi, mille sümmeetrilised sooned ainult rõhutavad

eseme erilisust. Olematu teraosa ei luba kirvel näha raieriista funktsiooni, küll aga võib kõne alla tulla relva või rituaaleseme tähendus. Näiteid mittefunktsionaalsetest esemetest leiab arvukalt nii kivikirveste kui ka mõningate “erilise” väljanägemisega talbade hulgast. Seega võib näha, et kivist raieriistade puhul võivad ühe ja sama esemetüübi taustaks olla erinevad ideed, miks mingi ese on valmistatud ja miks see on jõudnud sellesse konteksti, kust ta arheoloogiliselt leiti.

3.3.1.2.2. Pronkskirved

Kuna Eesti vanem pronksiaeg on üsnagi leitudühi ning otseselt usundiga seostatavaid esemeid peaaegu polegi, siis pakuvad lisaks kivikirvestele käesolevas kontekstis huvi ka vanemasse pronksiaega dateeritud kaks pronksist õõskirvest ja rantkirves. Tõsi, sarnaselt kivikirvestega võib oletatavat prestiizeseme väärtust omistada ka vanema pronksiaja rant- ja õlgkirvestele (vt Lang 2007a: 41). Küll aga on kolme väljavalitu puhul nende sümboolne väärtus ilmsem, mistõttu näidetena käsitlet lähemalt vaid neid. Järveküla pronksiaja II perioodi dateeritud kirves, mida on peetud Eesti ilusaimaks pronksesemeks, on leitud tõenäoliselt omaaegselt asulalt, ehkki leitud asula kultuurkiht oli nõrk ja ilmetu (vt Lang 2007a: 29). Kirves on pikk, sihvakas ning kaunistatud rikkalikult. Ka teine pronkskirves, vanema pronksiaja lõppu dateeritud eksemplar Kolga-Jaanist Eesnurga oosilt, on pikk ja sihvakas, ehkki ornament sellel on oluliselt tagasihoidlikum. Ka see ese on pärit tõenäoliselt omaaegselt asulalt, ehkki kultuurkihile viitavaid leide saadi vähe (Lang *et al.* 2006). Eelnevatest erinevam on Saaremaalt Tahulast pärit laia hellebarditaolise tera ja madalate rantidega kirves, mida on seostatud nii Ida-Preisi aladega (Jaanits *et al.* 1982: 132) kui Lõuna-Skandinaaviaga ning dateeritud pronksiaja I perioodi (Lang 2007a).

Samas kontekstis võib ilmselt vaadata ka Sauga jõest juhuleiuna pärit ringornamendiga kaunistatud sarvkirvest. Tegemist on 9 cm pikkuse ning teraosas 5 cm laiuse sarvest valmistatud varreauguga kirvega. Kirvele tera ei ole tehtud ning ilmselt ei ole raiumine olnud eseme puhul ka eesmärk. Erinevalt kivikirvestest ei tule selle näite puhul ka esemes relvana kasutamine ilmselt kõne alla. Kirves on pikuti lõhenenud ning selle säilinud poolt katab punktist ja ühest või kolmest kontsentrisest ringist korrapärane ornament. Ainsas kirvest käsitlevas publikatsioonis on Richard Indreko dateerinud eseme punkt-ring ornamendi järgi Hallstati perioodi, kuid jätab lõpliku dateeringu lahtiseks (Indreko 1931a: 66). Siiski on kontsentristest ringidest koosnev ornemant levinud juba vanemal pronksiajal ning üsna hea analoogi Sauga jõe sarvkirvele pakub Oldenburgist pärit pronkskirves, mis on üle pinna kaetud punktist ja kahekordsetest kontsentristest ringidest koosneva ornamendiga ning mida on peetud rituaalseks kirveks (Probst 1999: 341). Sauga jõest leitud näite puhul on tegemist ilmselgelt sümboolse kirvega, mille puhul rõhutatakse eseme sümboolset rolli, mitte praktilist tähendust. Richard Indreko on jõest leitud eset pidanudki ohvriks, viidates mitmetele sarnastele veesidusatele leiukontekstidele Euroopas (Indreko 1931a: 63).

Arvestades, et varasel rauaajal kirve kui sümboleseme roll väheneb, võib seda kirvest seostada pigem pronksiaja geomeetrilise ornamendistiiliga ning pidada Lõuna-Skandinaavia ja Euroopa analoogide kohalikuks interpretatsiooniks.

Ilmselt ei ole ükski eelkäsitletud esemetest tööriist, selle sõna utilitaarses tähenduses. Valter Lang (2007a: 41) käsitleb pronkskirveste Eestisse jõudmist lähtuvalt vastastikkuse printsiibil toimunud kingipartnerlusest ning ei pea tõenäoliseks, et selliseid pronkskirveid oleks Eestisse imporditud argiste tööriistadena. Ilmselt on nii Järveküla kui Eesnurga kirve puhul oluline nende leiukontekst, mille järgi on mõlema puhul tegemist asulaleidudega. Tahula kirve leiukohas ei ole teadaolevalt arheoloogilist luuret läbi viidud, kuid Artur Vassar (1943: 236) mainib, et "*koos Mont. II perioodi kuuluva pronksikirvega on Saaremaalt, Kaarma khk. Pähkla as. leitud ilus vaadi resp. kerakujuline kivimuna-kas*". Kuna Pähkla ja Tahula küla on kõrvuti, siis võib arvata, et siinkohal on mõeldud Tahula kirvest ning leitud jahvekivi võib viidata asulakohale. Nii näibki, et tõenäolise rituaalse-sümboolse esemena, seonduvad pikad ja efektsed pronkskirved Eestis ennekõike asulatega. Väliselt tagasihoidlikumad pronksist rant- ja õlgkirved on enamasti teada juhuleidudena ning arheoloogilist konteksti nende leiukohast teada ei ole. Erinevalt Skandinaaviast ning Läänemere lõunakaldast ei ole Eestis teada ühtegi juhtu, kus pronksist raieriistad oleksid leitud matusekontekstist. Vähemalt ei ole nende, enamasti juhuleidudena saadud esemete juures osatud tähele panna inimluid.

Traditsioonilise ohvrileiu tõlgendusvõimaluse kõrval tuleb kivi- ja pronkskirveste puhul kaaluda nende rituaalset kasutusvälja, st vaadata kirvest kui rituaali läbiviimise võimalikku vahendit. Kirves, millega viiakse läbi rituaale, on laialt uuritud teema nii neoliitiliste ja pronksiaegsete kaljujooniste kui ka esemeleidude puhul (vt Kristiansen & Larsson 2005 ja seal viidatud kirjandus). Oluline käesoleva analüüsi seisukohalt on sellise kaljukunsti levik, sest kirves esineb rituaalse esemena vaid Lõuna-Skandinaavia kaljukunstis, kuid mitte põhja ja ida pool, Soomes ja Loode-Venemaal. Lisaks sellele viitavad kirve mõnevõrra teistsugusele tähendusele ka teised leiud. Nii puuduvad Läänemere idakaldalt Lõuna-Skandinaaviale omased merevaigust miniatuursed kirvekujulised ripatsid (vt nt Larsson 2001: 71 j) ning selgelt rituaalseteks peetavad kaksikirved (Malmer 2002: 64). Samuti on ohvritena tõlgendatavaid kirveleide Ida-Baltikumis ning Soomes Skandinaaviaga võrreldes marginaalselt (vt Karsten 1994; Lekberg 2002; vrdl Johanson 2006a: 136 j). See kõik viitab käesoleva töö autori arvates asjaolule, et kirvel on olnud Lõuna-Skandinaavias, kust on pärit suur osa kirve rituaalsusele ja sümboolsusele viitavaid uurimusi, eriline roll, mis aga teisel pool Läänemerd on levinud oluliselt teistsugusena. Hüpoteesina võib oletada, et kirve rituaalne roll on olnud oluliselt väiksem, kirves on olnud ennekõike individuaalne ese, mida kasutati peamiselt utilitaarsetel eesmärkidel (maa harimine, sõjariist jne) (vt Johanson 2006a). Siiski on rida kirveid, mis töötegemiseks ei kõlba või mille viimistlusaste on nii kõrge ning kirves ise nii hästi säilinud, et seda ei ole kunagi ilmselt tööriistana kasutatud. Selliste esemete puhul võibki kasutada sümboolset või rituaalset tõlgenduskategoriat. Rituaalse kasutusega kirvestele on peetud iseloomulikuks mitmeid tun-

nuseid. Sellisteks on peetud näiteks kirveid, mille lõiketera ei ole välja töödeldud (Salo 1990: 163; Eestis näiteks PāMu 3/A706), samuti kirveid, millel on liiga väike varreauk või kirves ise ebaproportsionaalselt pikk, ja neid, mis on liiga rikkalikke kaunistusega (nt kaarduvad terad jmt, mis muudaks kirve töö tegemisel või ka lahingus kergesti purunevaks). Samuti tuleb siinkohal arvestada suuremat viimistlusastete või erilist materjalivalikut, mis kõik osutavad konkreetse kirve teistsugusele funktsioonile (Salo 1990: 149; Johanson 2006a). Siiski jätan täpse kriteeriumite nimekirja esitamata. Usun, et paljuski sõltus kirve rituaalne kasutamine konkreetsetest asjaoludest ning ei olnud olemas kindlaks määratud jooni, milline peab olema “rituaalne” kirves. Samuti ei pruuginud rituaalsusele viidata mõni üksik tunnusjoon, vaid kirve üldine iseloom, mis tähendab, et võime “rituaalsena” näha vägagi erineva vormiga esemeid.

Vaevalt, et sellised tunnused osutavad pelgalt rituaalsele vms kasutusele. Selliste kirveste tähendusväli võib olla lai ning sõltuvalt konkreetsest (hetke)-kontekstist olla seotud nii prestiižesemete, rituaali atribuutide kui ka lihtsalt “ilusate asjadega”. Kuid nii nagu on täielikult võimatu eristada sakraalseid – profaanseid esemeid, on ilmselt veel keerukam eristada rituaalset – prestiizset – sümboolset eset. Hoolimata arvukatest vastupidistest etnoloogilistest näidetest, võib oletada, et ülejäänud massmaterjalist esilekerkivamatel esemetel (kirvestel) on suurem tõenäosus (või ka valmistamispõhjus) nende rituaalseks kasutuseks kui samaväärsel massmaterjalil. Kuid kindlasti ei saa iga erilist või eriliselt viimistletud kirvest pidada rituaalseks. Nii on näiteks paljudes maoori matustes surnud pealikuga kaasa maetud tema (sõja)kirves, millel oligi vaid staatust näitav funktsioon ja millega ei kaasnenud mingeid rituaalseid külgi (Kathryn Rountree, suuliselt autorile, vrld ka Insoll 2008). Võimalik, et kirve sõjanduslikust kasutamisest on alanud ka kirve sümboolne ja sealtkaudu ka rituaalne kasutusväli, mis on taandatav universaalsele arhetüübile end rituaalselt kehtestavast pealikust. Kirveid on üsna üldiselt mõistetud kui sotsiaalset sümbolit, mis omakorda on seotud rituaalsusega ja sealtkaudu esivanematega, maa kontrolliga jne. Peaaegu kõigis kultuurides, kus kirves on rituaalse ja/või sümboolse tähendusega, on jälgitav ka kirve sõjaline kasutamine. Siiski, ehkki ühelaadseid rituaale võidi läbi viia kõikide kirvestega, on “erilisemate” kirveste puhul suurem tõenäosus, et need just sel eesmärgil on valmistatud, hangitud ja kasutatud.

Kas selline tähendus võis olla algselt pärit kirve kui sõjariista kasutusest, millest see on arenenud rituaalse või sümboolse kasutuse poole (mis relvadele on üldomane) või on kirve rituaalsus ja sümboolsus tulenev muudest asjaoludest, näiteks seosest piksejumalaga (vt Salo 1990; Kulmar 1994), on teine küsimus, mille juurde pöördun tagasi allpool. Esimese variandi võimalikusele viitavad kirveste leiandmed, kus hilisneoliitilised kirveid, eelkõige Külase ja Karlova tüüpi leidub tihti hauapanusena, üleminekul pronksiajale III–II aastatuhande vahetusel eKr kirved hauapanustest aga kaovad (vt Johanson 2006a: 73; Lang 2007a). Küll aga on just pronksiaega dateeritud enamik pikkadest ja ebatüüpilistest, kuid suurepäraselt viimistletud kirvestest, mille puhul enim esineb nn rituaalse kirve tunnuseid. Nii võibki oletada, et kivi- ja pronkskirved saavutavad oma rituaalse rolli Eestis neoliitikumi lõpul ning vanemal pronksiajal.

Hilisneoliitilisi kivist kirveid võib aga käsitleda peamiselt isiklike esemetena, millel kindlasti oli prestiižeseme väärtus ning multifunktsionaalne tähendus, sobides nii relvaks kui tööriistaks (Fontijn 2002: 251; Johanson 2006a). Isikliku eseme funktsioon kandus põhiosa kirveste puhul edasi ka pronksiaega, kuid seniste multifunktsionaalsete esemete kõrval hakati siis ilmselt valmistama spetsiaalseid rituaalse tähendusega esemeid, mida võidi ka ohverdada, kuid mille valmistamise eesmärgiks ohverdamine ei olnud.

3.3.2. Mõisteid

Tulenevalt hilisneoliitilise ja varapronksiaegse usundiliselt tõlgendatava materjali vähesusest, on selle perioodi usundiga seni kõige vähem tegeletud. Hilisneoliitiliste usundiga seostatavate esemete vähesus on isegi nii silmatorkav, et usundilise pildi loomiseks on kasutatud eelmise perioodi esemeid (vt nt Loze 1995b). Igal juhul osundab oma põhiolemuses muutunud allikmaterjal olulistele muutustele usundis.

Senises uurimisloos on hilisneoliitikumi ja vanema pronksiaja osas enim tähelepanu leidnud kolm fenomeni – päikese ja äikese kultus, mis mõlemad on otseselt seoses viljelusmajandusega, ning kivist kirveste oletatav religioosne sümbolism. Järjest leviv üleminek viljelusmajandusele, st koduloomade kasvatamisele sel perioodil (vt Lang 2007a; Lõugas *et al.* 2007) on igal juhul oluline ning annab eelmise perioodi püügimajandusliku taustaga võrreldes hoopis uue raamistuse, mille sees usundit uurida.

Lähtuvalt matmistraditsioonidest, on uurijate poolt ka siinsetele aladele üle võetud päikesekultuse fenomen, ehkki päikesega on seostatud ka eelmisel perioodil levinud merevaikesemeid (Jaanits 1961: 38; Zagorska 2001; Ots 2006: 127 ja seal viidatud kirjandus). Üsna traditsiooniliselt tõlgendatakse surnu silmadele asetatud merevaik-kettaid päikesesümbolika abil, seda nii meso- ja varaneoliitikumis (Zagorska 2001) kui ka hilisneoliitikumis (Larsson 2001: 73). Eestist on seni teada vaid üks viide sellisele võimalikule praktikale Sopest, kuid kuna merevaigust ese lagunes pärast väljakaevamist, siis ei ole isegi selge, kas tegemist oli merevaigu tüki või rõngaga, samuti ei ole selge merevaigutüki täpne asukoht matuses. Juhul kui merevaigust rõngaid, mida esineb nii neoliitikumi varasemal kui ka hilisemal poolel, seostada päikesesümbolika ning päikesekultusega, on see tõenäoliselt põhjendatud ka teiste rõngakujuliste ripatsite tõlgendusena. Nii võib vaadata ilmselt samas uskumussüsteemis ka Kõljala kiltkivist rõngakujulisi ripatseid (vt Jaanits *et al.* 1982: 100) ning mitmeid terveid või poolikuid rõngakujulisi ripatseid kammkeraamika asulatest (Lommi, Akali). Usun, et nii kivist kui merevaigust valmistatud ühesugused esemed kandsid sama tähendust ning erilisem materjalivalik võis küll rõhutada mõnda nüanssi, kuid mitte muuta eseme sümbolset päikesega seonduvat tähendust (vt samal teemal ka Carpelan 1977: 46).

Kui eeltoodud kammkeraamikaga seonduvad esemed tõesti olid seotud päikesesümbolikaga, siis on päikesekultuses toimunud hilisneoliitikumis oluline

muutus. Päike usundilise fenomenina ei ole midagi uut, mille teket saaks seostada üksnes koos maaviljelusühiskonnaga. Kui varem väljendati päikese olulisust ehetena kantavate rõngaste ja ripatsite näol, aga mitte matmisviisis, siis hilisneoliitikumi itta, tõusva päikese suunas vaatavad surnud väljendavad ilmselt mõnevõrra teistsugust suhtumist. Spekulatsioonina võib oletada, et surnu silmade keeramine tõusva päikese poole võib olla seotud surnu hinge lahkumisega kehast ning võimaliku ühinemisega päikesega.

Teine oluline ning paljudiskuteeritud hilisneoliitiline usundifenomen on äike ning äikese religioosne roll (vt Loorits 1951: 7 jj; Kulmar 1994, 2005; Masing 1998). Enamik selleteemalisi Eesti uurimusi tugineb folkloorsetele ja lingvistilistele materjalidele, kirjeldades äikesejumalaid Kõud ja Pikset, mõnikord ka Taarat, ning kasutades lisaks varauusaegseid äikesejumalale ohvritoomise kirjeldusi. Oskar Loorits puudutab põgusalt ka äikesejumala marginaalsemat seost surnutega (1951: 13 jj). Neile lisaks on allikmaterjalina kasutatud hilisneoliitilisi ning pronksiaegseid kivist kirveid, ennekõike rõhutades nende rahvapärast tõlgendust kui piksenoollest (vt Salo 1990; Kulmar 1994; Johanson ilmunisel). Mainima peab siinjuures ka Flemming Kauli tõlgendust Taani pronksiaegsetest rituaalsetest kirvestest, mille tema seostab päikese, mitte piksega (Kaul 1998: 272).

Tarmo Kulmari järgi (2005: 28) on viljakus ja viljakuskultuslikud jooned äikesejumala üks põhilisi tunnuseid, mis annab ka hea põhjenduse otsida äikesejumalat ning tema rituaalset rolli just viljelusmajandusel baseeruva ühiskonna juurest (vt Salo 1990: 152). Ka Lauri Honko näeb loodusfenomene sümboliseerivate jumalate väljakujunemist põhjapõdrakasvatavate ja kombineeritud majanduse perioodil (Honko 1993: 68), mida ilmselt võib dateerida neoliitikumi või selle teise poole. Üldtunnustatult ongi hilisneoliitikumis – varapronksiajal muutunud majandusviisi rõhuasetus, mille järgi põhiosa toidusest (vähemalt osa inimrühmade puhul) saadi nüüd kodustatud maastikust. Kuid äike ei pea seostuma vaid maaharijatega ning piksejumal on olnud oluline ka mitmetes karjakasvatuskultuurides, nagu näiteks saamid (vt Rydving 1992). Kontseptsiooni äikesejumalast vaadeldaval perioodil toetavad ka äikesejumalana tõlgendatud figuurid Lõuna-Skandinaavia kaljujoonistel ja käsitlus kivist kirvestest kui piksenoollest (vt Salo 1990; Kulmar 1994 ja seal viidatud kirjandus). Nii on nähtud neoliitilistel ja pronksiaegsetel kaljujoonistel esitatud kirvega inimfiguuri tõlgendusena just piksejumalat, kelle relvaks on olnud haamer või sõjakirves, ja Unto Salo ongi äikesejumala kujunemise selgelt sidunud kivist kirveste kasutusperioodiga 3300/3000 – 500/400 eKr (Salo 1990: 181; vrdl ka Kulmar 2005). Samas on selliste käsitlusviiside puhul jäetud arvestamata teistsugune skeem, mille järgi on kivist kirved (ja ka teised kiviaegsed tööriistad, laiemalt ka fossiilid ning üldse erilisemad maast leitud kivid) saanud oma pärimusliku piksenoolle rolli hoopis hilisematel perioodidel, mitte ajal, mil kirveid valmistati ja kasutati. Nii on oletatud, et pikse sümbolika võis kiviaegsete esemetega liituda alles keskajal, mil neis ei pruugitud enam ära tunda inimese tehtut (Vask 2003; Johanson ilmunisel). Tõsi, ka Unto Salo on esitanud eelnevast tagasihoidlikuma seisukoha, mille järgi kujunes kirves piksejumala relvaks alles pronksiajal, mil

enamikku Soome kivikirvestest tuleks vaadata ennekõike nende rituaalsest funktsioonist lähtuvalt (vt Salo 1990: 149 j).

Hiliskiviaega või pronksiaega on äikesejumala väljakujunemine dateeritud ka teistel alustel. Nii on Oskar Loorits (1951: 15) pidanud äikesejumala kontseptsiooni tekke põhjuseks Eestis kohalike inimeste läbikäimist indo-euroopalastega, mille algust 20. sajandi keskel dateeriti seotuks just nõrkeraamika hõimude migratsiooniga hilisneoliitikumis. Ka Tarmo Kulmar (1994) seostab eraldunud äikesejumala hilisneoliitikumiga, tuginedes nii keeleliste allikatele äikesega seonduvate sõnade osas kui ka arheoloogilisele materjalile (kivikirved).

Nagu eelnevalt näidatud, olen skeptiline müütide liigpika stabiilsuse osas ja usun, et ka müüdid muutuvad ning arenevad ajas. Seega annab meie hilisneoliitilise või varapronksiaegsete kivikirveste analüüsile hilisema piksejumala mütoloogia (e folkloori) otsene külgepookimine vaid kahtlaseid tulemusi. Ehkki ma ei soovi välistada äikese olulist rolli viljakusrituaalides varastes maaviljeluskultuurides, ei ole siiski põhjendatud arvata, et mõni tuhat aastat hilisem müüt piksejumalast seda kinnitaks või et lähimineviku piksepärimus tõestaks tõlgendusi hilisneoliitilistest või varapronksiaegsetest kivikirvestest kui äikesejumala relvadest (vt nt Salo 1990: 149). Kuna löögi- või viskeriist on paljude, mitte ainult Euroopa mütoloogiate järgi äikesejumalate atribuudiks (Johanson ilmutamisel), tundub tegemist olevat hoopis millegi laiema ja üldinimlikumaga. Piksenoole kontseptsioon on tuntud peaaegu kogu maailmas, puududes vaid Austraalia ja Vaikse ookeani lõunaosa rahvastel. Nii laia leviku ja põhimõtteliselt sarnase süzeega müüdi tõlgendamiseks vaevalt on võimalik kasutada difusionistlikke või muid monogeenseid teooriaid. Küll aga näib olevat tõenäoline, et tegemist on millegi üldinimlikuga, mis on sobiv inimese kognitiivse tajuga. Harvey Whitehouse (2004a : 29) on sellist kontseptsiooni tähistanud kui "*cognitive optimum position*", mille klassikalisteks näideteks on inimkujujised jumalad või vaimolendid, kes on tuntud peaaegu kõikides religioonides. Nii võib ka arvata, et äikese ja pikselöögi seostamine sümboliseerib kirve, nuiat või muu viske- ja löögirelvaga kognitiivselt omane inimesele üldiselt. Seega võivad küll hilisneoliitilised kivikirved olla oletatavalt seotud piksega, samuti kui 19. ja 20. sajandi rahvausunditeated, kuid need kaks ei ole seotud omavahel. Eelnevatest lähtuvalt arvan, et lähtekoht, kust tuleks kirveste usundilise tähenduse uurimist alustada, on nende rituaalne, mitte mütoloogiline kasutus. Ja tõenäoliselt samasugust lähenemist, st rituaalset funktsiooni, võib kasutada ka osa pronkskirveste kohta. Nagu on näidatud, on paljude kivikirveste tüüpide täpne kronoloogia lahtine ning nii ei ole ka võimalik täpsemalt välja tuua ajalisi erinevusi kirveste valmistamisel ja kasutamisel. Küll aga näib, et vanemal pronksiajal, kuhu on dateeritud enamik oletatavalt sümboliseerivate rituaalsete väljundiga kirveid, ei ole need enam olulisel kohal hauapanustes. Millised võisid olla kivikui pronkskirvestega läbiviidavate rituaalide sisu, ei ole küll võimalik rekonstrueerida, kuid pigem tundub, et tegemist oli ühiskondlike rituaalidega, mis olid suunatud suuremale auditooriumile. Sellele viitavad ka Lõuna-Skandinaavia kaljujoonised, mida siinses kontekstis saab küll kasutada reservatsioonidega,

kuid kus samuti on kirveid nende oletatavas rituaalses kasutuses kujutatud ennekõike suurema osavõtjatega üritustel (Kristiansen & Larsson 2005). Kirveste seotusele ühiskondlike rituaalidega võivad viidata ka eelkäsitletud pronkskirveste leiukohad, mis on pärit tõenäoliselt omaaegsest asulakihist.

Eeltoodud oletusega ühiskondlikest rituaalidest on mõnevõrra vastuolus mitmete uurijate oletus nõorkeraamika kultuuri tugevast individuaalsusest, mille väljundina nähakse üksikute esemete kaupa toodud ohvreid (vt Karsten 1994: 189). Üksikuna leitud, *resp* ohverdatud kirved ei osuta aga nende eelnevale kasutusviisile või rituaalidele. On tõenäoline, et pikad, efektsed ja kõrge viimistlusastmega kirved valmistati ennekõike “eriliste” kirvestena, muu hulgas ka rituaali läbiviimise vahendina, misjärel võisid need kirved jõuda ka erilistesse kohtadesse deponeerituna ohvriks. Seega ei valmistatud kirveid mitte ohvriteks, vaid efektsed kirved sattusid ohvrikonteksti läbi oma eelneva rituaalse kasutuse.

Selliste ühiskondlike rituaalide sisuks võisid olla näiteks viljakusrituaalid, eriti kuna kirves on viljakuse ja eluandva sümbolina tuntud paljudes mütoloogiates ning näib olevat samavõrra kognitiivselt sobiv ja levinud kui kirve seostamine pikselöögiga. Kristiina Johanson on oletanud kivikirveste ühe võimaliku ohverdamiskonteksti viljakale põllule (2006 a: 138) ning nii võibki arvata, et tegemist ei olnud mitte pelgalt ohverdamiseks valmistatud kirve deponeerimisega, vaid põllu viljastamisrituaaliga, mille järel deponeeriti paigale ka rituaali atribuut. Võimalik, et kirvega seonduisid ka surmarituaalid, mis on lõppenud Sope-laadse kirveste eraldi deponeerimisega. Tõsi, sellisel puhul on pigem ootuspärane, et rituaal viiakse läbi ja deponeeritakse maetava isiklik kirves (vt ka Johanson 2006a: 82 j). Usutavasti on võimalik sellist eraldi kirveste kui rituaalsete hauapanuste ning inimeste kalmistu ideed kasutada mujalgi kui vaid Sopes. Mitmetelt soosaartelt Kesk-Eestis Kolga-Jaani voorestikus on leitud arvukalt kivikirveid. Selliste leiukomplekside puhul võib kõne alla tulla just eraldi hauapanuste deponeerimiskoht, kuhu ladestati ka kirves ning mille kõrval oli inimeste matuseala. See aitaks ka seletada, miks üldjuhul ei ole kirvestega koos leitud muid esemeid või luid. Samasugust tõlgendust, mille järgi savinõud ning kivikirved võisid olla matuserituaalis kui maetava metafoorid, on kasutanud näiteks Christopher Tilley oma Lõuna-Skandinaavia neoliitikumi-uurimuses (1996: 320 jj).

3.3.3. Perioodi võimalik usundipilt

Käesoleva perioodi kontekstis on kivikirveste ohverdamise teema pälvinud arheoloogilistes uurimustes enim huvi (vt Karsten 1994, Malmer 2002). Eestis on seni vaid väheseid kirveid tõlgendatud ohvrileidudena (vt Johanson 2006a) ning nende puhul on peetud kriteeriumiks nagu Skandinaaviaski muu hulgas veesidusaid leiukohti, leiukohti tähenduslike loodusobjektide (näiteks suure kivi) juurest, samuti kalmistute lähedust. Kuid samuti on peetud ohvrileidudele iseloomulikuks kirve morfoloogilisi tunnuseid, ennekõike nende suhtelist lühidust ning fragmentaarsust. Võimalike ohvri- ja pühade kohtade selline valik tundub

järgivat eelmise perioodi traditsioone, mil samuti olid usundilises mõttes olulised pigem jõed ja järved, mitte aga efektsed ja silmatorkavad künkad.³³ Viimasele viitab selgelt näiteks Sope kalmistu asukoht, mis on laugel maapinnal ja mille kõrval voolab madal ja kitsas Sope oja. Kalmistukohast umbes pooleteise kilomeetri kaugusel asub aga ümbruskonna efektseim loodusmälestis, Purtse hiiemägi, mis aga Sope kalmistut kasutanud inimeste jaoks ilmselt ei olnud oluline.

Ka enamik matusepaiku asuvad ojade kallastel või läheduses, mis jällegi osutab veekogude erilisele rollile. Ilmselt samas raamistuses võib vaadata ka soosaartel olevaid asulakohti ja matusepaiku. Huvipakkuv on aga see, et hiliskiviaja ja vanema pronksiaja jooksul toimub asustusnihe suurematest veekogudest eemale, mis Valter Langi järgi viitab püügimajandusliku kultuuri kadumisele (Lang 2007a: 23). Nii on hilisneoliitiline ideoloogia maastikul osaliselt endiselt tähtsustanud püügimajanduslikule mõtteviisile omaseid paiku – jõgesid, ojasid, kive jmt ning mitte efektseid ja imposantse vaatega kohti. Samas on aga maastikukasutuses toimunud muutus, mis ilmselt osutab uuele ideoloogiale.

Mis on aga hilisneoliitilisele-varapronksiaegsele usundile selgelt omane, ning mis juhatab sisse täiesti uue perioodi Eesti usundis, on figuuride ning ripatsite puudumine. Ühelt poolt tuleb kindlasti arvestada säilivusprobleeme ning seda, et hilisneoliitilised matused on leitud valdavalt kuivadelt aladelt, mistõttu orgaaniline materjal ei pruugi olla säilinud. Siiski on selle ja järgmiste perioodide ripatsite puudus niivõrd silmatorkav ja üldomane, et seda ei ole võimalik seletada vaid säilivusega. Lisaks on ka hilisneoliitiliste asulate leiumaterjalis piisavalt säilinud luust toormaterjali, mitte aga figuurikesi.

Usun, et suurt rolli on esemelise materjali muutumises mänginud üldine muutus majandusviisi rõhuasetustes. Ehkki viljelusmajanduse järgi on leitud juba keskneoliitikumist, u 4000 eKr (Kriiska & Tvauri 2002: 73), on just hilisneoliitikumis ja vanemal pronksiajal toimunud rõhuasetuse muutus, mil üha suurem osa toidusest on pärit kodustatud sfääridest ning noorema pronksiaja algul hääbub püügimajandusel põhinev asustus Eesti aladel, vähemalt Põhja- ja Lääne-Eestis (vt Zvelebil 1993; Lang 2007a: 145). Tõenäoliselt tõi majandusviisi muutus kaasa ka muutused religioonis ning ideoloogias. Nõustudes küll seisukohaga, et usundi või kunsti põhjal ei ole võimalik uurida ühiskonna majandusviisi (Zvelebil 2003; Malmer 2002: 87), on siiski ilmne, et karjakasvatuse levik 3. aastatuhandel eKr põhjustas olulisi muutusi usundis. Samas ei olnud selline muutus veel põhimõtteline, samuti säilitas püügimajandus oma olulise positsiooni ning Marek Zvelebil (1993: 159) ongi oletanud küttide ideoloogia kestmist muutumatuna vanema pronksiaja alguseni. Siiski tuleb arvestada, et arheoloogiline materjal on hiliskiviajal juba muutunud ning varasem usundipilt ei saanud jääda senisel kujul enam püsima.

³³ Küll aga on Valter Lang osutanud hilisneoliitilise ja vanema pronksiaja asustuse koondumisele klindi lähedale või maalilistele kohtadele Virumaal (Lang 1999a: 71, 2000a: 81).

Eelnevalt oletasin vara- ja keskneoliitikumi usundi üheks olulisimaks jooksuks šamanismi, mille sotsiaal-majanduslik taust tugines püügiühiskonnal. Sellise, põhielatist looduslikust keskkonnast hankiva ühiskonna jaoks oli suhtumine loodusesse ning eriti selle hingestatusesse ilmselt oluliselt isikustatum. Tõenäoliselt olid sellisest ideoloogiast pärit loomafiguurid, mida eelnevalt tõlgendasin metsa- ja veeisandadena, ning väikesed ripatsfiguurid, mida pidasin šamaani abivaimudeks. Üleminek kodustatud loomade pidamisele hilisneoliitikumis soodustas aga uue ideoloogia levikut, mille järgi küll tõenäoliselt jäi püsima hingestatud looduse kontseptsioon, kuid loodushinged kaotasid oma senise olulise rolli. Ehkki loodusobjektid ei muutunud “hingetuteks”, ei olnud neil enam määravat rolli loomade püüdmisel, samuti muutusid taimede kasvatamisega seoses oluliseks hoopis uued nähtused, mis küttide-kalurite ühiskonnas üldjuhul ei ole määravad – päike ja vihm kui taimedele elu andjad. Iseenesest ei ole tegemist uue mõttekäiguga ning üleminekut püügimajanduselt maaviljelusele on usundis oluliseks murrangupunktiks pidanud paljud uurijad. Käesolevas kontekstis on selle rõhutamine aga oluline, kuna aitab seletada ripatsite puudumist hauapanustena surnute riietuse küljes ning suuremate loomafiguuride puudumist nii kalmetes kui ka asulates, laiemalt kogu matmisviisi muutust. Usun, et üleminekul viljelusühiskonda kaotas šamanistlik praktika oma senise olulise rolli, samuti võib oletada metsa- ja veeisandate/ emandate kontseptsioonide osatähtsuse vähenemist. See ei tähenda, nagu poleks võinud šamanistlik tehnika või maailmapilt ja metsa/veeisandate kontseptsioon edasises usundi arengus rolli mängida. Usun, et šamaanile sarnanevaid praktikuid leidis ka edaspidi, meil vaid puuduvad allikad selle jälgimiseks, ning tõenäoliselt taandusid sellised tehnikad tagaplaanile ja esemeline materjal meile jälgimatuks seoses uute ja domineerivate rituaalidega. Põhimõtteliselt samasse perioodi, hilisneoliitikumi ja pronksiaega, küll aga teistel põhjustel, on šamanismi lõpu dateerinud Eestis ka Oskar Loorits. Tema jaoks oli majandusviisist ja sealt tulenevatest põhjustest olulisem aga siinsete soome-ugrilaste kokkupuude läänepoolsete kultuuridega (Looritsa järgi I aastatuhandel eKr) ning sealt ülevõetud oletatavad maagiavõtted, mis asendasid senise šamanismi (Loorits 1957: 415).

Šamanismi-rolli marginaliseerumisele maaviljelusühiskonnas on osutanud paljud uurijad (Hamayon 1996 ja seal viidatu), kuid siiski ei ole tegemist millegi absoluutsega. Åke Hulthkranz (2001: 7) väidab saami šamanismile viidates, et saamide üleminek nomaadlusel baseeruvale põhjapõdrakasvatusele ei ole muutnud põhiolemuselt saami usundit ning selle šamanistlikku osa. Näiteid, kus šamanism mängib olulist rolli mitte-püügimajanduslikus ühiskonnas, on teisigi (vrld näiteks mongoli šamanismi ja selle kohanemist tsentraliseeritud riigisüsteemis (Humphrey 1996: 194)).

Ka muutused matmisviisis osutavad sellele, et maetud ei ole enam religioos- seid spetsialiste selle sõna eelmise perioodi tähenduses. Ehkki rituaale võisid läbi viia nemadki, on matmisviis nüüd ühetaolisem, kus hilisneoliitikumi puhul on märkimisväärsim silmade itta suunamine, samuti vähesed ning pigem utilitaarsed isiklikud esemed. Samale arengule hilisneoliitikumis võrrelduna eelneva perioodi püügimajandusliku ühiskonnaga, on tähelepanu juhtinud teisedki uuri-

jad (vt nt Tilley 1996; Malmer 2002: 140; vrđl ka Thomas 1991). See kõik aga viitab uuele ja pigem sotsiaalselt eristatumale rühmale, kelle matuseid me nüüd-sest teame.

Eripärane ja paljudiskuteeritud teema on matuste puhul kindlasti kivikirve hauda panustamine. Teadaolevalt ei ole Eestis kunagi pronkskirveid hauda pandud, ka mitte nooremal pronksiajal. Ka kivikirved esinevad matusekontekstides vaid hilisneoliitikumis, mil hauda on pandud vaid Külasea või Karlova tüüpi kirveid (Johanson 2006a: tab 1) ning kirveste hauda panemine lõpeb neoliitikumi lõpul. Kristiina Johanson (2006a: 132) on oletanud hilisneoliitiliste hauda kaasa pandud kirveste puhul, et tegemist võib olla isiklike esemetega, mida on küll pikalt kaasas kantud, kuid suhteliselt vähe kasutatud praktilises töös. Nii sobiksid kivikirved ka selle perioodi ülejäänud hauapanustega, mis samuti esindavad ennekõike isiklike tööriistade funktsiooni – noad, lõikeriistad, naasklid jmt. Traditsiooniliselt pronksiaega (Jaaniš *et al.* 1982), viimaste uurimuste järgi aga pikka perioodi alates hiliskiviajast ja lõpetades noorema pronksiajaga, on dateeritud atüüpilised kivikirved (Johanson 2006a), mille hulgas leidub mitmeid oletatavaid rituaalseid kirveid, mis ei ole ilmselt kunagi hauapanusena kasutamist leidnud. Nii võibki oletada, et hiliskiviaegse nõorkeraamika kultuuriga levinud uue ideoloogia järgi oli kivikirves osaliselt (kõrgemasse klassi kuulunud? karjaomaniku? maaomaniku? sõjamehe?) isiklik tööriist ning millel võis olla oluline roll konkreetse maetu elus (vrđl Insoll 2008: 387). Kiviaja lõpul on aga kirveste roll muutunud ning hauda panustatud isiklike esemete asemel kujunevad välja ilmselt erilised rituaalikirved, millega võidi läbi viia kogukondlike rituaale. Rituaalne roll muutus kiviaja lõpul osade kirveste puhul domineerivaks ning ehkki kirves isikliku ja multifunktsionaalse tööriistana jäi kindlasti käibele, süvenes ilmselt lõhe rituaalsete ja argikirveste vahel, mistõttu argikirveid ei pandud enam hauda kaasa või kasutati nende jaoks erilisi hauapanuste deponeerimislasid päris matuste läheduses. Siinjuures sobib analoogiaks tuua Ghanas väikestesse, isiklikesse pühamutesse deponeeritud kirved, kõplad, nooled jmt, mis olid seotud surnud esivanematega (Insoll 2008, vrđl ka tõlgendusega kirvestest, mis on ohverdatud viljakale põllule Johanson 2006: 138). Argi- ja rituaalikirveste eristamisele lisab kindlust ka see, et nn hiliste kivikirveste hulgas kohtab enam “eriliselt ilusaid” (lihvitud, kirveste erakordsust rõhutavate nupukeste ja rantidega ning muude esiletõstvate detailidega) ja “eriliselt koledaid” (viimistlemata kirved, mille puhul on küll lõpetatud kirve kuju ja varre auk, kuid kirvest ei ole viimistletud, samuti ei ole kirvele lisatud mingeid kaunistavaid elemente) eksemplare. Rituaali läbiviimise kirveste hulka haarati ilmselt ka pronksiajal impordina siia jõudnud pronkskirved. Kindlasti on eeltoodu spekulatiivne, kuid leian, et püüd seletada kivikirveste ja pronkskirveste levikut nii ajas kui ruumis ja leiusuhteid lähtuvalt rituaalsest kasutamisest ja sellest tulenevast erinevatest deponeerimistest on allikmaterjalile lähedasem kui kirveste usundiliselt traditsiooniline sümboolne lähenemisviis.

Kokkuvõttes võib hilisneoliitikumi ja vanemat pronksiaega pidada Eesti usundiloos sissejuhatavaks perioodiks järgmisel paaril aastatuhandel tooniandvale fenomenile. Arheoloogilistest allikatest näivad kaduvat spetsiaalsed usun-

diga seonduvad isikud ning nende koha hõlvavad nüüdsest need, kel ühtlasi on ühiskonnas olnud ka juhtiv sotsiaalne positsioon. Viimasega seondub ilmselt ka otseselt religiooniga seonduva esemelise materjali vähesus. Nähtavasti olid sotsiaalselt esiletõusvamad isikud ka need, kes kontrollisid rituaalset praktikat, mille ühe tõenäolise atribuudina võib käsitleda kirvest. Siiski säilis sel perioodil veel mitmeid olulisi aspekte eelmisest perioodist ning ilmselt ei saa me veel rääkida “maaharija ideoloogiast”. Hoolimata usundiliste allikate vähesusest, võib aga siiski spekuleerida kontseptsiooniga päikesega seonduvatest teispoolsuskujutelmadest.

3.4. Noorem pronksiaeg (1100–500 eKr) ja eelrooma rauaaeg (500 eKr–50 pKr)

Käsitlen käesolevas peatükis koos kahte perioodi – nooremat pronksiaega ja eelrooma rauaaega – millel on hoolimata mõningatest erinevustest olulisi ühisjooni. Mõlema perioodi puhul on usundi põhiallikateks panustevaesed, kalmestruktuurilt üksikisikule suunatud ja domineerivalt laibamatusega maapealsed kivistkalmed. Viimaste vormis perioodi algul valitseb suurem ühtsus, perioodi lõpul aga suureneb variatsioonirohkus. Siiski näib, et mõlemad perioodid on seotud samalaadsete usundiliste kujutlustega. Kivikirstkalmete kasutuselevõtt umbes 1100 eKr juhatab sisse täiesti uue perioodi Eesti muinasusundis, kus ühelt poolt muutub oluliseks allikaliigiks kalmete kivikonstruktsioon, teiselt poolt on jälgitav varasemast hoopis teistsugune maastikukäsitlus. Samuti on nüüdsest jälgitavad mitmed muudki fenomenid, mis on iseloomulikud pikale perioodile kuni alles keskmisel rauaajal ilmuvate uute tugevate religioonimuu- tusteni.

3.4.1. Allikad

3.4.1.1. Kalmed

3.4.1.1.1. Kivikirstkalmed

Üleminekul nooremale pronksiajale 1100 paiku eKr hakatakse Põhja-Eestis rajama kivikirstkalmeid. Neid teatakse Eestis umbes 800, millest uuritud on 130 ja täielikult läbi kaevatud 80 kalmet (Lang 2007a: 148). Uurimistulemuste tõlgendamisel on oluline, et absoluutne enamus nii osaliselt kui täielikult uuritud kivikirstkalmetest on teada Harjumaalt. Valdavalt on kivikirstkalmeid teada Eesti põhja ja lääneosast, samuti ka saartelt, vähem sise-Eestist. Levinuim traditsiooniline seletus kivikirstkalmete sellisele levikumustrile on pikka aega olnud oletus, et kivikirstkalmete vorm on laenatud Skandinaaviast ja levis seetõttu asustusosal, mille elanikud suhtlesid tihedamalt Skandinaaviaga (Jaanits *et al.* 1982: 161). Kuid samalaadset monumentaalsete kalmete paigutust, mis on

koodnunud rannikuvöötmesse on võimalik jälgida mujalgi Põhja-Euroopas. Nii on Lõuna-Rootsi rannikuvöötmesse koondunud neoliitilised megaliitkalmed (Sjögren 2004: 166) ning kivi- ja pronksi- ja rauaajal (Bolin 1999a). Sama laadne paigutus on kivi- ja pronksikalmetel jälgitav ka Soomes (Huurre 1979). Seega ei saa kivi- ja pronksikalmete sellise leviku puhul seletuseks olla vaid laenu- ja võõra mõju, vaid tegemist on laiema probleemiga ranniku – sisemaa vastandusest. Ranniku ja sisemaa erinevused ei ole aga vaid ühe perioodi probleem, sest erinevus võib jälgida kuni kaasajani välja, mida on väljendatud ka näiteks folklooris (vt Remmel & Valk ilmunud).

Kivi- ja pronksikalmete konstruktsioon, kus kalme keskme moodustab üldjuhul täiskasvanud inimese suurune kirst, mida ümbritseb ringmüür ning kirstu ja ringmüüri vaheline ala on täidetud väiksemate kividega, on püsinud sisuliselt muutumatuna peaaegu tuhatkond aastat. Loomulikult esineb erinevates kalmetes variatsioone, mis jäävad aga kõik mõne detaili rohkemaks või vähemaks rõhutamiseks. Teist nii pikaajalist kanoonilise korra järgi rajatud kalmevormi Eesti materjal ei tunnegi. Sellist pikaajalist ja ühetaolist kalme ehitusstiili võib aga pidada märgiks religiooni doktriinsemast osast, mille õpetus/pärimus tagas kalmevormi niivõrd pika püsivuse. Kalme range ja ajas muutumatuna püsinud vormi tõttu võib neid käsitleda nüüd lähtuvalt nende ehitusdetailidest (vrld Jonuks 2003; Lang 2007a), mitte üksikkalmetest, mille kirjeldamine ei esitaks tervikpilti.

Kalme rajamine

Mitmeid kordi on rõhutatud Põhja-Eesti ja Saaremaa kivi- ja pronksikalmete puhul nende rajamist võimalike põllumaade alale või põllumaade vahetusse lähedusse (Jaanits *et al.* 1982: 197 jj). Sama on oletatud ka Lõuna-Skandinaavia megaliitkalmete puhul, rõhutades kalmete kuulumist põllumajandusega samasse kultuuripilti ning seega ka sarnasesse maastikukasutusse (Malmer 2002: 27). Erijoonena on aga Rootsi kalmete asukohavalikus mõnikord tähtsustatud ka häid püügimajanduslikke elemente, nagu näiteks kalapüügikohad (*ibid.*), mis Eesti kivi- ja pronksikalmete paiknemisloogika analüüsis ei ilmne kuidagi. Ka käesolev uurimus osutab selgelt teistsugusele maastikukäsitlusele ja -tunnetusele võrreldes püügimajandusliku ideoloogiaga.

Tõenäoliselt viidi kalme rajamise ajal läbi erinevaid rituaale, millest meieni on säilinud vaid üksikuid jälgi. Paljude kalmete alt on leitud söetükke sisaldavat pinnasekihti, mis on viinud arutlusele kalmealuse maa rituaalsest puhastamisest tulega enne kalmekivide paikaasetamist (Vassar 1943: 343; Lang 2000a: 210). Sellise tegevuse rituaalsusele Lõuna-Eesti tarandkalmete kontekstis on vaieldud ka vastu, tuues esile tegevuse pragmaatilise eesmärgi, et vabastada maa seal kasvavatest puudest ja põõsastest (Laul 2001: 68). Samuti on osutatud, et mõnede kivi- ja pronksikalmete all ei ole tuld tehtud (Mandel 2003: 153) ning seega ei ole ilmselt tegemist olnud kohustusliku rituaaliga. Tule rituaalse rolli üle enne kalme rajamist on laialt diskuteeritud teisteski Põhja-Euroopa pronksiaja piirkondades (vt näiteks Moore 1995: 228).

Tule ja (rituaalse) põletamise osatähtsuse puhul on kindlasti oluliseks teemaks ka keskkond, kuhu kalme ehitati. Põhja- ja Lääne-Eesti loopealsete või niitude puhul on tõenäoline, et kalmed on rajatud kas täielikult avatud maastikule või hõredasse metsa, kus sel juhul ei olnud vajalik ka maapinna praktiline puhastamine tulega (Lang 2000a: 210; Vedru 2002: 109). Kalme ehitamise poolt pigem avatud maastikule räägib ka kalmete väliskuju, mis on suunatud vaatajale, mistõttu peaks see olema paiknenud avatud maastikul. Sama mõttekäiku, mille järgi imposantsed kalmed peaksid olema ehitatud avatud maastikule, et nad oleksid vaadeldavad ja seega oleks loodud vajadus niivõrd suurte ja töömahukate kalmete ehitamiseks, on korratud mitmeid kordi ka megaliitkalmete osas (näiteks Tilley 1994). Siiski on näidatud, et imposantsed kalmed ei pea tingimata olema rajatud avatud maastikule, vaid võivad mõjule pääseda ka metsas, kus nad tekitavad ümbritsevast teistsuguse emotsiooni (Cummings & Whittle 2003). Ka Ewa Ryberg (2008) on rõhutanud igakordset erinevat kogemust (megaliit)kalmete vaatlemisel, mis sõltub nii aastaajast, kellaajast kui ka paljudest muudest nähtustest ning eemaltavanev vaade kalmele, või ka mistahes muule looduslikule või inimtekkelisele objektile, ei ole kindlasti ainumäärav.

Lisaks rituaalsele(?) põletamisele võidi tulevase kalme kohta ette valmistada ka künniga. Seni on seda Eestis oletamisi välja pakutud vaid Muuksi Hundi-kangrute kohta (Vedru ilmumisel b), kuid künd enne kalme rajamist on olnud paljudiskuteeritud teema Põhja-Euroopa neoliitikumi, pronksi- ja rauaaja arheoloogias (vt Randsborg & Nybo 1986; Purhonen 1996b; Bradley 2005 ja neis viidatud kirjandus). Siiski ei ole seni teada kindlaid adrajälgi mitte ühegi Eesti kivilkalme alt.

Eesti kivistkalmed ja enamasti ka varased tarandkalmed on valdavalt ehitatud paeplaatidest, osaliselt kasutades ka teisi, peamiselt graniitkive. Kui viimased on ilmselt korjatud maapinnalt, siis paeplaate on tõenäoliselt lisaks looduslikult lahtimurtud tükkidele ka inimese poolt murtud. Kahjuks ei ole aga kivilkalmete ning nende ehitusmaterjali probleemi seni põhjalikumalt uuritud. Samuti puuduvad seni põhjalikumad analüüsid fossiilide või fossiilijälgedega kivide kasutamisest kalme ehituses. Eesti erinevad paekiviliigid on üldiselt üsna fossiilirikkad ning fossiilide sattumine kalmetesse on paasi kasutades garanteeritud niikuinii. Küll aga viitavad kaevamiste ajal koos Marge Konsaga tehtud tähelepanekud Kunda hiemäe I kalmel, et kalme ehitamiseks on tõenäoliselt valitud pigem fossiilijälgedega plaate. Kuna plaate ei olnud kalmes eriliselt eksponeeritud, st fossiilidega plaate esines ka müüri sees, kus fossiilijäljed hiljem näha ei jäänud, siis pole usutav, et sellised plaadid valiti välja ainult fossiilidest lähtudes. Kuid siiski tundub, et valikuvõimalusel eelistati kalme ehitamiseks kasutada pigem fossiilijälgedega kive, kasvõi juba seetõttu, et need “jäid paremini silma”. Kuid fossiilid võisid kalmetesse sattuda ka ilma inimeste otsese tahtlikuseta. Paleontoloogiaprofessor Tõnu Meidla juhtis autori tähelepanu sellele, et struktuurilt kõvemate fossiilide väljaprepareerumine nõrgamast ümbritsevast lubjakivist hakkab toimuma niipea, kui lubjakivi satub ebastabiilsesse keskkonda (kas avatud keskkonda või huumusesse, kus õhk ja vesi pääsevad kivi erodeerima). Seega ei pruukinud inimene fossiilist kivis olla teadlik, kui ta

asetas kivi kalmemüüri, ning fossiilid võisid nähtavale ilmuda alles pika aja jooksul hiljem. Siiski viitab mitmete fossiilide paiknemine ja ka üksikfossiilide rohkus, et neid võib olla kalmesse toodud teadlikult. Arvukalt on fossiile kogutud näiteks Koila Rannamõisa kivikalmest (näiteks AI 2494: 77), 16 augusta helmekujulist kivi on teada Viimsi I tarandkalmest (Lang 1993: 37), mille arv kalmete kohta on ilmselt liiga suur, et tegemist oleks looduslikult sinna sattunud kividega. Kuid veel enam on teada fossiile kivikalmetest, kust neid aga leiuna korjatud ei ole (vrld ka Gilchrist 2008: 124). Selle põhjuseks on kindlasti fossiilide juba looduslikult suur esinemissagedus ning seni puudunud probleemiaseutus, mis lubaks fossiilide esinemist kalmetes uurida nii kvantitatiivselt kui ka kvalitatiivselt.

Fossiilide kogumine ja kasutamine rituaalsetel või maagilistel eesmärkidel on üsna universaalne ning levinud peaaegu kogu inimkonna seas. Varaseimad märgid fossiilide kogumisest on pärit juba 2 miljonit aastat tagasi (Bednarik 2003: 411).³⁴ Fossiile on kantud Venemaa paleoliitikumis ripatsitena (Demesenko 2005) ja neid on panustatud kurgaanidesse (Golubeva 1997: 153). Arvukalt on fossiile leitud Skandinaavia eri perioodide muististelt (Glørstad *et al.* 2004), mille puhul domineerib kaitsemaagiline tõlgendus, nagu näiteks Taani pronksiaja kääbastesse panustatud korallide osas (Mads Holst, suuliselt autorile). Fossiile ning ebahariliku kujuga kive on teada ka Saksamaa pronksiaegsetest kalmetest, kus neid enamasti on tõlgendatud kui maagilisi esemeid (Probst 1999: 296) ning valdavalt piksega seonduvalt on tõlgendatud fossiile ning ebaharilikke kive (kvarts, looduslikult ümmarguseks lihvitud munakad jmt) Norras (Samdal 2000: 79 jj). Kuid selliste kivide või kiviesemete kasutamine maagilisel otstarbel ning nende seostamine piksega näib olevat olnud universaalselt levinud paljudes piirkondades maailmas (Blinkenberg 1911). Ilmselt ongi olnud kriteeriumiks, millist kivi korjata ning sellele sümboolset või maagilist tähendust omistada, selle ebaharilikkus, millest fossiilid on silmatorkavamad. Sarnaselt fossiilidega on kalmetest leitud ka ebahariliku kujuga kive, millele on omistatud sümboltähendusi näiteks seoses viljakuse või toiduga (Kaliff 1997: 88). Ka ühest Muuksi kivikalmest on leitud ilus ümmargune looduslikult lihvinud kivikuulike, mida hilisemal ajal on kasutatud ravimiseks (ERM A 509: 6366). Siiski ei ole teada, miks kuulike kalmesse oli pandud, kuid selle efektne välimus viitab, et see pandi sinna teadlikult. Näitena võib vaadata ka ebaharilikku loodusliku auguga kivi Järve Reinbergi kivikalmest (AI 3975: alanumber puudub), mis on ilmselt samuti pandud sinna kindla eesmärgiga. Tõenäoliselt samas kontekstis tuleb vaadata ka kivikirveste leide kalmete täitematerjalis, millest praeguseks on teada kirvetoorik Lülle pronksiaegsest laevkalmest (Lõugas 1970a), poolik kivikirves Tõnija rooma rauaaegsest tarandkalmest (SM 1468: 37) ning poolik kivikirves Piila viikingiaegsest kiviringkalmest (Mägi 1997c), kõik Saaremaalt. Lisaks on teada ka arvukalt pärimuslikke kivikirve leide lõhutud või laialiviidud kihuhunnikutest, mis võivad samuti viidata kivikalme kontekstile (vt lähemalt Johanson 2006a). Artur Vassar (1943:

³⁴ Kuid vaata ka kriitikat nii varaste religioonikäsitluste kohta (näit Mithen 2003).

342) peabki kivikirveste ja -talbade sellist esinemist seotuks maagiaga. Fossiile on leitud ka Eesti keskaegsetest matustekontekstidest. Nii on teada efektne trilobiidi fossiil Viljandimaalt Pirmastu külakalme vahetust lähedusest (VM 8873). Millist tähendust omistati kivististele Eesti vanemate kivikalmete rajamisel, jääb esialgu lahtiseks, küll aga on tõenäoline, et kivistisi siiski märgati ning neile omistati teatud tähendust.

Kirst

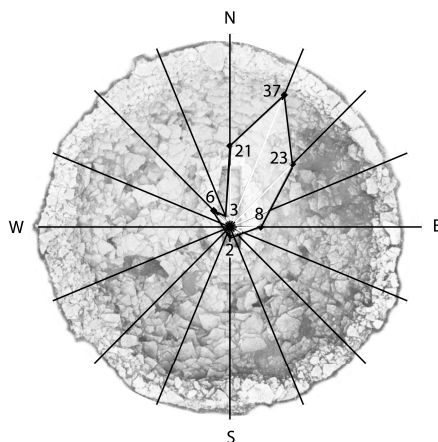
Kivikirstkalmete keskme moodustab harilikult üks täiskasvanud inimese pik-kune kirst, mille laius ulatub poolest meetrist meetrini ning pikkus pooleteisest kuni kahe ja poole meetrini. On teada ka üksikuid laste mõõtu keskseid kirste, mis on leitud ka vastavalt väiksematest kalmetest (Võhma Tandemäe, Jõelähtme). Kirstude suurus on seotud matmisviisiga kirstus, kus valitseb laibamatus ja seni on teada vaid üksikuid põletusmatuseid kesksest kirstust. Oluline viimaste puhul on aga see, et ka need asetati samuti täiskasvanud inimese suurusse kirstudesse (näiteks Tõugu IIA, vt Lang 2000a). Vaid Põhja-Läti kivikirstkalmetes on ehitatud ka eraldi põletusmatustele mõeldud kirste (vt Lang 2007a: 154) ning põletusmatustele on mõeldud ka väikesed kivikirstud Eesti vähestes laevkalmetes.

Enamasti on kirstud sirgete paralleelsete pikimüüridega, mille sisemised küljed on laotud siledaks. Siiski ei ole kirstu kuju alati selline ning küllaltki palju kohtab ka kaarjate pikiseintega ovaaljaid kirste (Iru I, vt Jaanits *et al.* 1982, joon 119; Jõelähtme 7, vt Kraut 1985, tahv III: 1), samuti esineb üksikuid näiteid kirstudest, mille üks ots on kolmnurkne ning on niimoodi tõlgendatav laeva või paadina (Jõelähtme 6, vt Kraut 1985: 348, tahv IV: 3). Valdavalt on kirstud maapealsed, laotud suurematest paeplaatidest moodustatud sillutisele või maapinnale. Viimast kohtab tihti püstiste servaplaatidega kirstude puhul, kus need plaadid on kaevatud osaliselt maapinda. Esineb ka üksikuid juhuseid, kus kirst on raiutud kalme all olevasse paepõhja, mille näitena võib vaadata Paju-Rehe kalmet (Lõugas 1967). Tõsi, viimasel juhul oli kalme kivistik juba pealt hävitatud ning kuna uuringute käigus ei leitud enam jälgi konstruktsioonidest, jäi selgusetuks, kas tegemist on keskse või perifeerse kirstuga. Kuna kirst oli aga raiutud aluspõhja, siis on kõige tõenäolisem, et see toimus enne kalme kivilademe mahapanemist ning seega on tõenäoliselt tegemist keskse kirstuga. Siiski on sellised näited vaid üksikud ning enamasti on kirst laotud esialgsele maapinnale. Paju-Rehe puhul tuleks arvestada ka teist tõlgendusvõimalust, mille järgi oleks kirst raiutud paepõhja ja kasutatud matusekohana juba enne kivikalme rajamist ning hilisem kalme ehitati varasemale kalmistule.

Kirstud, mis enamasti on maapealsed ning jäävad kalmekivistiku sisse, võivad olla ehitatud nii lapiti laotud kividest müüridest kui püstistest paeplaatidest ning tõenäoliselt ei saa sellise stiilierinevuse taga näha ei usundilist, kronoloogilist ega muud tähendust. Kõige tõenäolisemalt tuleks sellist erinevust tõlgendada lähtuvalt kas esteetilisest kategooriatest või sellisest praktikast, millel ei olnud sügavamat ideoloogilist sõnumit. Ilmselt esteetiliste kategooriatega tuleks tõlgendada ka neid kivikirst- ja varaseid tarandkalmeid, mille müüride mada-

laim kiht on laotud maakividest vundamendina ning selle peale ehitatud paeplaadidest müür.

Kivikirstkalmete kirstudel domineerib selgelt põhja – lõuna-suunaline orientatsioon. (Joonis 4) See kehtib lisaks kesksetele kirstudele ka suure osa kalmesse sekundaarselt ehitatud kirstude puhul, ehkki seal on kirstude ja matuste asendimisvõimalused suuremad. Keskendudes kesksetele kirstudele, võib näha, et orientatsioon kaldub geograafilisest põhja – lõuna suunast mõnevõrra kõrvale: 100 kalmest, mille puhul kirstu suund on olnud dokumenteeritud, on valdav enamik orienteeritud põhjakirde või kirde suunas. Leidub ka üksikuid ida – lääne-suunalisi kirste. Valdav enamik laibamatuseid on asetatud kirstudesse peaga orienteerituna põhjakaarde. Põhja – lõuna-suunalistes kirstudes lõunakaarde orienteeritud matuseid on teada Hiiumaalt Kõpu kivikirstkalmete rühmast (Pihla I–II) ning Vello Lõugas (1983) ongi oletanud, et tegemist võib olla Hiiumaa eripäraga. Lõunasse orienteeritud matuseid kohtab ka teistes piirkondades, kuid sel juhul on tegemist topletmatusega kesksesse kirstu, kuhu võidi surnuid panna nii ühe- kui ka vastasuunalise orientatsiooniga (viimaseid küll vähem, näiteks Iru I, XVIII, Vão Jaani A, Lagedi II). Selgelt domineeriv matmistraditsioon orientatsiooniga põhjakaarde, samuti ka kivikirstkalme üldine kuju on viinud diskussioonile päikesekultusest (vt Lõugas 1996; Lang 2007b), mille juurde pöördume lähemalt tagasi allpool.



Joonis 4. Kivikirstkalme keske kirstu orientatsioon 100 kalme põhjal. Alusfoto Rebala II (V. Lang). Kompositsioon A. Kuperjanov.

Figure 4. Orientations of central cists on the basis of 100 stone-cist graves. Photo: Rebala II stone-cist grave.

Kalmete orientatsioon on olnud pikka aega diskussiooniobjektiks eriti megaliitkalmete puhul, kus on rõhutatud kalmete avanemissuuna seotust päikese või kuu tõusunurgaga (Hansen 1993; Tilley 1996; Malmer 2002). Surma-aegse päikese tõusu või loojanguga on matuste orientatsiooni seostatud ka Skandinaavias

nii pronksi- kui ka viikingiajal (vt Randsborg & Nybo 1986) ning on põgusalt kasutatud Kirde-Eesti kääbaste tõlgenduses (vt Ligi 1993b: 31). Analüüsidest Eesti läbikaevatud kivikirstkalmete rühmi ning nende kirstude orientatsioone, tundub aga tõenäolisem olema Karl-Göran Sjögreni tähelepanek megaliitkalmete kohta (2004: 175), mille järgi ühes rühmas paiknevates kalmetes domineerib kindel orientatsioon, samas kui teises rühmas on orientatsioon erinev ning seega ei saa midagi nii üldist kui pelgalt päikesetõusu seletuseks kasutada. Nii on Jõelähtme 36-st läbikaevatud kalmest 33 orienteeritud kirstudega põhjakirdele ning Vao Kangru kalmerühm valdavalt kirdesse. Tõsi, siinjuures võib tulemust mõjutada ka erinev dokumenteerimistäpsus kaevamiste ajal ning kalmet kaevanud arheoloogi ilmakaare määramise täpsus (vt samal teemal Lindström 1997: 112 j). Samuti on rõhutatud, et orientatsioon võib sõltuda hoopis teistsugusest ilmakaarepunktide süsteemist, mille järgi Eesti domineerivalt põhja-kirdesse orienteeritud kivikirstkalmed sobivad hästi sarnase materjaliga Ida-Rootsist ja Gotlandilt. Jonathan Lindström (1997: 121) on oletanud, et Rootsi kalmete põhja – kirde-orientatsiooni üheks põhjuseks võis olla kalmete orienteerimine suve ja talve algustele (varakeskaegsete allikate järgi 14. aprill ja 14. oktoober) ning nii ei peagi kalmed olema seotud päikesekultusega, ehkki kalmete orientatsioon tuleneb ikkagi päikese tõusunurgast.

Artur Vassar tõstatab esimesena ka probleemi keskse kirstu eristatavusest kalmepinnal selle kasutusajal. Vassar ise peab tõenäolisemaks, et kirst ja katteplaadid võisid küll olla kalmepinnal eristatavad, kuid olid kaetud peenema klibuga (Vassar 1937: 9; Spreckelsen 1927; Lang 2007a: 152). Mõningate uuringute järgi aga (Muuksi Hundikangrud) võib oletada, et kirst on olnud kalme pinnalt märgatav ja tõenäoliselt ka tähistatud üle kalme pinna ulatuvate kividega (Vedru 1997: 65). Vassar on oletanud lisaks (1937: 9), et ka matused kirstu ja ringmüüri vahel võisid olla tähistatud, mis välistas neile hilisemad pealematmised. Samuti on Vassar esimesena oletanud, et keskset kirstu võib olla korduvalt(?) lahti võetud (*ibid*: 11), mis on oluline edasise analüüsi kohalt.

Ringmüür

Kivikirstkalmete ringmüür on keskse kirstu kõrval teine olulisem konstruktsioonelement. Müür on enamasti ühe kivikihi laiune ja laotud sirgena vaid väljastpoolt, olles seega mõeldud vaadeldavana vaid väljast. Müüri sisemine osa täideti tõenäoliselt vahetult pärast ringmüüri ehitamist või ehitati ringmüür juba kujuneva täidise ümber. Erandina tuleks siin esile tõsta Rebala III kalmet, millel ringmüür puudus ja paeplaadid olid asetatud viltu ümber kirstu (Lang *et al.* 2001). Nagu kirstudki, nii on ka ringmüür valdavalt laotud paeplaatidest, kusjuures mõnikord on müürile rajatud alla maakividest esimene kivikiht. Ehkki algse kõrgusega ei ole säilinud ühtegi müüri, võib nende säilinud 0,6–0,8 m kõrguse järgi oletada, et algselt võis tegemist olla umbes 1 m kõrguste või veidi kõrgemate rajatistega (Lang 2007a: 150). Valdavalt on kalmet piiranud üks, enamasti 8–12 m läbimõõduga ringmüür, kuid leidub ka kahe, harvem kolme ringmüüri kalmeid. Vaid Lügenuse Tark-Jaagu kivikirstkalmes leiti neli kontsentrilist ringmüüri (Laul 1957). Mitmekordseid ringmüüre leidub ka mujal sa-

malaadsete kalmevormide ümber ning Nygårdsumi kalme keskset kirstu Gotlandil on piiranud isegi üheksa kontsentrist müüri (Victor 2002: 142). Kui enamasti on ringmüürid rajatud ilmselt üheaegselt ja kalme ehitamise käigus, siis esineb ka näiteid, kus välimine ringmüür on laotud mahavarisenud sisemise ringmüüri rusudele (Iru VI, Vão Pärna II, Vão Kangru II). Seega on mitmekordsete ringmüüride tekkepõhjused olnud erinevad ning osalt on müüre ehitatud eelmiste asemele, osalt aga on kalme planeeritud juba algselt mitmekordsete müüridega.

Mitmed uurijad on arutlenud ringmüüri, eriti mitmekordse ringmüüri tähendusprobleemi üle, kusjuures siin võib eristada kahte peamist tõlgendusviisi. Pragmaatilisema lähenemise järgi on oletatud, et ringmüür tähendas matmisala piiri ning seda võidi ehitada juurde aja jooksul kas kalme laiendamiseks või mahavarisenud ringmüüri asemele (Lõugas 1970b: 53; Jaanits *et al.* 1982: 178). Sellist lähenemist toetavad eeltoodud näited, kus müür on laotud juba osaliselt mahavarisenud ringmüüri kividele. Artur Vassari järgi on aga ringmüüri algseks ja laiemaks tähenduseks olnud matmisala piiramine, kuid samaaegselt ka kõik sümboolselt läve ja piiri seadmisega seonduv (Vassar 1943: 318 j). Viimase kategooriaga, Vassari järgi soome-ugriliku sissepiiramisega, tõlgendas ta ka mitmekordseid ringmüüre kui mitmekordselt korratud ja seetõttu ka tugevamaid taigu (*ibid.*). Sümboolse piirina elavate ja surnute vahel on nii kivikirst kui tarandkalmete müüre käsitletud ka Valter Lang (1999a). Teistest tõlgendustest, kuid samuti piiriga seotust, olgu veel nimetatud Vello Lõugase käsitlused ringmüürist kui surnu silmapiirist, mis ümbritses surnut ja andis piirid tema maailmale (1996: 101), mistõttu kogu käsitlus sarnaneb olemuselt Vassari matuseala rituaalse piiramise taiaga. Teise tõlgendusena nägi Lõugas (*ibid.*: 102) kivikirstkalmetes ka päikesesümboolikat, kuid seda peamiselt lähtuvalt keskse kirstu ja sellesse maetute tavalisest põhjakaarde orientatsioonist, millega surnu nägu jäi vaatama keskpäevase päikese poole ning millist tõlgendust kalme ümmargune välisvorm vaid toetas. Mainida tuleb ka Vassari (1943: 320 j) sümbolistlikku käsitlust ümmarguse põhiplaaniga kalmest, sümboliseerimas ümarapõhjalist hoonet, mis hilisemal perioodil, nelinurkse kujuga tarandkalmete ajal, peegeldas juba nelinurkseid hooneid. Kivikirstkalmete ümmargune vorm on aga väga levinud nähtus, millele kohtab analoogiaid väga laialt alalt alates Kesk-Aasiast ja lõpetades Lääne-Euroopaga. Dag Widholm (2006: 20) peabki ringikujulist kalmekuju niivõrd universaalseks, et selle vormi ei ole võimalik mingi konkreetse usundi raames tõlgendada, ehkki omistab ümmargusele kalmekujule üldisema sümboltähenduse seostatuna ühelt poolt kalme sulgemise, teisalt ka igavese ringkäigu rõhutamisega (Widholm 2006: 139).

Kalme täidis

Kivikirstkalmete kirstu ja ringmüüri vaheline täidis koosneb enamasti väiksematest ja harilikult ilma korrapärata asetatud kividest, mille vahele on erosiooniga ladestunud ka mulda (Lang 2007a: 152). Ehitamise ajal ja vahetult selle järgselt olid kalmed ilmselt ilma kamarata kivirajatised. Siiski on kamardumine ja müüride varisemine alanud ilmselt üsna pea, millele viitavad paljude kalmete

sekundaarsed kirstud, mis on ehitatud kalme algseid konstruktsioone arvestamata. Nii on kolmandajärguline kirst (I:3) ehitatud risti läbi Võhma Tandemäe I kalme ringmüüri; samuti on Kõpu Pihla II kalme kesksesse kirstu otsapidi ehitatud sekundaarne kirst. Mõlemad sellised näited viitavad, et sekundaarse kirstu rajamisel ei olnud algsed konstruktsioonid jälgitavad ning tõenäoliselt oli kalme pind kattunud kamaraga. Pöördun selle probleemi juurde tagasi allpool.

Täidisekivideks on enamasti küll kasutatud harilikke põllukive ja paekivi-laotist, kuid sealhulgas esineb kalme täidises ka põlenud kive või nende kilde ning jahvekive. Selliseid leide on ühelt poolt tõlgendatud lihtsalt kui kalme täidist, teisalt on aga sellisele kivivalikule omistatud sümboolsemat tähendust. Valter Lang (2007a: 109) on seda põhjendanud lähtudes sellest, et nii vilja jahvatamine kui muud sarnased tööd toimusid kalmest eemal ning nii ei saa jahvekivide sattumine mitmesaja meetri kaugusel asuvasse matmispaika olla juhuslik. Samas osutab Lang ka võimalusele, et mõnel juhul võisid jahvekid jmt sattuda kalmesse seetõttu, et kalme rajati varasema asulakoha peale (näiteks hilisema perioodi Nurmsi, Mustjala Võhma) (*ibid.*). Siiski on Nurmsi tarandkalmest leitud tervelt 44 jahvekivi (Vassar 1943: 231), rohkem kui ühestki asulast, mis viitab pigem nende teadlikule kogumisele ja kalmesse panustamisele.

Põlenud kive kalmetäidises on mõnikord võrreldud kerisekividega ja oletatud, et kalme täiteks on kasutatud ära elamute ehitusmaterjali või on põlenud kivid seotud kas tuleriida jäänuuste või sepikojaga (vt Kaliff 1998: 188–191). Joanna Brück (1995: 255) on tõmmanud paralleeli prahi kui viljakuse- ja taassünni sümboliga ning oletanud, et kalme täitmisel kasutatud vanema hoone jäänuused võisid sellist sümboolikat kanda. Teise tõlgendusena on ka oletatud, et põlenud kivid pärinevad mingitest matuserituaaliga seonduvatest tegevustest ning Karin Sundberg (1999) seostabki põlenud kivide lademe Hulje kalmete läheduses higistamistelgi sarnase üleminekurituaali paigaga. Matmis- või surnukultusega seonduva rituaaliga näib olema seotud ka tugevasti põlenud kerisekivide kiht Tõnija eelrooma rauaaegse kultuskoha müürikivide vahel ja kõrval. Marika Mägi (2001: 49) on püstitanud oletuse, et sellised kivid võivad olla pärit mingist ahjust ning nende hulka on pühitud ka toidujäätmeid ning muud prahti. Seega võivad põlenud kivid kalmete ümber või sisetäidises olla pärit kalme rajamise või matmisrituaali käigus tehtud lõkkeasemetest, mis on hiljem kokku pühitud.

Matmisviis keskses kirstus

Ehkki kivikirstkalmete kuju oma keskse kirstuga osutab selgelt ühele matusele, on siiski kalme olnud peaaegu alati kollektiivne matusekoht ning enamasti on neist leitud rohkemate inimeste säilmeid. Kalmesse maetute arv erineb piirkonniti ning kohtab kalmerühmi, kus kalmesse on maetud vaid üks-kaks inimest (Jõelähtme), ning neid kus esineb üle paarikümne indiviidi (Kaseküla). Keskmiseks kivikirstkalmesse maetute arvuks on aga peetud 4–5 inimest (vt lähemalt Lang 2007a: 153).

Nii nagu erineb kalmesse maetud inimeste arv, nii erineb ka kirstu maetute arv. Kui Harjumaal on harilik, et kesksesse kirstu on maetud mitu inimest, sh

enamasti üks täiskasvanu ja ülejäänud lapsed või noorukid, siis teistes Eesti piirkondades võib jälgida pigem üksikute matuste asetamist kesksesse kirstu. Siiski peab meeles pidama, et valdav osa uuritud kivikirstkalmetest asub Harjumaal, mistõttu me ei pruugi nii hästi tunda erinevaid matmisviise mujal ning enama kui ühe inimese asetamine kirstu võib olla tavaline ka teistes piirkondades. Paljusid keskseid kirste on tõenäoliselt kasutatud matmiseks enam kui üks kord. Nii leidub kesksetes kirstudes matuseid, mis ei ole täielikuna esindatud või on esindatud vaid üksikute luudega.

Varieeruv on ka laiba- ja põletusmatuse kasutamine, ehkki domineeriv on olnud laibamatus ja seda eriti vanemates kalmetes. Mõnes kirstus kohtab aga laiba- ja põletusmatust koos (Võhma Tandemäe III, Lagedi I) ning harva on kesksesse kirstu asetatud ainult põletusmatus (Tõugu IIA, Tandemäe III, Iru I, Rebala III ja V; vt Lang 2007a: 154). Seega ei ole laiba ja põletusmatusena kalmesse maetute puhul ajalisi erinevusi (Lang 1996) ning ilmselt ei esinda erinevad matmisviisid ka kontseptuaalselt erinevaid uskumusi, kuuludes nii ajaliselt kui ruumiliselt samasse konteksti.

Kuna vaid väheseid kivikirstkalmeid on uuritud antropoloogiliselt (Tõugu IIA, Rebala I–V, Jõelähtme 1–36, Kaseküla), siis on väga raske teha üldistusi maetute soolise ja vanuselise suhte kohta. Nii on Jõelähtme kalmeväljal valdavalt suudetud eristada mehi ja lapsi ning naiste luustikke on määratud oluliselt vähem (vt Kalman 1999b), samas Rebala viies kivikirstkalmes olid mehed ja naised esindatud võrdselt (Kalman 1999a) ning Kaseküla kalme kirstu luude hulgas eristati lisaks kolmele imikule täiskasvanud mees (Kalman 2000a). Laste olulisusele viitavad ka mõned spetsiaalselt laste jaoks tehtud kivikirstkalmed Võhma Tandemäel ja Jõelähtmes. Ehkki spetsiaalseid lastekirste on teada vähe, on lastematused nii kivikirstkalmete kirstudes kui ka kalmetes üsna levinud (vt Kalman 1999a – b, 2000a). Valdaval enamikul juhtudest on laps maetud koos täiskasvanuga ja kirste, kus esineb ainult laste luid on teada vähe (näiteks Jõelähtme 3, 11, 25, 32, 33) (Kalman 1999a, 1999b: 21–25). Selliste kalmete tõlgenduse on pakkunud Valter Lang (2000a: 207), kelle järgi on kesksesse kirstu maetud lapsi, kelle sotsiaalne positsioon on olnud seotud maaomanduse ja selle päritavusega. Markantseima näite pakub Kaseküla kivikirstkalme, mille kirstu maetud kolmele imikule lisaks leiti kalmest veel 16 imiku luud (Kalman 2000a). Sarnast pilti pakub ka Võhma Tandemäe tarandkalme (vt allpool) ning seesugune matuste vahekord leiti ka Hulje eelrooma rauaaegsest kalmest Rootsis, kus avastati täiskasvanu kolju ning arvukalt alla 14-aastaste laste matuseid (vt Molin 1999). Jonathan Kalman on Kaseküla kohta oletanud, et tegemist võibki olla kalmega, kuhu maeti vaid lapsi, samal ajal, kui täiskasvanud maeti kuhugi mujale (Kalman 2000a: 20). Teise Kalmani pakutud võimalusena võib tegemist olla epideemia tagajärjega, mille tõttu suri palju lapsi, ning kolmanda variandi järgi võis tegu olla lapsohvritega (Kalman 2000a: 21). Erilisi, lastele mõeldud pronksi- ja eelrooma rauaaegseid kivikalmeid on teada mitmelt poolt Põhja-Euroopast (Kaliff 1997: 91; Molin 1999). Kui epideemia-tõlgendusele on väga raske antropoloogiliste uuringutega kinnitust leida, siis mõlemale teisele tõlgendusviisile on võimalik tuua mitmeid paralleele. Nii on paljude ühiskon-

dade jaoks olnud laste surm ebaloomulik (ehkki see ei ole olnud ebaharilik) ja nii on lapsi maetud täiskasvanutest eraldi, teistsugustesse looduslikesse tingimustesse (vt näiteks Murimbika 2004: 182). Siiski ei kinnita Eesti üksikud lastele mõeldud kalmenäited seesuguste uskumuste olemasolu siin. Selleks on spetsiaalselt lastele pühendatud kalmeid liiga vähe teada ning sellised kalmed esindavad pigem erandit. Kõige vähem tõenäoliseks peetakse laste ohverdamist, ehkki ka sellisele praktikale leidub paralleele (nt Guilaine & Zammit 2005: 122). Nii on ohvritena tõlgendatud laste luid, mida on leitud Briti pühamute postiaukudest, aga ka teiste ehitiste nurkade alt, samuti esineb teismelisi ja noorukeid rabaohvrite seas (vt Aldhouse-Green 2001: 152 jj). Siiski ei tundu Eesti mõned valdavalt lastematustega kalmed sobivat sellisesse pilti. Inimohver on Põhja-Euroopas olnud reeglina ühekordne akt, eelkäsitatud kalmed on aga olnud spetsiaalselt laste matusekohaks ning kasutatud sellisena ilmselt pikema aja jooksul.

Matused kirstu ja ringmüüri vahel

Mitmetes kalmetes on lisaks kesksele kirstule kasutatud matmiseks ka kirstu ja ringmüüri vahelist ala. Enamasti on siia maetud küll kirstuta, ehkki vahel esineb ka kirste. Kui kirstu on maetud valdavalt laibamatuseid, siis ääreala matuste puhul on põletusmatuse roll suurem, ehkki see ei ületa laibamatuse osatähtsust. A. Vassar on Muuksi Hundikangrute 33. kangru põhjal oletanud, et sarnaselt kirstuga olid ka äärematused tähistatud ja seetõttu ei ole tehtud pealematmist (Vassar 1937: 9). Küll aga esineb pealematmist tihti kesksesse kirstu (*ibid.*). Sekundaarsed matused on enamasti samuti orienteeritud põhjakaarde, vaid Loo-na, Jäbara A ja Uuri kalmetes on maetud ringikujuliselt ümber keskse kirstu, järgides ringmüüri asendit. Ilmselt olid neis kalmetes ka äärematused kalme pinnal markeeritud, millega välistati neile hilisem pealematmine. On võimalik, et nagu kesket kirstu, nii võidi rituaalide käigus avada ka perifeerseid matuseid, millel samuti on mõnikord olnud kindlad katteplaadid ja mille luustikke on matmisjärgselt liigutatud (vrd näiteks Vassar 1937: 8–9). Kuigi ka kesksesse kirstu maetute hulgas kohtab tihti osaliselt säilinud või osaliselt kirstu toodud luustikuga matuseid, siis osamatuseid kohtab enam kirstu ja müüri vahelises alas. Samuti on seal luud tihti laiali puistatud ning ühele inimesele kuuluvaid luid võib leida mitmel pool üle kalme, samuti võib mitme inimese luid esineda ühes luudepesas (näiteks Rebala II, Lang *et al.* 2001).

3.4.1.1.2. Kangurkalmed

Kivikirstkalmetega vormilt üsna samasugusteks võib pidada kangurkalmeid, mis on väliselt küll sarnased, kuid ilma keskse kirstuta ja mõnikord ka ilma selge ringmüürita, kuid siiski ringikujulise põhiplaaniga. Kangurkalmete mõiste alla mahuvad erineva dateeringuga kalmed alates eelrooma rauaajast kuni mui-nasaja lõpuni (Lang 2000b: 15). Neist eelrooma rauaajaga on dateeritud kaks kalmevormi – ringikujulise valliga piiratud matusealad Palmse II, Nehatu ja

Randvere ning ühe või mitme kontsentrilise ringmüüri- ja kirstu ilma keskse kirstuta kivikalmed Adilas, Uuri Klaukses ja Mäla Ussimättal. Sarnaselt kivist kirstkalmetega on ka nende keskosasse maetud valdavalt laibamatuseid, vähem esineb põletusmatuseid ning sel juhul enamasti üksikuid luukilde (Palmse II, Nehatu, Adila, Randvere).

Valter Lang on kangurkalmete väljakujunemise dateerinud varasesse eelrooma rauaaega ning osutanud kalmete paralleelidele nii Edela-Soomes kui Ida-Rootsis, pidades kalmevormi siiski kohapeal kujunenuks (Lang 2007a: 169). Erinevused konstruktsioonides, ennekõike keskse kirstu puudumine, annab küll põhjust eristada omaette kalmevormi, kuid ilmselt kannavad kangurkalmed kivist kirstkalmetega põhimõtteliselt sarnast usundilist ja rituaalset sõnumit. Erinevuseks on vaid see, et kalme vormiga ei ole rõhutatud ühte kesket matust.

3.4.1.1.3. Varased tarandkalmed

Perioodi teisel poolel, koos üleminekuga pronksiajalt rauaajale 500 paiku eKr, võetakse eelmise kahe kalmetüübi kõrval paralleelselt kasutusele varased tarandkalmed. Nelinurksetest, sirge välisküljega kambritest koosnevad ning valdavalt laibamatuseid sisaldavad tarandkalmed jagatakse tarandite paigutuselt nelja tüüpi. Neist esimesena on Valter Lang eristanud ümber ümmarguse põhiplaani kalme kujunenud Kurevere tüüpi kalmed, kus tarandid on kärjekujuliselt liidetud keskse kalme ringmüüri külge. Teise tüübina on eristatud Kõmsi tüüpi tarandkalmed, kus kärjekujuliselt rajatud väikesed tarandid või kivist kirstud on ehitatud küll üksteise külge, kuid ilma keskse ümarapõhjalise kalmeta. Kolmanda tüübina võib välja tuua korrapäraselt pikikülgedega üksteise külge ehitatud taranditega Poanse tüüpi kalmed. Neljanda alltüübina eristatakse suured, peaaegu ruudukujulised üksiktarandkalmed (vt lähemalt Lang 2006, 2007a).

Neljast alltüübist kolm esimest on omavahel küllaltki sarnased. Hoolimata üksikute tarandite paigutusest, on tegemist suhteliselt väikeste konstruktsioonidega, mida võib võrrelda ka suurte kirstudega. Tarandite hulgas võib eristada nii ühele inimesele mõeldud kirstulaadseid ehitisi kui ka suuremaid. Usutavasti ei ole tarandite suurusel kontseptuaalset erinevust, vaid see sõltus ennekõike konkreetselt ehitamisaegsetest oludest – kas oli tarand mõeldud ühele või enamale matusele või oli tarandi ehitajal võimalus/vajadus rajada suurem konstruktsioon. Taas sarnaselt kivist kirstkalmetega on ka varastes tarandkalmetes tihti tarandisse maetud rohkem kui ühe inimese surnukeha ning eelrooma rauaaja teisel poolel esineb ka rohkem põletusmatust (Lang 2007a: 180). Tarandkalmete ilmakaartejärgne orientatsioon ei ole enam olnud nii oluline kui kivist kirstkalmetel. Vaid Poanse tüüpi korrapärase kalmete puhul võib jälgida üksikute tarandite põhja-lõuna-suunalist ehitust ning matuste põhjapoolset orienteeritust (näiteks Tõugu IIB). Kurevere ja Kõmsi tüüpi kalmete puhul aga on üksikute tarandite orienteerimisel hoopis olulisem olnud varasem ehitus, millest lähtuvalt ehitatakse iga uus kalmeetapp.

Võrreldes kivikirstkalmetega on varastes tarandkalmetes jälgitav erijoon – üksikute tarandite ehitamine eelnevate konstruktsioonide külge viitab, et oluliselt on peetud iga üksikut rajatist ning nende liitumisest tulenevat kogumit, mitte aga terviklikult korraga väljaehitatud kalmestruktuuri nagu kivikirstkalmetel. Kuna mõlemaid kalmevorme kasutati peaaegu kolm sajandit paralleelselt samades piirkondades ei saa see ilmselt viidata märkimisväärsetele ideoloogilistele erinevustele, küll aga rõhutavad need sama ideoloogia erinevaid või selle ajas muutunud aspekte. Valter Lang (2007b) on seostanud sellist uute matusekohtade varasemate külge liitmist kollektiivhinge ideega.

Neljas alltüüp – suured üksiktarandkalmed on aga erinevam, kuna kalme vorm, seega ka ideoloogia kalmesse matmise taga, on muutunud ning tarandid on siin mõeldud juba arhitektuuris (mitte vaid matmispraktikas) paljudele inimestele. Erinevana eelmistest tüüpidest on üksiktarandkalmete matused ka üldjuhul segatud ning algselt säilinud matuseid võib eristada vaid üksikujuhtudel.

Matmisviis varastes tarandkalmetes

Iseloomulikult kogu perioodile domineerib ka varastes tarandkalmetes laibamatus, kusjuures arvukalt esineb kalmeid, mille luustikud on segatud või on neist kalmesse toodud vaid üks osa luid. Matuste segatus on üks neid jooni, mis ühendab varaseid tarandkalmeid rooma rauaaegsete tüüpiliste liitunud tarandkalmetega. Lang (2007a: 179) peab matuste segatuse põhjuseks nii hilisemaid matmisi kalmesse kui ka luude tahtlikku segamist. Iseloomulik on, et suures osas kalmetes on varaseimad ehk esimesed matused kalmesse jäetud puutumata ning ehkki kalmesse on hiljem pidevalt peale maetud, ei ole algseid matuseid lõhutud. Sellist käitumist võib jälgida näiteks Vöhma Tandemäe IV kalme teises tarandis, kuhu oli maetud kalme sillutisele üksteise kõrvale kaks rikkalike panustega täiskasvanud meest ja 6–7-aastane laps. Samast tarandist leiti lisaks veel kümne segatud laibamatuse jäänuseid. Sama kalme kolmandast tarandist leiti samuti kalme sillutise pealt kolmikmatus, mille maetavad olid asetatud ritta, iga järgneva pea eelmise süles. Samast saadi veel viie laibamatuse segatud jäänused (vt Lang 2000a: 132 j). Samas ei ole algsete matuste puutumatuna säilitamine olnud absoluutne ja mitmes kalmes on need segatud.

Nii nagu on erinenud laibamatuste viisid, nii on erinevalt jõudnud kalmesse ka põletusmatuste jäänuseid. Üsna üldiselt on nõustatud, et kalmetesse on toodud vaid üks, ja sugugi mitte suurim osa põletamisjäänustest (vt Lang 2007a: 180). Põlenud luud esinevad kalmekivide vahel nii hajali (viidates luude laialiviskamisele matuserituaali ajal) kui ka väiksemate või suuremate pesadena, kusjuures pesades võib esineda nii ühe kui mitme matuse luud (*ibid.*). Samuti on osutatud osa surnuluude põletamisele lagunemisjärgselt (Kalman 2000b: 399). Nagu näha, on tegu väga erinevate rituaalidega, mis eelnesid surnukeha kalmesse jõudmisele.

3.4.1.1.4. Laevkalmed

Eraldi kalmevormina tuleb välja tuua ka kolm Eestis leitud laevkalmet. Neist kaks asuvad Saaremaal Sõrves (Lõugas 1970a) ja üks Põhja-Eestis Väos (Lang 1996). Sõrve kahte kalmet uuris Vello Lõugas 1967. aastal. Mõlemast kaldest leiti väikesed kuubikujulised kivikirstud (ühes üks ja teises kaks kirstu), mis olid ehitatud põletusmatuste jaoks. Võimalik, et üks põletusmatustest (II kalme) oli kirstu asetatud savinõus. Kalme täidisekivide hulgast leiti jahvekivi ning kivikirve varreauguta toorik. Otsustades metall-leidude järgi (IV perioodi nooleots, ilustamata pintsetid), dateeriti mõlemad kalmed pronksiaja IV–V perioodi vahetusesse (u 900 eKr) ja need olid rajatud kas üheaegselt või väga lühikese ajavahemiku järel (Lõugas 1970a: 114). Seega on Lõugase järgi Sõrve laevkalmed rajatud ajal, kui Eestis ehitati esimesi kivikirstkalmeid. Väo Jaani laevkaldest ei leitud küll kahjuks ühtegi dateerivat leidu, kuna kalme põletusmatuse jaoks ehitatud kirst oli varem lõhutud, kuid stratigraafiliselt oli tegemist vanema kalmeaga kui eelrooma rauaajal rajatud kõrvalolev kivikirstkalme. Seetõttu dateeriti Väo laevkalme pronksiaja lõppu (Lang 1996: 134–136).

Sama perioodi laevkalmeid on ida pool Läänemerd teada veel mitmest kohast nii Edela-Soomes kui Põhja-Lätis, kuid enamik neist on dateerimatud. Vaid Kuramaal on üks laevkalmetest dateeritud Sõrve omadega samasse perioodi 950–750 eKr (vt Lang 2007a: 165 ja seal viidatud kirjandus).

Kalmete rajajate päritolu kohta on erinevaid seisukohti. Lõugas pidas neid pigem kohalike, mitte lääne poolt tulnute rajatisteks, mida kinnitasid nii kohaliku päritolu keraamika kui ka kõigi ida pool Läänemerd olevate kalmete mõnevõrra teistsugune arhitektuur, kus kalmetel on väikematest kividest sisetäidis nagu kohalikel kivikalmetel (Lõugas 1970a: 117). Kuid samalaadseid kividega täidetud “*ship-formed stone settings*” on teada ka Rootsist (Sigvallius 2005: 159). Langi hinnangul (2007a: 166) võib aga tegemist olla lääne poolt Läänemerd tulnud inimestega ning kohalik keraamika kalmes ning kohalik kalmetäitmise viis osutaksid hoopis matjate tegevusele ning kontekstile, kus uued tulijad elasid. Igatahes ei ole selline kalmevorm Eestis laialt levinud ega pikema kestma jäänud. Tõenäoliselt on selle põhjuseks kalmevormi taustaks olnud ja üldisest kontekstist erinevamad uskumused. Laevkalmete üldise interpretatsiooni järgi, mis on pärit juba Oscar Monteliuse sulest, sümboliseeris kalme laeva, millega surnute hinged siirdusid surnute maale, mis mõnede tõlgenduste järgi asus läänes, lojuva päikese maal (vt Ohlmarks 1946; Kaul 1998; Widholm 1999 ja seal viidatud kirjandus). Kuid laevakalmete taustana on nähtud ka keerukamaid tõlgendusviise, mille puhul rõhutatakse laeva religioosset siirdumise ja muutumisega seonduvat sümboolikat (Artelius 1998: 425). Selline sümboolika puudub aga täielikult Eesti materjalis ning nii tulebki ilmselt arvata, et laevkalmed ei levinud Eestis ja laiemalt ida pool Läänemerd seetõttu, et nende ideoloogia ei sobitunud siinse valitseva taustaga.

3.4.1.1.5. Alternatiivsed matmisviisid kivikalmete kõrval

Võrreldes kivikalmetega on teisi selle perioodi matmisviise (põletusmatused, laibakalmistud) käsitletud märksa vähem. Üldiselt nõustatakse vaid, et kivikalmetesse on maetud ühe ja ilmselt ühiskonna väiksema osa surnukehad ning ülejäänud maeti “teisiti”, viisil, mis ei säilita meie jaoks neist jälgi (Lang & Ligi 1991). Neist levinuimad olid põletusmatused, mis viimaste uurimuste järgi (Lang 1996, 2000a, 2007a; Laul 2001: 187; Lillak 2006) olid levinud kivikalmetega paralleelselt.

Põletusmatustest on reeglina leitud vaid tugevamalt või nõrgemalt põletatud luid, kuid esemeid või keraamikat selliste matustega üldjuhul seostada ei ole võimalik. Teada on vaid üksikuid näiteid urnimatustest nooremal pronksiajal (Lillak 2006: 25). Avastatud on maa-aluseid põletusmatuseid enamasti kivikirst- ja tarandkalmete alt ning sellise levikumustri tõlgenduseks võib kasutada kahte oletust. Esiteks võib tegemist olla maapinnale hajutatud või madalasse hauda kaevatud (puiste)põletusmatustega, mis on hävinud mujal, kus nende peale ei ole ehitatud kaitsvat kivikalmet. Selle järgi võis sarnaseid põletusmatuseid olla märgatavalt enam kui me teame praeguseks, kuid need on kas hilisema maaharimise käigus täielikult hävinud, või me ei oska neid leida. Sellisest hüpoteesist järeldub, et kivikalme ehitajad ei pidanud olema teadlikud varasemast kalmistust sellel kohal. Siiski on selliste kokkusattumuste jaoks näiteid kivikalmete all olevatest matustest liiga palju.

Teise hüpoteesina võib oletada, et kivikalme asukohaks on valitud teadlikult juba varasem matusepaik ning kalme ehitamisega rõhutatakse kalmistu ala järjepidevust ning sidet esivanematega. Ehkki eelnevast juhuslikust kohavalikust tundub see tõlgendus tõenäolisem, puuduvad sellise teadliku asukoha valiku kinnitamiseks/ümberlukkamiseks seni tõendid. Kivikalmete alt on matuseid teada mitmest kohast (Vehendi, Põlgaste jt), kuid tihti on lahtiseks jäänud erinevate selliste matuste dateering. Näiteks Ilmandu III kalme ajaline vahe kalmealuste matustega ulatub mõnesaja aastani (Lang 2007a: 173). Selline dateering põhimõtteliselt ei välista, aga ka ei kinnita kalme teadlikku rajamist varasemale matusekohale. Küll aga võib kaudselt sellist hüpoteesi kinnitada levikumuster, mille järgi on selliseid põletusmatuseid leitud seni vaid noorema pronksiaja ja vanema rauaaja kivikalmete alt. Seega kalmete, mis oma mastaapsuse, struktuuride jmt järgi moodustavad suhteliselt homogeense maailmapildi ja mis ilmselt kannavad samalaadset ideoloogiat. Hilisemate, keskmise rauaaja kivivarede ja hilisrauaaegsete kalmistute alt varasemaid matusekohti ja asulaid enam peaaegu ei tunta.

Teada on ka mitmeid maa-aluseid laibamatustetega kalmistuid (Lang 2007a: 217). Viimaste erijooneks on dateeritavate panuste kuulumine pigem eelrooma rauaaja nooremisse poolde, seega samasse aega, kui on rohkem esemeid panustatud kivikalmetesse. Nii ei jää panuste arvult sellised matused maha samaaegsete kivikalmete omadest. Näiteks leiti Tamsa maahaudadega kalmistult panustena mitmeid karjasekpeppnõelu ja Nava kalme-aluste matuste juurest saadi lisaks ehetele nuge, sirpe ja kirves (vt Lang 2007a: 217). Samas on teada ka lai-

bamatuseid mille juures panuseid leitud ei ole. Seega kattub panuste arvukus ning iseloom nii maa-aluste kui kivikalmete matustega ning hauapanused otsest ei viita, nagu oleks kivikalmetesse maetud jõukamaid ning maahaudadesse vaesemaid ühiskonna liikmeid. Pigem võib näha kivikalmete taga teistsuguseid tähendusvaldkondi kui ainult sotsiaalse positsiooni rõhutamine.

Kas maa-alused laibamatuse kohad võisid olla kuidagi maa peal tähistatud, on uurimise praeguse seisuga juures raske vastata. Siiski on mõned leiud, mis viitavad ka kivikalmete-aluste matuste kivikonstruktsioonidele. Nii on Muuksi Hundikangrute 33. kangru alt leitud püstistest paeplaatidest rida, mille kohta Artur Vassar (1937: 11) on arvanud, et *“sellega on tahetud luua keskkirstule mingit kandvat alust”*. Samas on ka tõenäoline, et tegemist on varasema matusepaiga säilinud konstruktsiooniosaga, millele lisab kinnitust ka *“inimese sõrmejätku luu”* leidmine püstplaatide vahelt (*ibid*: 10). Ilmselt tuleb samalaadsete tõlgenduste ka ülalkirjeldatud Paju-Rehe kivikalme alusesse paepinda raiutud kirstu (Lõugas 1967). Samuti on kalmest sügavamal asunud kirst teada Lagedi IV kalmest (Lang 1996: 214). Kivikirstkalmest varasema kirstuga on tõenäoliselt tegemist Karuste Suurevälja näitel, mille ringmüüri lääneosa alt leiti püstistest paeplaatidest kirst laibamatusega. Vassar (1940: 5) pakub selle tõlgendamiseks kaks võimalust – tegemist on kas kalme ehitamise-aegse ohvermatusega või hilisema järelematusega ringmüüri alla, mille järel on ringmüür taastatud. Samalaadne kirst ringmüüri alt leiti ka Mustjala Võhma kivikirstkalmel, kuhu maetud last on tõlgendatud kalme ehitamise aegse ohvrimatuseks (Mägi 2003: 12).

Selliste matusekohtade dateeringus ja levikus tuleb nõustuda Valter Langiga, et tegemist on matmisviisidega, mida on kasutatud paralleelselt nii samal ajal kui samas ruumis koos kivikalmetega (Lang 2007a: 218) ning ilmselt sama ühiskonna poolt. Ka etnoloogilistest analoogiatest on teada arvukalt näiteid, kus ühes ja samas ühiskonnas oli kasutatav nii matmine kollektiivsetesse kalmetesse kui ka üksikmatustena kalmetest eemal, millise valikukriteeriumid on olnud väga erinevad (vt Wason 1994: 91).

3.4.1.2. Rituaalid inimluudega

Inimluudega läbiviidud rituaale hakati Eesti arheoloogias käsitlema võrdlemisi hiljuti. Varasema arusaama järgi olid kivikalmed muistsete perede viimsed puhkekohad ning segatud või anatoomiliselt puudulikke matuseid kas ei analüüsitud üldse või peeti vastavate anomaaliate põhjuseks lagunemisprotsesse või hilisemaid kalmerööve. 1990. aastate teisest poolest on olukord tugevasti muutunud ning kohati võib jälgida “pendli teise äärmusesse jõudmist”, kus uurijad ei näe enam üldse puutumataid või rituaalselt käsitlemata matuseid. Oluliseks probleemiks on endiselt Eesti kivikalmete suhteliselt vähene antropoloogiline analüüs, mistõttu ka alljärgnevalt on kasutatud vaid mõningaid kalmenäiteid. Seega võib pilt laialdasemate uuringute tagajärjel küll muutuda, kuid mõningaid järeldusi on võimalik teha juba praeguse materjali põhjal.

Inimluudega läbiviidavate rituaalide all mõistetakse väga erinevaid prakti-
kaid. Olen sellise rituaalse käitumise jaganud lähtuvalt rituaalide oletatavast ise-
loomust ja eesmärkidest kaheks (Jonuks 2003) – luude segamine ja luude
puhastamine.

Luude rituaalsele segamisele leiame näiteid paljudest kivikirstkalmetest ja
need on ka rituaalid, millele on uurijad esimesena tähelepanu juhtisid. Nii oli
Muuksi Hundikangrute 33. kalme kesksesse kirstu maetud noore mehe luustikul
keeratud tagurpidi kolju (Vassar 1937: 17). Samuti oli Rebala Lastekangrute II
kalme kirstu maetud kahel mehel vahetatud koljud ja ühel neist ka sääreluud
(Kalman 1999b: 21). Seega võib luude rituaalse segamise all mõista kalme
kirstus anatoomiliselt korrektselt asuvat luustikku, mille mõned luud, enamasti
suured ja sümboolse tähendusega toruluud või koljud on ebaloomulikus asendis
või puuduvad hoopis; samuti leidub kirstus ja kalmes täiesti segamini aetud
luustikke, mille puhul on tõenäoline, et see pole toimunud kalme hilisema lõh-
kumise käigus. Siia alla võib liigitada ka mitmete kivikirstkalmete kirstudes
puudulikult esindatud matused. Nii oli Jõelähtme 5. kalme kirstus koos kahe
lapsesa esindatud väga fragmentaarne täiskasvanu luustik (Kalman 1999a) ning
Lagedi III kalme kirstust leiti lapse luustik koos täiskasvanu lõualuuga
(Spreckelsen 1927: 10). Samuti on mitmes kirstus kohatud inimluud kokkulü-
katuna vaid ühes kirstu osas (Lagedi XI) või üle kogu kirstu ala (Jõelähtme 6),
kui nimetada vaid mõningaid tüüpnäiteid. Märkimisväärne on seegi, et mõnes
kontekstis võib ühele indiviidile kuulunud luud leida mitte ainult kirstust, vaid
ka kogu kivikirstkalme erinevatest osadest (näiteks Muuksi 5, Kalman 1998).

Rituaalid, mille käigus avatakse kalme ja tehakse “midagi” osa surnuluu-
dega, milleks praeguse uurimisseisu järgi on ennekõike just efektsed toruluud
või koljud, viitavad paljudiskuteeritud analoogiatele neoliitiliste megaliitkal-
metega (vt Tilley 1996; Malmer 2002). Samas on ka seisukohti, mille järgi se-
gatud matused võivad olla halvasti dokumenteeritud kaevamiste tulemus (vt
Ahlström 2004). Tõenäoliselt kohtab aga läbi kogu perioodi nii matuseid, mida
on kasutatud hilisemate rituaalide käigus, kui ka matuseid, mis on jäetud puu-
tumata. Põhjusi, miks osa matuseid on hiljem rituaalses praktikas kasutatud –
või õigemini, millest on meieni säilinud jäljed – on kindlasti erinevaid ja pöör-
dun nende juurde tagasi allpool.

Ühe võimalusena, miks osa luustikest on kirstudes säilinud fragmentaarselt
ja mõne luustiku luud on leitud laiali üle kalme, võib olla ka matuste pidev pea-
letoomine, mille käigus on tõenäoline, et asendatud on ka keskses kirstus olevat
matust. Nii tundub olevat kõige tõenäolisem seletada täiskasvanu lõualuud La-
gedi III kalme kirstus koos lapse luustikuga, kus algne täiskasvanu matus on
kirstus asendatud.³⁵ Sarnast tõlgendust võib ilmselt kasutada ka mitme Jõe-
lähtme kalme kirstu kohta, kus on esindatud ainult mõned maetu luud. Nii oli

³⁵ Ahvatlev on situatsiooni tõlgendada ka surnud (lähi?)esivanema luude kandmisena
lapse kaelas analoogia Trobriandi saare leinatseremooniale, mil leinav naine kandis
leinamärgiks kaelas surnud abikaasa alalõualuud (vt Malinowski 1968: 132). Siiski ei
toeta ülejäänud luumaterjal Eestis sellise praktika tõenäosust.

10. kalme keskses kirstus 20–30-aastase inimese matus, kellest olid säilinud vaid mõned koljukillud ja jäsemete luud (Kalman 1999a). Kalmete pidev kasutamise järelmatusteks on teema, millest Eestis on seni enamasti üle libisetud, tähtsustades esmast matust ning kalme rajamisega, mille kõrval hilisemad järelmatused näivad marginaalsetena. Samas viitavad aga järelmatused kalme olulisusele veel isegi ligi paartuhat aastat pärast rajamist ning ehkki me ei saa sel juhul rääkida pidevast rituaalsest praktikast, kuuluvad järelmatused lahutamatu osana kalmerituaalide juurde. Ka teistes Läänemere piirkondades on kalmeid ja kääpaid kasutatud traditsiooniliselt hilisemate matuste sängitamiseks. Hästituntud kääbaste mitmekordse matmise kõrval pakub meie kivikirstkalmetele hea analoogi Kiviki kalme Rootsis, mille keskses kirstus on eristatud kolm luude deponeerimisperioodi vahemikus 1400–800 eKr mille käigus avati korduvalt kirst ning toodi juurde vähemalt viie inimese luud (Goldhahn 2005). Kiviplaadidest kirstude hilisemat avamist, eelmiste matuste väljavõtmist ning uute pealetoomist on peetud võimalikuks ka Taani üksikhaudade kultuuri matuste tõlgendustes (Kaul 1994: 37).

Teiseks inimluudega tehtavate rituaalide eesmärgiks näib olevat olnud luude puhastamine. Sellegi praktika kohta on arvukalt näiteid. Nii on Tõugu IIC:3 tarandist leitud 6–8-aastase lapse skalpeerimisjälgedega kolju (Kalman 2000b: 391) ning Rebala Lastekangrute 4. kalme kirstust on pärit lõikejälgedega reieluu (Kalman 1999b: 25). Samuti võib siinkohal nimetada nii laibamatuseid, mis on algselt lagunened kusagil mujal ning kalmesse on toodud vaid luud, kui ka põletusmatuseid, kus on põletatud luud, mille pealt on liha ja pehmed koed eelnevalt lagunened (Kalman 2000b). Viimaste variantide puhul on tavaline, et kalmesse toodi vaid üks ja tihtipeale väiksem osa säilmetest. Sellist osamatuste kontseptsiooni, mis võib oma rituaalselt praktikalt olla küllaltki keerukas, on täheldatud üle terve esiajaloolise Euroopa (vt Kaliff 1998: 181–182 ja seal viidatud kirjandus). Selle all võib mõista pikka rituaalset protsessi alates surnu laiba sängitamisest esimesse matusekohta, seejärel luude puhastamist ning viimaste matmist lõplikusse paika. Samuti võis selline protsess aega võtta kuid ja aastaid. Harilikult on tõlgendamiseks kasutatud etnoloogilisi analoogiaid ning seostatud sellist praktikat erinevate fenomenidega, nagu näiteks mitmeetapilise initsiatsiooniriitusega, mille eesmärgiks oli lasta surnu hingel jõuda surmailma (Boyer 2001: 209), või ka lähtuvalt sotsiaalsetest tõlgendusviisidest, mis on seotud võimu ülevõtmisega (Mägi 2003: 16). Samuti on mitmeetapiliste sekundaarsete rituaalide eesmärgiks olnud surnu hinge tagasikutsumine pere juurde, kus see valvaks elavate üle (Murimbika 2004).

Skalpeerimisena tõlgendatud väikesi lõikejälgi koljudel on leitud erinevatest piirkondadest ja ka erinevatest perioodidest. Belgia mesoliitikumis on neid tõlgendatud liha mahalõikamisjälgedena, eesmärgiga koljut eksponeerida (Cauwe 2001: 152). Seda enam, et lõikejälgede järgi oletati, et pea oli ülejäänud kehast eraldatud, samuti nagu alumine lõualuu koljust. Sellist tõlgendust on kasutatud ka ajaarvamise vahetuse kontekstide kohta (Aldhouse-Green 2001: 56). Seega viitavad analoogilised lõikejäljed koljul sellele, et enne lagunemise algust

eemaldati pea kehast ning puhastati lihast, et eksponeerida (kiiresti?) puhast koljut, ning sama tõlgendust võib ilmselt kasutada lõikejälgedele puhul toruluudel.

Ilmselt luude puhastamisega võib seostada ka koljude erilist kasutamist kalmetel ja kalmerituaalidel. Juba eelmainitud Tõugu kalmekompleksi antropoloogilisel analüüsil leiti, et kalmesse maetute keha ja koljuga on käitunud erinevalt. Nii leiti ilma peata põletatud matus kivikirstkalme kesksest kirstust, samuti leiti sarnane matus kõrvaloleva tarandkalme II C alt. Samas olid aga viimase pealmistes kivikihtides enamjaolt põletatud koljukillud. Ehkki luustikke püüti kokku viia eraldiolevate koljukildudega, ei andnud see tulemusi (Kalman 2000b). Eraldi lapse koljukilde leiti ka Jõelähtme kalmevälja 17. ja 19. kalme vaheliselt alalt (Kalman 1999a) ning samasse konteksti sobib ka Palmse kangurkalme, kuhu oli maetud lapse kolju ning mõned väiksemad luud (Lang 2000b). Eripärane oli aga Kaseküla kivikirstkalme, kus kalmest põhja pool avastati ebamäärane kivikonstruktsioon, mille lähedalt leiti mitmele inimesele kuulunud kolju kilde (Kalman 2000a: 20).

Seni efektseimad näited koljude erilisest kasutamisest on pärit Tõugu II kivikalmest, kus tarandkalme II C 3. tarandi põhjakirde nurga alt leiti täiskasvanud inimese purunenud kolju killud. Oluline on leiu tõlgendamisel see, et tegemist on ühe esimese tarandiga kalmes (Lang 2000a: 124), mistõttu võib seda koljut tõlgendada kui esimest rituaalset akti uue kalme kohal. Sama kalmekompleks pakkus teisegi hea näite – üksiktarandkalme II B samuti põhjakirde nurga alt leiti imiku kolju koos hammastega ning ka siin tõlgendati leidu ohvrina, mis on maha pandud enne kalme rajamist (Lang 2000a: 105). Lisaks koljude kehast eraldi matmisele on leitud ka kalmeid, mille mõnes matusekihis leidis tunduvalt enam koljutükke kui neid tavamatuse puhul peaks olema, nagu näiteks Võhma Tandemäe tarandkalmel, Tõnija Tuulingumäel, Tõugu II C kalmes (Lang 2006: 67).

Koljud on olnud läbi aegade paljudes kohtades erilise sümboolse tähendusega ning koljude ja toruluude eraldi matmist on harilikult tõlgendatud ohvriaktina (vt McCana 1987; Brück 1995; Kaul 1998: 45 j; Harding 2000). Üksikult deponeeritud koljude kõrval kohtab ka suuremaid deposiite, nagu näiteks 15 koljut ja üks alalõualuu Møllebækkenis või 4 koljut, toruluud ja loomaluud Vemmerlövis Ida-Skånes (Kaul 1994). Teine inimohvrile kinnitust pakkuv aspekt on Tõugu koljude leiukontekst, sest lisaks kalmetele on ka hoonete nurki samal moel universaalselt peetud oluliseks kohaks. Nii on näiteks Springheadis Kentis leitud templi postiaukudesse deponeeritud lasteluid ja koljusid, kus neid samuti on tõlgendatud ohvrina, kuna on maetud ehitiste müüride või nurkade alla (vt Aldhouse-Green 2001: 152 jj). Ka Inglismaa pronksi- ja varase metalliaja kalmete ja hoonete nurkadest on leitud maetuna nii esemeid kui ka loomakoljusid (näiteks viis koerakolpa) (Brück 1999: 330). Pole kahtlust, et nende näol on tegemist ühena esimestest tegevustest, mis tulevase kalme või hoone rajamiseks ette võeti. Ehitusohvrit rituaalse struktuuri rajamisel on tähtsustanud ka Mircea Eliade, kes seostab ehitusohvri toomise loomismüüdiga, mille käigus looja jumal on tapnud kaost sümboliseeriva koletise (Eliade 1992/6: 67). Eesti kivikalmetest leitud koljusid tundub aga olevat sobivam tõlgendada mitte lähtu-

valt loomismüüdist, vaid ennekõike luude rituaalsest kasutusest, mille sümboolne roll võis pigem seonduda esivanemate ja genealoogiliste müütidega (vrdl ka Kaul 1998: 43 j). Ehitiste nurkade alla koljude, tõsi küll, loomakoljude matmine on olnud Eestis tavaks ka keskajal ning samuti on rahvapärimeses levinud motiivid inimeste ohverdamistest kirikute, kabelite jmt ehitamisel (vt Lang 2000a: 211 ja seal toodud näited). Vormiliselt on tegemist vägagi sarnaste rituaalide jälgedega, kuid on siiski väheusutav, et eelrooma rauaaegsete inimkolju matuste, hilisraua- või keskaegsete loomakoljude ohverdamise ja rahvapärimeslike inimohvrite vahel võib näha sisulist seost. Pigem on tegemist universaalsete ja üldinimlike nähtustega, mis kerkivad esile erinevates kontekstides ning on erinevatel perioodidel olnud erineva tähendusega. Tähelepanuväärne on ka, et seni Eesti ainsa näite puhul Tõugu II kalmest, kus me suure tõenäosusega saame rääkida inimkolju ohverdamisest, on esindatud nii täiskasvanu kui ka laps.

Nooremalt pronksiaega ning eelrooma rauaaega on paljud autorid rõhutanud kui inimohvrite toomise kõrgaega Põhja-Euroopas (vt Kaul 1998: 45 j; Aldhouse-Green 2001), ehkki varaseimad inimohvrina tõlgendatud luud on dateeritud juba neoliitikumi (Tilley 1996: 99). Sellistes analüüsides on harilikult arvestatud luude leiutingimusi, milleks on tihti soo, samuti ainult kolju või toruluude leidmist. Sellist käsitlust toetab ühelt poolt arvukas luumaterjal, samuti ka Lõuna-Skandinaavia ja Loode-Euroopa rabalaibad, teiselt poolt aga ka kirjalikud materjalid, kus viiteid inimohvritele kohtab kuni rooma rauaaajani (vt Aldhouse-Green 2001). Siiski ei saa unustada ka mõningaid hilisemaid ohvrite tõlgendusi kirjalikes materjalides, nagu ibn Fadlani russi-pealiku matusekirjeldus või Uppsala templi poodud ohvrite kirjeldus Breemeni Adami poolt.³⁶ Ka Eesti arheoloogiline materjal pakub ennekõike noorema pronksiaja ja eelrooma rauaaaja kontekstis näiteid rituaalide kohta surnute luudega. Tõsi, ajaarvamise vahetusega sellised rituaalid ei kao, kuid muutuvad, ning hilisem materjal ei luba enam teha järeldusi luude lihastutamisest (*defleshing*), skalpeerimisest vmt. Kindlasti võib pidada selliste rituaalijälgede puudumise üheks põhjuseks rooma rauaaajal domineerinud põletusmatuse kommet, mistõttu ei ole enam võimalik uurida seniseid rituaale luudega. Vaid Saaremaal, kus domineerib laibamatus, on oletatud samasuguste rituaalide jätkumist läbi rooma rauaaaja (Mägi 2007c: 264). Siiski ei lõpe rituaalselt käsitletavad matused pärast rooma rauaaega täielikult ning üksikuid selliseid kohtab sporaadiliselt hiljemgi, ka keskaegsetes kalmistutes.³⁷

³⁶ Viimaste puhul ei saa muidugi välistada paganlikele ja võõrastele kultuuridele kummaliste kommete omistamist nii kristlaste kui moslemite poolt, kuid mõningad arheoloogilised leiud, näiteks Langelandi saare paarismatus, mida on tõlgendatud isanda matusena, kellele on ori kaasa maetud ohvrina (Roesdahl 2007: 40), lubavad sellist praktikat oletada.

³⁷ Hea näite tõenäoliselt sekundaarsete rituaalidega seonduvast matusest pakub Mõla 10.–12. sajandisse dateeritud kääbaskalmistu 4. kääpast leitud laibamatus, mille pea ja õlad olid põletatud. Kuna ülejäänud luustik paiknes anatoomiliselt korrektselt, siis on oletatud, et pea põletamine toimus pärast matust, kui keha oli juba kääpasse asetatud (Sedov 1976: 93).

Pikkade toruluude ja koljude kasutamist rituaalides on detailides tõlgendatud erinevalt, kuid neis kõigis on domineeriv elava kogukonna poolt seose loomine ja kinnitamine surnutega. Michal Shanks ja Christopher Tilley (1988) on väitnud, et rituaalid kalmetel, eriti luudega manipuleerimine ja nende ümberpaigutamine “*were legitimizing instruments through which the image of an ideal, harmonious, social order was maintained, in the face of contradiction and conflict in the real world*”. Kuid on selge, et ennekõike on sellised rituaalid seotud surnud esivanematega, mille kitsamaks tähenduseks võis olla kommunikatsioonivõimaluse loomine, mitte aga luude ja sealtkaudu surnud esivanemate otseses jumaldamises (vrld ka Mithen 2004: 35).

Kindlasti on luude rituaalset kasutamist soodustanud ka üldinimlik kontseptsioon laibast kui ebapuhtast ja roojasest substantsist, mille kõrval luud esindavad puhast ja neutraalset ning sümboliseerivad surnud esivanemaid (Brück 1995; Boyer 2001: 214). Selliste erinevate kvalitatiivsete kategooriate omistamine võib olla ka üks põhjusi, mis võis tingida luude lihastutamise ning koljude skalpeerimise rituaale – eesmärgiks oli vabastada surnukeha kiiremini lagunevast ja mädanevast kehast ning tuua välja puhtad luud. Puhaste luude ilmumine laguneva lihasmassi alt on kognitiivselt väga suur kontrast ning mõjutab vaatleja tundeid selgelt positiivsemalt puhaste luude poole (vt ka Jonuks & Konsa 2007). Puhastele luudele on nende rituaalses kasutuses omistatud erinevaid metafoorseid omadusi, millega väljendatakse austusväärse esivanema kohalolekut, nende kontrolli ja kaitset ning kelle kohaloleku tagamiseks võidi luid või ka terveid matuseid säilitada mujalgi kui kalmes. Nii on tõlgendatud asulatest leitud inimluud ning matuseid, mis on maetud ebaharilikesse kohtadesse, nagu näiteks kaitsevallide väravate läheduses või üldse piirialadele (Brück 1995: 257). Selliselt on surnute luudega ühendatud nii elavad, surnud, jumalad kui ka kogu kogukond abstraktsemalt, mida on iseloomustatud väljendiga “*we have the same bones*” (Boyer 2001: 253; Kalman 1998).

On kindlasti iseküsimus, kas Eesti selle perioodi kalmetes leiduvad luud viitavad surnute luude rituaalsele kasutamisele või inimohvrile, mille käigus inimene tapeti. Ehkki inimohvri tõlgendust on kasutatud seni enim, tundub rituaalselt kasutatud luid ning nende esinemiskonteksti arvestades, et pigem on tegemist juba surnute luude kasutamisega ning rituaalide jaoks ei olnud vaja inimest ohvrina tappa. Kindlasti ei pruukinud aga ohvritrituaal iseenesest tähendada tapmist ning ohvri kontseptsiooni all on võidud käsitleda ka maetava säilmeid (näiteks Oestigaard 2000).

Kuigi on selge, et erinevad rituaalid surnuluudega jagunevad pika perioodi peale ning ka eeltoodud rituaalideks jagamist ei tohiks võtta väga kindlapiiriliselt defineerituna, tundub, et võime meie väheste antropoloogiliselt uuritud kalmete põhjal tuua välja erisuse. Nii näib, nagu oleks luude liigutamisi ja segamisi toimunud enam kivikirstkalmetel ja eriti kesksesse kirstu maetute puhul. Seevastu liha mahalõikamist ning luude puhastamist võib pigem jälgida tarandkalmete kontekstides. Vastuväitena sellisele eristamisele on kindlasti asjaolu, et seni on veel liiga vähe kalmeid antropoloogiliselt uuritud, samuti on luud tihti niivõrd fragmenteerunud, et nende põhjal ei olegi võimalik oletada nende liigu-

tamist mingi rituaali käigus. Kuid siiski, hüpoteetiliselt oletades, et selline rituaalide ja kalmevormide vaheline ajaline seos esineb, võib näha siin kivikirstkalmeid kui pikaajalisteks rituaalideks mõeldud rajatise, kus keskse kirstuga oli tagatud olulisele surnukehale hilisem ligipääs ning rituaali käigus mõnikord ka tema luude kalmest väljavõtmine. Varased tarandkalmed kui ajas arenevad ja pidevalt ümberehitatavad struktuurid ei taganud ühelegi surnukehale tema keskset ja pidevat rituaalset tähelepanu ning siin muutus olulisemaks luude vahetu surmajärgne eksponeerimine ja kasutamine, mistõttu on ka lihastutamise märgid just neil luudel. Lisaks kahele erinevale rituaalipraktikale võib siin näha ka mõningast kronoloogilist erinevust, kus surnuluude pikaajalisem kasutamine langeb kokku pronksi- ja eelrooma rauaajaga, mille kõrvale eelrooma rauaajal tuleb uus rituaaltraditsioon, mis tingis luude kiirema eksponeerimise.

Eelnevalt on tõlgendatud rituaale surnuluudega lähtuvalt nende oletatavast kasutusest rituaalides. Kuid selliseid rituaale võib vaadata ka lähtuvalt teisest praktikast – elava laiba ja surnukartusest. Eesti uurijatest on Tarmo Kulmar oletanud metalliaja algul süvenevat surnukartust, mis sai mõjutusi kokkupuu- detel indoeurooplastega. Selle väljunditena võib vaadata põletusmatuse kom- met, millega hävitatakse surnu keha, aga ka lingvistilisi dateeringuid, mis samuti viitavad kurja isiksustatud surnu kontseptsiooni tekkele sel ajal (Kulmar 1994 ja seal viidatud kirjandus). Sellise lähtepunkti järgi võib pidada eelkirjel- datud surnu luude segamist rituaaliks, millega püüti kinnistada surnu kalmesse ning vältida tema väljatulekut ja elavate segamist. Peaaegu 20. sajandi lõpuni väga aktiivses kasutuses olnud surnukartuse kontseptsioon on viimasel aasta- kümnel käsitlustest pigem välja jäänud või kohanud vastureaktsiooni. Põhilise kriitikana on esitatud, et surnute luudega tehtavad rituaalid ei sobi üldisemasse konteksti, sest sellised matused paiknevad tihti kas asulatele ebamõistlikult ligi- dal või on surnuluudega tehtavaid rituaale üleinterpreteeritud (vt Insoll 2004a). Kuid siiski ei ole surnukartusena tõlgendatavad rituaalid kuhugile kadunud (Bartelheim & Heyd 2001: 267 jj; Sjögren 2004: 180) ning leidub üksikuid tea- teid matustest, mis on näiteks odaga läbi löödud ning mida on tõlgendatud surnu hauda kinnitamisenä (vt näiteks Wickholm 2006). Arvestades Eesti arheoloogi- list materjali I aastatuhandest eKr, tundub käesoleva töö autorile, et rituaalid surnuluudega viitavad millelegi keerukamale kui pelgale hirmule surnu kodus- käimise ees. Luude lihastutamine, koljude eraldi matmine ning tõenäoliselt ka eksponeerimine, sekundaarsed matused ja ilmselt ka surnuluude laialijagamine näivad olema viited selle kohta, et surnut ei kardetud. Pigem võib selliste ri- tuaalide taga näha luude kui eriliste elementide rõhutamist ning nende kasuta- mist religiooses praktikas. Tõsi, surnukartus ei pruukinud olla midagi kõike- hõlmavat religioonis ning võis avalduda surnu austamise kõrval samal ajal ja samas ühiskonnas või suunatuna üksnes mõnele konkreetsele surnule (Bartel- heim & Heyd 2001: 272). Samuti on surnukartusega seonduvad etnograafilised tunnusjooned niivõrd mitmepalgelised, s. h amulettide või müntide hauda pa- nustamine, matuse katmine kiviga või matmine liminaalsetele aladele (*ibid.*), et neile leiab vasteid paljude erinevate kultuuride juurest, kus neid on väga erine- valt tõlgendatud.

3.4.1.3. Hauapanused

Eesti pronksi- ja eelrooma rauaaja kalmed on küllaltki panustevaesed. Kivikirstkalmete kesksetesse kirstudesse maetutel esineb panustena valdavalt riietusega seonduvaid esemeid, enim luunõelu (Lang 1992) ja keraamikat, märksa harvem metallesemeid, nagu habemenoad, pintsetid ja naasklid. Eelrooma raua-aega kuuluvad oimuehted ja karjasekeppnõelad, samuti vähesed käe- ja kaelavõrud (vt kivikirstkalmete ja varaste tarandkalmete esemelisest materjalist lähemalt Lang 2007a). Samuti on osutatud, et matustel kirstu ja ringmüüri vahel on panuseid märksa tihedamini kui kesksesse kirstu maetutel (*ibid.*: 155).

Suurema variatsioonirikkuse hauapanustes saavutavad kalmed eelrooma raua-ajal, mille esimesel poolel panustatakse kalmesse enam haruldasi importesemeid, perioodi lõpul aga argiesemeid (noad jmt) (vt Lang 2007a: 180). Ka suuremad panused, nii relvadena interpreteeritud raienoad Liiva-Putla kalmes kui ka lateenitüüpi mõök Jäbara A kalmest, samuti kirved Kõmsi kalmes kuuluvad kalmete hilisemasse perioodi, eelrooma raua-aega (Jaanits *et al.* 1982: 181; Lang 2007a: 160). Seda nähtust on koos varaste tarandkalmete vormi tekkimisega kivikirstkalmete kõrval Eestis tõlgendatud kui uue eliidi sotsiaalset manifestatsiooni (vt Ligi 1995: 217) või ka kujuneva sõjameeste kihi väljundina ajaarvamise vahetuse paiku (Mägi 2007c). Samal perioodil on panustatud relvi ka Kesk-Roostis ja eriti Ölandil, kus samuti toimus eelrooma rauaajal üleminek ümmarguselt kalmevormilt nelinurksele. Dag Widholm (2006: 51) on relvadega matuseid kui mees-tega seostatud esemeid tõlgendanud mitte niivõrd soolise eristatuse tunnusena, kuivõrd võimu (*power*) ja positsiooni (*rank*) märgina. Võimusuhete võtmes on selliseid kalmevorme tõlgendatud ka Eestis (näiteks Ligi 1995).

Arvukaima panuseliigina esineb kahtlemata keraamika, mille kalmesse satumisel on Valter Lang (2007a: 187) eristanud vähemalt kolme erinevat traditsiooni. Esiteks on savinõu võidud kaasa panna surnuga, kusjuures sellisel juhul esinevad savinõud vaid kalme vanimates kontekstides. Teiseks esineb savinõusid, mida on pandud kalmete müüridele või nende lähedusse, kus nõud on purunenud, ning kolmandana on nõusid kalme alal visatud puruks, nii et killud on esindatud üle kogu kalme ala või ongi kalmesse jõudnud vaid üksikuid savinõukilde. Pronksi- ja eelrooma raua-aegse kuue keraamikastiili hulgas (vt lähemalt *ibid.*: 127–136) on aga mõned, mille esinemiskontekst viitab nende teatud rituaalsele otstarbele. Nii on valdavalt kalmetest leitud nõör- ja kammornamen-diga nõusid, mida samaaegsetest asulatest on teada vaid üksikuid kilde. Samuti esineb kalmetes enam peenemat Lügänuuse ja Ilmandu tüüpi keraamikat, ehkki neid on leitud ka asulatest; kuid rohkem asulatest kui kalmetest on leitud Asva peen- ja jämekeraamikat. Vahe argielulise asula ja rituaalse kalmekonteksti vahel ei ole küll terav ning Eestis ei ole ilmselt ühelgi perioodil valmistatud spetsiaalselt kalmesse panustamise keraamikat (Vassar 1943: 239), kuid siiski on näha mõningate keraamikastiilide sagedasemat esinemist kas kalmetes või asulates. Argikontekstist erinevamate nõude tarvitamist kalmetes on näidatud ka teistes piirkondades, kus kalmenõudeks võivad olla erinevama sideainega või nõrgema põletusega, samuti ka arhailisemad, käsitsi vormitud nõud samaegse

kedrakeraamika kõrval (vt näiteks Kazantseva 1996). Ka Artur Vassar (1943: 248) viitab võimalusele, et miniatuurnõusid võidi valmistada spetsiaalselt kalmesse panekuks, ehkki peab Nurmsi näitel seda ebatõenäoliseks. Kahjuks puuduvad aga seni täpsemad analüüsid, mis osutaks, kas mõnda keraamikastiili võidi kasutada spetsiaalselt surnuga kaasa panustamiseks või ainult kalmel toimumvateks hilisemateks rituaalideks. Tõenäoline on, et ehkki nooremal pronksiajal ja eelrooma rauaajal ei ole Eestis valmistatud savinõusid, mis olid kitsalt määratud vaid asulatesse argikasutuseks või kalmetesse rituaalseks kasutuseks, lubab stiilide ülalkirjeldatud jagunemine oletada mõne keraamikastiili spetsiifilisemat kasutuskonteksti. Nii on tõenäoline, et surnule võidi hauda panustada kõigist keraamikastiilidest pärit nõusid, ehkki eelistatud näivad olema peenema purru ja hoolikama viimistlusega Lüganuse ja Ilmandu keraamika, kuid esineb ka jämedama purruga nõor- ja kammornamendiga keraamikat. Ühtegi neist keraamikastiilidest ei esine aga olulises koguses samaaegsetes asulates. Kahjuks on aga perioodi asulaid teada ning uuritud niivõrd vähe, et sellesisulist kindlat järeldust ei ole võimalik teha. Nii võibki vaid spekuloida mõttega peen- või jämekeraamilistest savinõudest, mis olid kasutusel argises kontekstis, kuid erilistel juhtudel, näiteks matuserituaalis, kasutati eelistatavalt peenkeramiilist nõu. Peenkeramiika eelistamine jäi domineerima ka hilistes kivilalmetes I aastatuhande teisel poolel pKr. Siinkohal on huvitav märkida, et samaaegsete kääbaste materjalis Kagu-Eestis on keraamika levik täpselt vastupidine ning absoluutne enamus kääbastest leitud savinõukildudest kuulub jämekeramiliistele nõudele (vt Aun 2002: 86).

Lisaks savinõudele on kalmetes arvukaks leiuliigiks ka loomaluud, kahjuks on aga Eesti metalliaja kalmete arheozooloogiline materjal peaaegu uurimata (Maldre 2000: 409, 2003: 263). Lisaks esineb ka kalmeid, kus loomaluud leiumaterjalis peaaegu puuduvad, nagu näiteks Võhma Tandemäe tarandkalme (Lang 2000a: 134). Valdavalt domineerivad kalmetes koduloomade luud, ennekõike kits/lammas, veis ning siga, vähem on kalmetest leitud koerte ja hobuste luud. Märkimisväärne on aga kanaluude rohke esinemine Tõugu (Maldre 2000) ja Võhma X kalmes (Ots *et al.* 2003). Koduloomade kõrval esineb ka metsloomi, kellest selgelt domineerib jänes. Viimasest märksa vähem on kalmetesse jõudnud hüljeste, põtrade või kärplaste (viimaste puhul ilmselt karusloomade) luud. Näib, et kalmetes on esindatud peaaegu kõik kehaosad, nii liharikkad kui – vaesed kehapiirkonnad. Samuti ei ole näiteks Tõugu kalmes luude esinemissageduses vahet, kas tegemist on tarandite või äärevarudega, ehkki loomaluude arv üksikutes tarandikes erines oluliselt (Maldre 2000: 418 j).

Loomaluude kalmesse sattumise põhjusi on ilmselt mitmeid. On võimalik eristada luud, mis on kalmesse jõudnud ilmselt ehitusrituaalide käigus, nagu näiteks hobuse sääreлуу Uusküla kalme müüri vahelt, mis oli kalmesse pandud juba selle ehitamise ajal (Lang 2000a: 152). Selle kõrval on aga enamik loomaluudest kalmesse sattunud pärast kalme valmimist, ajal, kui sinna toodi matuseid või viidi läbi rituaale. On tõenäoline, et suurem osa loomaluud ongi sattunud kalmesse hilisemate rituaalide käigus, millega kaasnesid söömised. Sellele viitab ka enamiku loomade tapavanus, kuna suur osa neist on noored või noored

täiskasvanud (Maldre 2000: 420). Küll aga ei ole tõenäoline loomade spetsiaalne matmine kalmetesse koos surnutega (Maldre 2000: 421; Ots *et al.* 2003: 140).³⁸

3.4.1.4. Lohukivid

Perioodi arvukaima muistiseliigi moodustavad lohukivid, mida praeguseks on teada ligi kaks tuhat. Tegemist on enamasti rändrahnudega, mille pinnale on toksitud ja/või lihvitud 3–10 cm läbimõõduga ja 0,5–5 cm sügavad lohud (Tvauri 1997: 11). Enamasti on kivil kuni kümme lohku ning suurema lohu arvuga kive on teada vähe. Valdavalt on sellised kivid levinud Harju- ja Virumaal, kuid neid leidub arvukalt ka Järva-, Lääne- ja Saaremaal. Mujal sise-Eestis on lohukive vähem (Tvauri 1997). Hoolimata oma arvukusest, on lohukive arheoloogiliselt vähe uuritud. Traditsiooniliselt on neid tõlgendatud ohvrikividena ning lohke seostatud ohvriandide toomisega (vt lohukivide uurimisloost Tvauri 1997: 13 j). Historiograafiliselt esimese dateeringu, rooma rauaaja, esitas Erik Laid (1936: 241), mille võttis üle ka etnograaf Richard Viidalepp (1940, 1941). Ka tema toetas lohkude ohverdamiskoha tähendust, ehkki esitas ka teisi, päikese- ja surnukultusega seonduvat sümbolikat ning rahvapärirumusele tuginedes leidis, et algselt on kivid olnud pühades hiites (Viidalepp 1940: 23). Esimene ülevaateartikkel, kus eristati suure- ja väikeselohulised kivid ning seostati lohkude teke skandinaaviapärase surnukultusega ja lohukive endid kivikirstkalmetega, ilmus Vello Lõugase sulest (Lõugas 1972) ning jäi püsima 1990. aastate keskpaigani. Lohkude tegemise taustaks peeti Skandinaavia mõjudel tekkinud surnu- ja kividekultust ning oletati ka viljakusmaagiat (Jaanits *et al.* 1982: 185). Samas toodi välja ka lohkude sobimatus ohvriandide paigutamiseks, kuna mitmed neist asuvad kivide vertikaalsetel pindadel, kuhu ei saa midagi panna.³⁹

Üksikute lohukivide ümbruses on läbi viidud ka arheoloogilisi uurimusi, mis ei ole aga lisanud uusi teadmisi ei lohukivide dateerimise ega lohkude tähenduse kohta (vt lähemalt Tvauri 1997). Dateerimise seisukohast on olulised Kuu-salu ja Aindu asulate ahjude ehitamisel kasutatud lohukivid (Kraut 1981: 409), mis võib osutada lohukivide traditsiooni lõppemisele hiljemalt viikingiajaks.

Praegu on Eesti lohukivid dateeritud, ennekõike lähtuvalt kaasnevatest muististest ning lohkude tegemise traditsiooni tõenäolisest läänepoolsest päritolust, nooremasse pronksiaega ja eelrooma rauaajaga ning arvatakse, et rooma rauaajal lohkude tegemise traditsioon Eestis hääbus (Tvauri 1997: 41). Gurly Vedru on aga oletanud, et lohukivide traditsioon võis jõuda Eestisse Skandinaaviast juba neoliitikumis ning lohkude tähendus säilis kuni viikingiajani

³⁸ Ainsa sellelaadse teadaoleva näitena võib vaadata koeramatus Jõelähtme kalmeväljal. Koer oli maetud eraldi kirstu suure kivikirstkalme ringmüüri lõunapoolsele välisküljele. Kahjuks puudub aga kaevamiste kohta aruanne, samuti on koeramatus ainsas kalmevälja allikapublikatsioonis (Kraut 1985) vaid põgusalt mainitud.

³⁹ Sellise kategoorilise käsitluse vastu vt näiteks Uino 1997: 99.

(Vedru, ilmumisel b). Ka naabermaades on lohkude tegemise traditsioon dateeritud väga pikka ajavahemikku alates neoliitikumist Baltimaades (Daugudis 1995: 125) kuni 7.–8. sajandiga Soomes (Tvauri 1997: 41 ja seal viidatud kirjandus), kohati on aga Karjalas samalaadsete süvenditega ohvrikivid dateeritud isegi 15.–17. sajandisse (Uino 1997: 95).

Eestis on viimasel aastakümnel valdavalt käibel olnud tõlgendus lohukivide seotusest viljakusega kas siis sümboolselt põlluviljakuse tähenduses (Tvauri 1997) või laiemalt lohu kui naiselikkuse, naiseliku viljakuse ja sealtkaudu ka viljakusega laiemalt (Lang 2007a: 245). Sellisele käsitlusele on kinnitust saanud kahest aspektist. Ühelt poolt lohukivide paiknemisest (ale)põldudel või põldudeks sobivatel maadel (Tvauri 1997: 36 j) ehkki need ei pea paiknema otseselt fossiilsetel põllujäänustel endil (Lang 2007a: 245). Teiselt poolt aga lohu kujul, ennekõike tõmmates paralleele Skandinaavia kaljukunstiga, kus lohke on tihti seoses teiste figuuridega tõlgendatud naise ja naiselikkuse sümbolina (Tvauri 1997: 43; Lang 2007a: 245). Enamik selliseid seoseid näevad lohku Otto Almgreni poolt väljakäidud moel vagiina ja sealtkaudu naise sümbolina (vt Lindgren 1999 ja seal viidatud kirjandus). Skandinaavia kaljujooniste käsitlustes ongi lohke vaadatud vaid seoses figuuridega ning eraldi lohukäsitus puudub. See aga muudab Skandinaavia tõlgendused ja eriti nende tulemuste kasutamise Eesti kontekstis keeruliseks, kuna siin puuduvad figuurid lohkude kõrval.

Mitmed lohukividega seonduvad dateeringud ja tõlgendused on sündinud kivide seose analüüsist teiste muististega. Nii nägi Lõugas (1972) lohukivisid paiknemas samas piirkonnas kivikalmetega, mis andis aluse dateeringuks ja tõlgenduseks lohkudest kui surnukultusega seonduvast. Samamoodi nägi Tvauri (1997) lohukivide seost põllumaaga ning osutas, et kalmed ja lohukivid ei kattu alati maastikulise paiknemisega. Nii on ka Lang (2007a: 245) näidanud, et lohukivide ja fossiilsete põllujäänuste paiknemine ei kattu alati ning lohukivid võiksid seonduda pigem põlluharijate laiemal maastikukäsitlusega. Lohukivide üks iseloomulikumaid omadusi ongi, et nende täpne paiknemine maastikul ei luba järeldada ühtegi absoluutset ja kõikjalkehtivat seost. Nii on Harjumaa küll rikas nii kalmete kui lohukivide poolest, kuid leidub efektseid näiteid, kus kivid ja kalmed paiknevad küll lähestikku kuid selgelt eraldatud gruppides nagu näiteks Kahala piirkonnas (vt Vedru 2002, joon 1), küll aga on Virumaa Tõugu Seamäe kalme rajatud vahetult lohukivi kõrvale, kui nimetada vaid kahte vastandlikku näidet. Samuti leidub efektseid näiteid põllujäänuste ja lohukivide kattuvusest (Kutsala), kuid samas ka näiteid, kus kivid ja põllujäänused on selgelt eraldi (Proosa, Saha-Loo). Kõiki absoluutsusele-pretendeerivaid seosekatseid tundub aga eiravat lohukivi (reg nr 2604) Aegna saare idaosas, kus ei ole ei kalmeid ega põldu ning ka muinasaegsest asustusest ei ole seni mingeid materiaalseid tõendeid. Vedru (2002: 114 jj) on püüdnud lahendada lohukivide seost teiste muististega kasutades *vaate* mõistet ning rõhutades vaate olemasolu ja võimalikust nii kivide ja kalmete, kivide ja loodusobjektide (järve) kui ka kivide ja kivide vahel. Põhja-Eesti rändrahnudest ülekülvatud loopealsetel, kus lohukivid enamasti esinevad, võib aga vaate-kontseptsioon keeruliseks osutada, kuna lohud kivil ei erista neid ümbritsevatest niipalju, et vaade ühelt kivil eemal-

olevatele kividele võimalikuks osutuks. Küll aga võiks lohkude tegemist ja lohusümboolika taga näha mingite kohtade ritualiseerimist, eesmärgiga muuta kivi maamärgiks, millega kohta tähtsustada ning sealtkaudu muuta kivi mälu-kandjaks (Vedru 2002: 116). Ja selline, minevikule ja esivanematele suunatud ideoloogia sobib hästi ka Langi pakutud põlluharijate maastikukäsitlesega. Vedru (ilmumisel b) on ka oletanud, et lohukivid võisid funktsioneerida kui maamärgid, mis harilikult on suhteliselt suured ning maastikul hästi silmatorkavad. Siiski on lohke tehtud harilikult just keskmise suurusega või isegi madalatele kividele ning suured rändrahnud on jäänud neist valdavalt puutumata. Nii ei saaski nõustuda hüpoteesiga, mille järgi tehti lohke kividele nende märgistamiseks, et sel moel oleks kive saanud kasutada maastiku tähistamiseks. Tihti peale on lohukivid avatud loopealsetel, kus lohuga on markeeritud vaid mõned kivid ning lohk kivil on niivõrd silmapaistmatu, et vaid maastikuga väga tuttav suudab lohukivi teiste seast eristada ning selgi juhul on oluliseks pigem kivi enda kuju, mitte lohk selle peal.

Eraldi küsimusena tuleks puudutada ka väikseid “taskulohukive”, mida Eestist on seni teada vaid üks Rannu asulast (Tvauri 1997: 18). Selliseid “taskulohukive” leidub aga Euroopa mitmetes piirkondades, kusjuures Inglismaal on neid leitud ka vanema pronksiaja rituaalsetest struktuuridest, millest mõned meenutavad kuju poolest paljuski Eesti kivikirskalmeid (vt Vyner 1988). Ka Skandinaavias on paljud “taskulohukivid” leitud seoses kalmetega, nagu näiteks Hulje eelrooma rauaaegsest kalmest pärit ühe lohuga kivi (Molin 1999). Anders Kaliff (1997: 75–78) seostabki lohukivid ja lohud surnukultusega ja selle erinevate vormidega, nagu rituaalse tule koht, surnuluude purustamiskoht või ka lihtsalt mälestuslohk. Hoolimata pikast tõlgendustraditsioonist, on seos surnute ja surnukultusega põlluviljakusrituaalide kõrval endiselt käibel (Uino 1997; Widholm 1999). Lohukivide seotusele genealoogiate ja sealtkaudu kaudselt esivanematega viitab ka Vedru (2002: 116), kelle järgi lohud markeerivad ning aitavad mäletada müüte ja surnud esivanemaid, aidates nii säilitada ka kogukonna identiteeti. Mõned uurijad ongi pidanud lohukivide kõige usutavamaks interpretatsiooniks mitut erinevat traditsiooni, millel on olnud üks väljund – lohk. Ei saa välistada, et mõni neist traditsioonidest võis olla seotud surnukultusega (Kaliff 1997; Moore 1995: 233; Widholm 1999). Lohukivide sümboolset seotust surnute ning surnukultusega, mida, nagu eelpool nägime, oletas Eestis juba Lõugas, on olnud traditsiooniline lohukivide tõlgendus ka Soomes, kus peaaegu kolmandik lohukividest on leitud rauaaegsetelt põletuskalmetelt või nende lähedusest (Kivikoski 1966: 80; Uino 1997: 97). Lohukivide surmaga seotusele on küll vastu vaieldud, väites, et lohukivid võivad paikneda omaaegsetest asulatest ja kalmetest kaugel (Tvauri 1997: 42), küll aga on mõne lohukivi lähedusest leitud pronksiaegse asula jälgi (Vedru ilmumisel b). Samas teame lohukivide arvukust arvestades eelrooma ja rooma rauaaja asulaid üsna vähe, samuti ei pruugi surnukultusega seonduvad lohukivid paikneda sugugi kalmete vahetus läheduses. Juhul, kui tegemist on surnukultuse teistsuguse avaldumisvormiga, ei ole nende seos kalmetega vajalikki.

Kokkuvõttes tundub lohukivide tõlgenduses kõige sobivam olema Langi seisukoht, kes on lohukivide viljakusega seonduva tähenduspoole summeerinudki mõnevõrra laiemalt - *“lohke kividele tegid ainult need kogukonnad, kes ise ja kelle kultuur toitus maaviljelusest. Teiste sõnadega, lohukividel ei pruukinud olla mingit otsest seost põldudega (ega kivikalmetega); nad kuulusid vaid ühe komponendina põlde harinud ja kivikalmeid ehitanud inimeste kultuuri”* (Lang 2007a: 245). Ja sellise ideoloogia raames võib lohkudel olla sõltuvalt ajast ning ruumilisest kontekstist erinevaid tähendusi, mis aitaks seletada ka lohukivide niivõrd erinevat paiknemist maastikul ning lohkude arvu kividel.

3.4.1.5. Esemelaiud

Nagu eelnevalt osutatud, kaovad hilisneoliitikumiga peaaegu kõik usundiliselt tõlgendatavad esemed. See kindlasti ei tähenda esemete rituaalse kasutuse lõppu, pigem aga spetsiaalselt religioosseid kujutlusi väljendavate esemete mittevajalikkust. Viimasele võiks viidata ka efektsete ja rikkalikult kaunistatud ning argikasutuseks sobimatute kivi- või pronkskirveste puudumine nooremal pronksiajal.⁴⁰ Eelmisel perioodil oletasin sellistel kirvestel rituaalset kasutust, mis tingis ka nende argikasutuseks sobimatu vormi. Nooremal pronksiajal aga tunduvad kirvega seonduvad rituaalid Eestis üldse kaotavat oma rolli.

Hoolimata nooremal pronksiajal kindlustatud asulates alanud pronksivalust, ei kujunenud välja kohapealseid esemetüüpe (vt lähemalt Lang 2007a), samuti ei kujunenud välja pronksist esemeid, mida võiks seostada rituaalse kasutusega. Ka kaks laeva figuuriga kaunistatud habemenuga, mille ornament või olemasolu on Lõuna-Skandinaavias olnud paljukasutatud usundiallikaks (Kaul 1998; Kristiansen & Larsson 2005), on importesemetena Eestis olnud ilmselt pigem seotud prestiižiga kui kohaliku uskumusega.

Ühe vähesese esemeliigina, mille juures usundi-temaatikat üldse on puudutatud, tõusevad esile algselt idapoolse päritoluga ja seal enamasti meeste matustest teadaolevad eelrooma rauaajaga kuuluvad lusikakujuliste otstega oimuehted. Pronksiaegsete spiraalotsiste ehete asemele levinud uue vormi taustaks oletab Vello Lõugas (1991: 71) uskumusi, kus puudus spiraalisümboolika. Kuna Lõugas ei oleta uut otstel enam usundilist sümboolikat, siis võib arvata, et sellise mudeli järgi spiraal kaotas siinses kontekstis tähenduse ning “degeneererus”. Kahtlemata esitab kinnitust sellisele mõttekäigule ka spiraalimotiivi üldine vähesus selle perioodi esemetel. Siiski on teada mitmeid pronksiaegsetest kalmetest pärit lamespiraalseid oimuehteid, mis oletatavalt olid naiste või noorte neidude ehted (Lang 2007a: 157). Üksikutest spiraalimotiivi kandvatest esemetest tuleb nimetada veel ka spiraalpäist ehtenõela Saaremaalt, mis on aga importese (Jaanits *et al.* 1982: joon 123: 2).

⁴⁰ Kivikirveste kasutamise dateeringu ülemine piir on endiselt ebaselge, kuid ulatub ilmselt rauaaja algusesse (vt Salo 1990: 140; Johanson 2006).

Skandinaavias on spiraalimotiivi tõlgendatud erinevates leiukontekstides erinevalt, tavaliselt rõhutatakse aga spiraali seost päikesesümboolikaga (Kaul 1998; Kristiansen & Larsson 2005) või staatuse, võimu ja jõukusega (Herner 1989; Fredell 2003). Näib aga, et Eestis ei ole spiraalimotiiv, ja sellega seonduvad sümboltähendused, kunagi saavutanud sellist positsiooni. Kui pronksiajal esines spiraali ehedel, siis eelrooma rauaajal kaovad ka sellised näited. Spiraalimotiiviga koos võib ilmselt vaadata ka kontsentriliste ringide motiive, mis on esindatud kaksiknööpidel ning seostatud oletatavalt päikesesümboolikaga (Luik & Ots 2007). Enamik sellistest on pärit nooremast pronksiajast, ehkki leide kohtab eelrooma rauaajani välja ja seega kuuluvad kaksiknööbid samasse perioodi kui eelmainitud lamespiraalsed oimuehted. Heidi Luik ja Mirja Ots (2007: 133) on oletanud nii kindlustatud asulatest kui kivikirstkalmetest leitud nööpidel ennekõike staatuse väljendusfunktsiooni, mis kombineerudes kontsentriliste ringidega esindatud päikesesümboolikaga võivad viidata usundis olulistele isikutele. Kuid samavõrra tuleb pidada tõenäoliseks, et spiraali- ja kontsentriliste ringide motiivi tuleb vaadata kui prestiižset ornamenti sarnaselt rooma rauaaegse astralsümboolikaga, kuid millel ei pruukinud olla sügavam religioosset tähendust.

Kaali

Kaali meteoriidikraater on ilmselt tuntuim Eesti usundialane muistis. Tugevaima aluse kraatri usundilistele ja mütoloogilistele seostele panid Lennart Meri kaks fantaasiaküllast teost (1976, 1984), millele sekundeeris Vello Lõugas märksa teaduslikum käsitlus (1996) ning millist lähenemist on ka hiljem mitmeid kordi kasutatud (näit Haas *et al.* 2003).

Kaali peakraater, mida enamasti Kaalit mainides mõeldakse, on 110 m läbimõõdu ja 16 m sügavusega formatsioon, mille keskel asub väike järv. Kraatri vall on moodustunud plahvatusega ülespaisatud kivimeist ja setetest. Peakraatri ümber laiub aga kraatriväli, mille kaheksat väiksemat kraatrit tavaliselt diskussiooni ei ole haaratud. Ilmselt võib selle põhjust näha peakraatri efektsusel, millega ta varjutab väiksemad. Siiski on Kaali V kraatrist Ivan Reinwald 1927. aastal leidnud pronksist rihmakeele, mille Lõugas on seostanud ajaarvamise vahetuse Põhja Saksamaaga (Lõugas 1996: 24 j).

Kaali peakraater on ümbritsetud kaheetapilise kiviaiaga, mille laiema ja varasema osa on Lõugas (1996: 96) oletatamisi dateerinud ajaarvamise vahetusse. Varasem müüriosa on kunagi lammutatud ning selle peale on rajatud ilmselt uusajal uus kiviaed. Varasemat kiviaeda on tõlgendatud erinevalt ning seostatud seda pärimusliku traditsiooniga piirata ohvripaigad kiviaedadega (*ibid.*: 96) ning ka kultuskoha tunnuseks sarnaselt teiste Saaremaa oletatavate kultuskohtadega (vt Mägi 2003). Arheoloogiliste uuringute käigus on välja selgitatud, et müür piirab eraldi ja eripärase leiumaterjaliga ala, kus esineb väga palju loomaluid ning eriti loomahambaid, mida müüriga piiratud alast väljaspool peaaegu ei leitudki. Siiski ei ole seni saadud kinnitust aia dateerimiseks kahe aastatuhande taha (vt lähemalt Lõugas 1996: 94 j).

Kaali kraatri valli kirdeosal on uuritud kindlustatud asulakohta, mis on dateeritud pronksiaja lõppu ja eelrooma rauaaega (Lõugas 1996; Mägi 2003). Asulas leiti jälgi nii kraatri vallil paiknenud massiivsest ringmüürist kui ka selle sise- ja välisküljel olnud hoonepõhjadest. Leiumaterjal asulast sarnanes üldiselt teiste noorema pronksiaja kindlustatud asulakohtade omaga Saaremaal, sisaldades valdavalt keraamikat, aga ka pronksivaluvorme ja tiigleid (Lõugas 1996: 59). Erandlike leidudena saadi asula ülemistest kihtidest hõbedast kaelavõru, kaks käevõru ja spiraalsõrmus, mida, arvestades Kaali üldist tõlgendust, on enamasti peetud ohvriks. Marika Mägi (2003: 5) on kogumi dateerinud vastavalt asulakihi dateeringule eelrooma rauaaja nooremasse poolde, ning Vello Lõugas ja Valter Lang (hilisesse) rooma rauaaega 3.–5. sajandisse pKr (Lõugas 1996: 62; Lang 2007a: 77). Eripärasematest leidudest tuleb ära märkida kaheksa merevaigutükki ning luust kaksiknööp. 1970. aastate lõpul uuriti lisaks ka kraatrijärve, kuid ei tranšee ega kessoniga kaevamine ei pakkunud kompleksi tõlgendamiseks uusi andmeid.

Ebahariliku tekkega kompleks on paelunud mitmeid uurijaid ning meteoriidi langemisega on oletatmisi seostatud erinevaid nähtusi. Nii on peetud Asva ja Ridala pronksiaegsete asulate mahapõlemist põhjustatuna Kaali katastroofist (Meri 1976). Paljukasutatud on ka seosed meteoriidi kukkumise ja rahvapärismuse vahel. Meri ja Lõugas on osutanud Henriku Liivimaa kroonika kirjeldusele 1220. aastast, mille järgi olevat Virumaa "*ilusa metsaga*" mäelt lennanud Saaremaale saarlaste suur jumala Tharapita, milline lennute langeb kokku meteoriidi langemistrajektooriga. Geograafiliselt kaugemalt haarati diskussiooni Tacituse kirjeldatud püha järvehiis maailmamere saarel, kus elas jumalanna Nerthus, ning ka müüt päikesejumala pojast Phaetonist, kes isa kaarikut juhtides taevast alla kukkus nagu langev meteoriit (vt Lõugas 1996: 115 jj).⁴¹ Samuti on tõestust meteoriidi langemise mäletamisele leitud mõnedes regilauludes, kus räägitakse Saaremaa põlemisest (Haas *et al.* 2003) ning lõpuks ka Kaali kihelkonna Püha nimes (Meri 1976), mis kõik kokku on viinud kontseptsioonile Kaalist kui muinasaja, eriti aga noorema pronksiaja ja eelrooma rauaaja ühest olulisimast usundilisest objektist. Mainitud autorite suunitlust võib pidada klassikaliseks arheomütoloogiliseks, kus otsitakse pärimuslikele või varasematest kirjalikest allikatest pärit müütidele materiaalseid jälgi minevikust.

Iseloomulik ongi, et selliste tõlgenduste puhul jäävad kriitilised seisukohad pahatihti tagaplaanile. Nii on Lõugas juba 1996. aastal osutanud, et lähtuvalt Kaali asula alalt saadud puiduproovist (1030–850 eKr) ei saa olla korrelatsiooni Asva asula põlemisega ca 500 eKr (1996: 66). Samuti jäi pikalt tähelepanuta Herbert Ligi analüüs Püha kihelkonna nimest (1984), mille järgi kihelkond moodustati ja sai oma nime alles keskajal. Ühe olulise kriteeriumina on kasutatud oletatavate pealtnägijate emotsioone ning võrreldud meteoriidi langemist ja selle purustusi Hiroshima aatompommi plahvatusega (vt Veski *et al.* 2002).

⁴¹ Tõsi, Phaetoni-müüdi võimalikule meteoriidiseosele on juhtinud tähelepanu teisedki autorid, kuid Meri ja Lõugase käsitlustes seostati see konkreetselt Kaaliga (vt lähemalt Lõugas 1996).

Sellise lähenemise põhijäreldus usundialaste tõlgenduste osas ongi, et võrreldakse meteoriiti päikesega, mis kukkus ja moodustas sellega päikese haa. Olu- liseks peetakse sellist päikese kui agraarse usundiga seotud põhifenomeni kukkumist eriti skandinaavlaste jaoks valele poole – traditsioonilise läände loojumise asemel läks päike nüüd looja itta (vt sellistest tõlgendustest lähemalt Lõugas 1996).

Sedasorti kognitiivsete lähenemiste puhul ei saa ära unustada märksa skepti- lisemaid tõlgendusi. 4. sajandi lõpul langes Kesk-Itaalias Sirentes meteoriit, mis jättis maha 140 x 115 m suuruse läbimõõduga kraatri (vt Santilli *et al.* 2003). Meteoriidi langemisega on aga seostatud vaid üht kohalikku legendi (esimest korda publitseeritud 1898), mille kohaselt hävis varasem Dionsysose kultusele pühendatud hiis vägivaldse Jumalanna käe läbi, kui uus, tõusev täht hävitas vana pühamu. Seejärel, kui inimesed uuesti silmad avasid, oli vana pühamu ko- hale tekkinud Madonna kuju, mida tõlgendati kui jumalikku märki ning kraatri kõrvale ehitati tänuäheks Madonnale pühendatud kirik. Küll aga ei ole Sirente meteoriidi langemine keset tihedasti asustatud Euroopat jätnud maha sellist folkloori- ja müüdiloomega jälge nagu on oletatud Kaali puhul. Veel teisegi sarnase näite meteoriidi langemisest võib esitada ja seekord Eestist. 1. juunil 1937. aastal langes Põhja-Eesti üsnagi tihedasti asustatud piirkonda Simunasse boliid, mille langemist jälgisid paljud amatöörastronoomid, kuid mille kukku- mist ei pannud tähele kohalikud elanikud. 8-meetrise läbimõõduga kraater, kust tõsi küll meteoriitset ainet ennast ei ole veel õnnestunud avastada, leiti alles 1986. aastal (vt lähemalt Tiirmaa *et al.* 2006: 18). Siinkohal ei saa aga loomuli- kult eirata arvukaid näiteid, kus meteoriiditabamus on jätnud tugeva jälje folk- loori ja mütoloogiasse.

Olgu meteoriidilangemise tekitatud emotsioonidega kuidas on, ning kindlasti ei oleks õige võrrelda omavahel niivõrd erinevate kultuuriliste kontekstidega episoodide nagu 20. saj Eesti, 4. saj Itaalia ja oletatavalt pronksiaegne Saaremaa, on kõige olulisem küsimus Kaali tõlgendamise juures tema dateering. Hooli- mata sellest, et Kaali kraatrit on palju uuritud ja seda peetakse Euroopa põhjali- kumalt uuritud meteoriidikraatriks (või just tänu sellele?) on kraatri dateering endiselt diskussiooni küsimus (vt lähemalt Veski *et al.* 2002). Vanimad datee- ringud paigutavad Kaali meteoriidi kukkumise 6400 eKr (Raukas *et al.* 1995). Sellega jääks kõrvale igasugune mõju inimesele, kuna ühelt poolt oleks ebatõe- näoline pärimuse säilimine läbi 7000–8000 aasta, teisalt on aga vanimad märgid inimesest Saaremaal dateeritud seni 6. aastatuhandesse eKr ning püasustuse teke alles neoliitikumi algusesse (Kriiska 1998). Seega ei oleks inimene suure tõenäosusega kraatri teket lähedalt üldse näinud. Noorimad dateeringud aga paigutavad Kaali kraatri tekke vahemikku 800–400 eKr (Veski *et al.* 2002: 104), mis aga läheb vastuollu mõnede sõeproovidega kraatrijärvest (vt Lõugas 1996: 66). Viimased uuringud on paigutanud Kaali kraatri tekke järvesetete or- gaanilisest aineest tehtud proovide alusel vanemasse pronksiaega 1690–1510 eKr

(Veski *et al.* 2004),⁴² mis sobitub kõikidest eelnevatest dateeringutest kõige paremini muu, kaasa arvatud arheoloogilise materjali konteksti. Siinkohal on spekulatsioonina ka põnev meenutada, et Skandinaavia pronksiaegsete päikese-kultusega seonduvate efektseimate esemete (Trundholmi päikesevanker, Nebra ketas, mitmed tugevasti päikese-sümbolika rōhutatud matused jt) dateering langeb perioodi 1700–1300 eKr (Kristiansen & Larsson 2005) ning nii võib leida veel ühe kinnituse Kaali plahvatuse mitte ainult mentaalsele mõjule vaid ehk ka dateeringule.

Hoolimata kraatri vallil paiknenud asulakoha kultuurkihi tugevale sarnasusele teiste samaaegsetega, on enamik uurijaid nõustunud, et tegemist ei ole talvise argiasulaga. Lähtuvalt selle asukohast taevase päritoluga järve kaldal, samuti rajatiste mastaapsusest ning asulana kasutatud ala väiksusest on Kaalit harilikult kirjeldatud kui kultuskohta (Mägi 2003: 5) või suletud kultuskohta (Lang 2007a: 77).

3.4.1.6. Sulendikud

Kaali kraatri suletud kultuskohta tõlgendusega on seostatud veel kaks Saaremaa muistist – Mustjala kihelkonna Vōhma ja Pidula sulendikud. Mõlemad neist on kahekordse ringmüüri-ga, kuid igasuguseks argitegevuseks ilmselgelt liiga väikese õuepinnaga rajatised. Vōhma maalinn on piiratud kahe kontsentrilise ovaalse kivivalliga, millest mõlema sees on avaused, mis piirasid keskel olevat 30 x 15 m ala. 1986. aasta uuringutega avati osa linnuse keskmest, kust ühtegi konstruktsiooni ei leitud. Ka kogutud savinõukillud on dateeritud pika perioodi peale läbi vanema rauaaja (Lang 2007a: 78). Küll aga leiti kaevandist nii kvart-sikilde kui ka üks talb, mille kohta Valter Lang on oletanud varasema, neoliitilise asula paiknemist hilisema linnuse alal (Lang 2007a: 78). Samas võib kaaluda ka võimalust, et talb on toodud suletud kultuskohta mingil rituaalsel või maagilisel eesmärgil (*ibid.*, vrdl Johanson ilmumisel).

Vōhma naabruses olev Pidula maalinn on mõnevõrra keerulisema kujuga ning koosneb massiivsest 2 m kõrgusest ringikujulisest keskest vallist, mida ümbritseb madal ja lai maakividest laotud nelinurkne vall. Pidula, mis asub endise mõisa pargis, puhul on küll oletatud mõisniku “kujundavat” kätt (ennekõike keskse ringvalli puhul (Lõugas & Selirand 1989: 216)), kuid olemuselt on tegemist ilmselt ikkagi muinasaegse põhjaga muistisega. Linnuse keskelt on leitud üksikud savinõukillud, mis on dateeritud samuti vanemasse rauaajaga (vt Lang 2007a: 78) ja mis lisab kinnitust oletusele, et tegemist ei ole ainult historitsistliku rajatisega.

Kui sellised kahekordse valliga ja väga väikest ala piiravate sulendike puhul on üldkehtiv nende kultuslik funktsioon (mis enamasti on küll jäänud lahti mõtestamata), siis teiste, ühekordsete madalate vallidega piiratud sulendike puhul

⁴² Lisaks on käibel endiselt ka varasem dateering, mis nüüd korrigeerituna on dateeritud subboreaalse perioodi I poolde (Moora *et al.* 2008).

on kasutatud enam kaitsefunktsiooni mõistet (vt uurimisloost Vimberg 2006). Tõsi, ka viimaste kohta on avaldatud arvamust, et need võisid olla nii rituaalipaigaks (Mägi 2003: 17; Lang 2007a: 81) kui ka polüfunktsionaalsed kohad kogunemisteks, rituaalide läbiviimiseks ja tõenäoliselt ka pelgupaigaks (Vimberg 2006). Võhma ja Pidula maalinnasid on aga nende kahekordsete vallide tõttu võrreldud Kaali kraatri mudeliga ning seega oleks kopeeritud sarnast loodus- ja kultusobjekti teistesse piirkondadesse (Mägi 2003). Hüpooteesile võib kaalu liisada seegi, et Eestis on kahekordse ringvalliga sulendikke teada vaid Saaremaalt. Kahekordse valliga struktuure on teada ja tõlgendatud rituaalikeskustena ka Rootsisis, kus need seonduvad esmalt kalmistutega (Olausson 1995). Kuid kuna samadesse ajalistesse raamidesse kuulub ka enamik sarnaseid muistiseid Ölandil, Ojamaal ja Kesk-Rootsis (Lang 2007a: 81), võib tegemist olla ka hoopis laiema ehitiste stiiliga, millel ei pea olema üks konkreetne loodusliku tekkega prototüüp (Kaali). Kahekordsete ringmüüridega piiratud sulendiku näol võib tegemist olla hoopis kohaliku tõlgendusega Läänemere läänerranniku rajatistest, millest üks on ehitatud Kaalisse kui juba looduslikult sobivasse paika.

3.4.1.7. Kultuskohad

Traditsiooniliselt ei ole Eesti muinasaegsed kultuskohad olnud eraldi uurimisteema ning selle asemel on rõhutatud pigem looduslike pühapaiku. Sellest tingituna ei ole ka eraldi kalmeväliste rituaalikohtade eristamine olnud uurimisteemaks. Seni ainust kultuskohana tõlgendatud muistist on uuritud Saaremaal, Tõnija eelrooma ja rooma rauaaegse tarandkalme kõrval, mis tõenäoliselt kuulus samuti kahte eraldi perioodi (Mägi 2001). Ilmselt oli juba eelrooma rauaaja varase tarandkalme juurde rajatud konstruktsioon, millest on säilinud kividega tihendatud ja kõvaks tambitud pinnas, kus olid eristatavad 80 – 130 cm läbimõõduga lohud, tõenäoliselt postiaugud. Olen varem püstitanud oletuse, tuginedes ühest sellisest leitud lapsehambale, et kalmete ääres olevate postide otsas võisid rippuda surnute koljud, millest pudenes 6. postiauku lapsehammas (Jonuks 2003). Kultusekoha selle etapiga oli seotud ka kaks suurt graniitkivi, mille vahel oli horisontaalne paeplaat, mis moodustas justkui sissepääsu või läve sakraalsesse ruumi. Hiljem on osa postiauke täis aetud, osa aga M. Mägi oletuse järgi kasutatud ära rooma rauaaegse tarandkalme rajamisel (Mägi 2001). Seejärel on suurema osa ala peale rajatud väiksematest kividest, mille hulgas on palju põlenud kerisekive, platvorm, mida piiras suurematest kividest müür ja selle sisse kividega vooderdatud augud. Viimaste kohta oletati, et tegemist võib olla mingil moel matmisrituaaliga seotud kohtadega ning võimalik, et seal lagundati surnukehi enne, kui nende säilmed lõplikult kalmesse jõudsid (Mägi 2003: 18).

Ehkki Tuulingumäel on tegemist seni ainsa sellisena interpreteeritud kohaga, võib neid olla siiski rohkem. Viltuste paeplaatidega vooderdatud ja sarnaste mõõtmetega auk avastati ka Lagedi XV kivikirstkalme lääneküljelt (Lang 1996: 228). Läbivaks tunnuseks on sellistel muististel, et kultuskohana tõlgendatavad

struktuurid on üldjuhul paiknenud kalmest põhjakaares, eriti põhja-kirdeosas. Kalmete nendest osadest on teada ka seni ohvritena interpreteeritud inimjäänused. Nii leiti Tõugu II kalmekompleksi kõikide kalmevormide (*resp.* kultusekohtade) põhjakirdeurgast või -osast midagi, mis ei sobi kalme struktuuri. Lisaks juba käsitletud koljudele tarandite põhjakirde nurkade alt leiti kivikirstkalme põhjakirdeosast ringmüüri välisseina äärest söestunud postiauk, mis asus kirstu pikiteljega ühel joonel (Lang 2000a: 99). Samuti võib selles kontekstis ilmselt vaadata Kaseküla kivikirstkalmest põhja pool paiknevat ebamäärast kivikonstruktsiooni, mille lähedalt leiti mitmele inimesele kuulunud koljude fragmente (Kalman 2000a: 20).

Vahetult kalme kõrval asuvatele rituaalsel eesmärgil ehitatud konstruktsioonidele leiame häid analooge läbi Lõuna-Skandinaavia neoliitikumi ja pronksiaja, mil nii megaliitkalmete kui ka pronksiaegsete kääbaste kõrvale on ehitatud eraldiolevadi kultushooneid (Kaliff 1998; Kaul 1998; Victor 2002). Tõnijale mõnevõrra sarnast kivisillutisega kaetud ala on rituaalipaigana tõlgendatud ka Gårdlösas, Rootsisis, kus see oli seotud aga allikate, mitte otseselt kalmetega (vt Stjernquist 1993). Ka seal olid sillutises augud, mida tõlgendati postiaukudena ning oletati, et nende otsa võidi ohvriloomi riputada. Samuti oli sealse sillutisekihi peal hõre söetükkide kiht, mis sarnaneb samuti Tõnija uuringute tulemustega (Mägi 2001).

Iseküsimus on siinkohal see, miks on selliseid struktuure seni teada vaid üksikute Eesti kalmete lähedusest. Kõige tõenäolisemalt on tegemist uurimisprobleemiga, kuna mitmete kalmete puhul on kaevatud vaid nende leiurikkamaid keskkohi või matusekohti ning kalme ümbrusele on pööratud vähem tähelepanu. Lisaks oletatava rituaalse eesmärgiga struktuuridele võib samas kontekstis ilmselt vaadata ka näiteks Kunda Hiemäe I kalme vahetust lähedusest leitud suurt keraamikakogumit, samas kui kalmest endast leiti keraamikat suhteliselt vähe (Konsa, suuliselt autorile).

3.4.2. Mõisteid

Pronksi- ja eelrooma rauaaegse usundi analüüsis on kasutatud mitmeid erinevaid kontseptsioone, mida traditsiooniliselt ei ole laiemalt lahti seletatud. Alljärgnevalt püüan lahti mõtestada mõningaid enamkasutatud või käesolevas töös kasutatavatest mõistetest.

3.4.2.1. Päikesekultus

Päikesekultuse terminit, Skandinaavia ja kogu Euroopa neoliitikumi ja pronksiaja üks domineerivamaid fenomene, on Eesti materjali tõlgenduses kasutatud korduvalt (Loorits 1957: 281; Luik & Ots 2007; Lang 2007a: 241). Siiski on päikesekultuse kontseptsioon jäänud enamasti pelga mainimise tasemele, rõhu-

tades küll eriliselt sümboolsust, kuid päikesekultuse sisu pole lahti mõtestatud. Eelmise perioodi päikesesümboolika juures oletasin selle seost surnu ja teispoolsusega. Pronksi ja rauaaja matuseviisides on päikesesümboolika kaudsem ning näitena võibki osutada keskse matuse orientatsioonile, millega surnu justkui vaataks lõunasse, keskpäevast päikest (Lang 2007a: 241). Päike oli olulisel kohal pronksiaegse Skandinaavia kosmoloogias ning Flemming Kaul (1998) oletabki, et tollal ei olnud veel olemas jumalate panteoni, mistõttu üksikute oletatavate kujunevate jumaluste asemel tuleks rääkida pigem loodusjõudude, nagu päikese austamisest ja mõjutamisest. Samas on selline vaade leidnud ka kriitikat ning Kristian Kristiansen ja Thomas B. Larsson (2005) rõhutavad pronksiaegse Skandinaavia usundi kontekstis just jumalate austamist, mille hulgas päike ning päikesega seonduv kaksikjumal on olnud olulisim. Sellise päikesekultuse kohta on allikmaterjaliks kasutatud kuulsat Trundholmi päikesekuju kõrval ka kaljujoonistel ning habemenugadel esinevaid päikeselaeva kujutisi. Samuti kuuluvad päikesega seonduvate rituaalsete atribuutide hulka Skandinaavia kontseptsiooni järgi kirved (Kaul 1998; Kristiansen & Larsson 2005), mida Eestis ning Läänemere idakaldal üldisemalt on pigem äikesesümboolikaga tõlgendatud (vt Salo 1990; Kulmar 1994). Skandinaavia pronksiaegse päikesekosmoloogia põhiolemus seisnebki päikese igikestvas ringkäigus läbi inimeste maailma, päikese valitsetava taeva ning surnutele mõeldud allilma. Sellisel teekonnal on päikese sõiduriistadeks olnud nii laev, kuid päikest võivad olla vedanud (kaarikul?) hobused ja veelinnud, kuid ka maod ja kalad, kes esinevad ikonograafias koos päikesega. Enamasti on päikeserituaalide läbiviijatena nähtud mehi – neid, keda on kujutatud kaljujoonistel, samuti Kiviki hauakambri seinaplaatidel (Randsborg 1993). Üheks oluliseks rituaalide kompleksiks on kindlasti muserituaalid (Randsborg & Nybo 1986: 170) ning Taani pronksiaja II perioodi kohta ongi näidatud, et surnu pandi vaatama harilikult tõusvat, harvem loojuvat päikest, mille kõrval III perioodil on lisandunud matused, mis ei ole orienteeritud päikesega seonduvate ilmakaarte järgi. Selline tõlgendus tundub hästi sobituvat ka Eesti kivistkalmete kohta, kus samuti esineb väga erinevaid orientatsioone, ehkki neis ei ole võimalik välja tuua kronoloogilisi erinevusi. Domineeriv põhja- ja kirdesuund lisab aga siiski mõnesugust kinnitust päikese olulisusele. Nii võib spekuloida, et kirdesse orienteeritud matuste puhul, kus surnu vaatab keskpäevast päikest, võib kaaluda teispoolsuskujutluse esinemist, mille järgi surnu hing lahkub kalmest ning ühineb päikesega (vrld Kaul 1998). Pronksiaegse kosmoloogia tunnuslikeks joonteks võib pidada ka selle väga tugevat seost päikese ja kõrgest soost meeste ja harvem naistega, laiemalt valitutega eliidist, kes viivad läbi päikesega seonduvaid rituaale (Kristiansen & Larsson 2005). Lisaks on päikesesümboolikaga seostatud hobuseid, kodaraid, spiraale, lunulaid, kontsentristest ringidest koosnevaid ornameente jmt (Probst 1999: 211 jj; Müller-Karpe 2006).

Eesti arheoloogiline materjal selliseid järeldusi teha ei luba ning oletatav päikesekultus on vaadeldav pigem kaudsete allikate põhjal. Neist kuulsaimaks, kuid samas problemaatilisemaks võib kindlasti pidada Kaali kraatriga seonduvat tõlgendusprobleemistiku. Üsikud importesemed, nagu tutulus Tuulast või

mõned spiraalpäised rinnanõelad ei pruugi aga üldse esindada päikessümboolikat, vähemalt mitte kohalike inimeste jaoks. Märksa enam võib päikesega seonduda kaksiknööpide ja lamespiraalsete oimuehete sümbolism, kuid siingi võib näha pigem esmast seost eliidi või teiste rituaalipraktikute vahel, mis alles sellise seose kaudu saavutavad tõenäolise seose päikesega.

3.4.2.2. Pealiku roll

Eliidi ning ühiskonna sotsiaalsete liidrite roll on Euroopa pronksiaegses usundis olnud paljudiskuteeritud ning ka laialt tunnustatud teema (vt Kristiansen ja Larsson 2005; Dobat 2006 ja seal viidatud kirjandus). Skandinaavias on eliidi rolli ühiskondlikes rituaalides, mis hõlmavad perekonda, küla, naabruskonda või ka kogu rahvast (vt Hamilton 2005: 146 jj), käsitletud ka hilisemate perioodide suhtes, seda eriti sakraalse kuningavalitsuse võtmes ja lähtudes varakesk-aegsetest kirjalikest materjalidest (vt Sundqvist 2002 ja seal viidatud kirjandus).

Ühiskonna sotsiaalsete liidrite roll on alati olnud oluline avalikes rituaalides, kuna “primitiivreligioonide” pealike üks ülesandeid on olnud “*eriti initsiatsiooniriitustel ja hõimu müsteeriumidel sakraliseerida traditsiooni religioosset külge*” (Malinowski 1958: 354; vt ka Metcalf & Huntigton 1991: 133 jj). Samuti on sotsiaalse ja religioosse liidri selge eristamine haruldane nähtus ning Põhja-Euroopas on pigem rõhutatud religioosse liidri multifunktsionaalsust (Dobat 2006: 885; Sundqvist 2002, 2007: 41 jj). Ilmselt võib aga seda tõdemust laiendada ka suurtele maailmareligioonidele, kus ühiskonna eliit samuti võtab demonstreerival viisil osa avalikest rituaalidest ning ilmselt võibki sellist praktikat pidada üldinimlikuks.

Eesti kontekstis, kus kivist kalmeid on viimase kümnendi jooksul tõlgendatud ennekõike eliidi sotsiaalse manifestatsiooni vahendina (vt näiteks Ligi 1995; Lang 1996; Mägi 2007a), ollakse küll nõustunud, et kalmesse mattis eliit, kuid eliidi roll edasises rituaalses praktikas on jäänud avamata. Olen varasemas uurimuses oletanud, et kivist kalmetesse maeti sotsiaalset eliiti, või see osa sellest, kes mängis rituaalses praktikas olulist rolli. Lähtuvalt oletusest, et Eesti keelde on enne ajaarvamise vahetust laenatud sõna *kuningas* (Ariste 1981: 474) ning tõlgendusest, et kalmesse maetute staatusnimetuseks võis olla kuningas (Ligi 1995: 214), kelle üheks funktsiooniks oli ka rituaalide läbiviimine, olen oletanud sakraalse kuningavalitsuse võimalikust (Jonuks 2003). Termin “kuningas” – kes tõenäoliselt oli hõlmatud ka rituaalse praktikaga – laenamine sel perioodil oli ka peamine, kui mitte ainus põhjus, miks “sakraalse kuningavalitsuse” kontseptsiooni kasutusele võtsin. Kuna kontseptsioon jäi lähemalt lahti mõtestamata, on see saanud tõsise kriitika osaliseks. Margot Laneman (2007), rõhutab, et kivist kalmetesse maeti parimal juhul vaid perepäid või jõukaid maaomanikke, keda kuningaks nimetada on nende väikese maa-ala (asustusrheoloogia järgi pakutud 10 km² või vähem) tõttu võimatu ning kelle sakraalne roll on enam kui spekulatsioon. Kahtlemata oli niivõrd rikkaliku tähendusväljaga mõiste kasutamine ilma lähemalt lahti mõtestamata viga ning sakraalset kuningavalitsust selle sõna

klassikalises religioonifenomenoloogilises tähenduses Eestist leida ei ole võimalik.

Termini “kuningas” puhul on enamasti rõhutatud sõna kandja päritolu. Etümololoogiliselt on sõna tüvi – *kung* – tähendusega “sugu”, olles seotud tähendusega “suguvõsa” ning kogu kuningaterminist võiks lahti mõtestada kui “keegi, kes kuulub suguvõsasse”, st valitsevasse suguvõsasse. Samuti on terminist lahti mõtestatud kui “väljapaistva mehe poeg” (Sundqvist 2002: 76), “suguvõsa juht” (Puhvel 1987: 193) või “prominent man” (Renfrew 1988: 259). Päritolu kaudu on tiitli kandjale aga lisandunud muud sotsiaalsed rollid, kaasa arvatud osalemine avalikel usulistel rituaalidel ning nende avalik läbiviimine. Viimast on Eesti pronksi- ja eelrooma rauaaja puhul kahtlemata raske, kui mitte võimatu tõestada, kuid kuna tegemist on pigem üldise reeglga, mille järgi ühiskonna sotsiaalne eliit viis läbi ja osales avalikel rituaalidel, siis lähtun selle tõenäosusest ka käesolevas töös.

Eriküsimus on kahtlemata sõna dateering ning kas kuningas-termin võis levida ida poole Läänemerd juba nii vara kui nooremal pronksiajal. Germaani ürgkeele pikka perioodi on sõnalaenu dateerinud Paul Ariste (1981: 474), ning vastavast keeleperioodist võib kõneleda kuni aastani 500 pKr (Isakson 2000). Siiski ollakse skeptilised, kas sõna on üldse võimalik dateerida varasemaks esimestest sajanditest pKr (John Lindow, suuliselt autorile). Sõnalaenu kiputakse harilikult dateerima vanima võimalik kontakti järgi, ehkki kontaktid germaani keelt kõnelenud rahvastega jätkusid alates nooremast pronksiajast muinasaja lõpuni välja. Nii võibki oletada vaid, et kunagi, võimalik et enne ajaarvamise vahetust, on Eesti keelde ja ilmselt ka mentaliteeti laenatud sõna kuningas koos selle kohaliku tõlgendustähendusega. Siiski on võimalik, et sõnalaenu võis toimuda ka keskmisel rauaajal, mil taas Skandinaavia suund aktiveerus ning mil Skandinaavia võimuhierarhias ja religioonis on oletatud tugevat tsentraliseerumist. Samuti on viimase dateeringu puhul sobivam Eesti üldisem ideoloogia, mis tollal oli suunatud sõjamehelikkusele ja elitaarsusele (vt allpool).

Nii jätangi edasises lahtiseks, kas pronksi- ja eelrooma rauaagegsetesse kivi-kalmetesse maetuid võidi nimetada kuningateks, kuid ei välista selle võimalikkust. Nimest olulisem on aga see, et ilmselt nii kõnealune eliit ise kui ka nende kaaskondsed pidasid valitsevaid perekondi erilisteks, kellel oli eriline roll rituaalides, mille üheks osaks oli ka pealike matmine monumentaalsetesse kalmetesse, rituaalid nende kalmete ümber ja ilmselt ühiskonna religioosne esindamine ülisemalt. Samalaadne diskussioon on toimunud ka Skandinaavia muinasusundis kasutatud mõistete “preester” ja “kuningas” kohta ning Olof Sundqvist (2007: 24) on soovitanud kasutada pigem neutraalsemat mõistet “kultusjuht” (*kultledare*), mis on vabam eelnevate mõistetega kaasnevatest lisatähendustest.

Pronksi- ja eelrooma rauaaja kalmekronoloogia järgi on nooremal pronksiajal, eriti selle vanemal perioodil rajatud suhteliselt vähe kalmeid (vt Lang 2007a). Enamik kalmetest kuulub noorema pronksiaja lõppu ning varasesse eelrooma rauaagega, mil rajati paralleelselt nii kivikirst- kui tarandkalmeid. Arvukam kalmete rajamine ning tõenäoliselt ka arvukam matmine sellistesse

kalmetesse aga viitab, et kalmete sümboolne tähendus on vahepeal muutunud ning eelrooma rauaajal on hakatud sotsiaalsete ja religioossete juhtidena arvestama tõenäoliselt suuremat hulka inimesi, kellel kõigil ei pruukinud olla piisavalt ressursse (nii majanduslike, sotsiaalsed kui religioossete) võrreldes neile eelnevatega. Seega ei pruugi ka Eesti kiviikalmete struktuurid ning matuste paigutus neis peegeldada otseselt elava ühiskonna sotsiaalseid struktuure, vaid ennekõike seda, mida ühiskond väärtustas, millised olid ideoloogilised nõuded ning mil moel mingi ühiskonna rühm end manifesteeris (ja mis ei pidanud olema otseses seoses neile kuulunud maade, külade ja kariloomadega). Valter Lang on oletanud (2007a: 229), et nooremal pronksiajal kujunes välja kolmeosaline ühiskonnasüsteem, mille kõrgeima kihi moodustasid domineerivate talude ja mäepealsete asulate liikmed, hallatava maa-alaga 100–200 km², keda võib kalmetes eristada rohkete ja hinnaliste panuste järgi. Teise kihi moodustasid maaomanikud, kes samuti kasutasid kiviikalmesid, kuid kelle matused olid ilma panusteta. Kolmas ühiskonnakiht oli kõige arvukam, kuid sellesse kuulusid ilmselt ei maetud kiviikalmetesse, vaid laiba- ja põletusmatustena ilma maa-pealsete kiviikonstruktsioonideta. Seega võib eristada tiitlinimetuse *kuningas* väikseimale rühmale, kes kontrollisid domineerivaid talusid ning eristusid teiste seast rikkalikumate panuste poolest ning ilmselt olid seotud ka maksude kogumisega (Lang 2007a: 250).

Käesolevas pean kiviikalmesid oma pikka aega kestnud kanoonilise vormi tõttu ennekõike rituaalseteks rajatisteks ning vaidlustamata sellist ühiskonna-jaotust, tundub tõenäoline, et rituaalse praktika seisukohast võisid samalaadseid rituaale ühiskonnas läbi viia nii esimesse kui ka teise kihti kuuluvad maaomanikud ja perepead. Seega, isegi kui omistada tiitel “kuningas” vaid ühiskonna kõrgeimale sotsiaalsele kihile, siis sarnast rituaalset praktikat viisid läbi ilmselt teisedki (ja miks mitte, võtsid rituaali ajaks vastava tiitli). Suure tõenäosusega eliidi roll rituaali läbiviimisega piirduski ning sellega ei kaasnenud pealiku enda jumalikustamist, mis ei ole Euroopas kunagi levinud olnud (Hedeager 1999). Selliste avalike rituaalide sisu jääb küll pelgaks spekulatsiooniks, kuid üks olulisematest komponentidest nendes on ilmselt olnud genealoogiad. Viimaste tähtsust nii ideoloogias kui ka rituaalses praktikas on rõhutanud mitmed autorid ning põhjustena on välja pakutud erinevaid lahendusi. Osa autorite järgi olid geneoloogilised loendid vajalikud ühiskonnale, et siduda end seeläbi juba surnud esivanematega ja nende abil legitimeerida oma õigust maale. Teised autorid seovad aga genealoogiad rangelt eliidiga ja oletavad, et genealoogia eesmärgiks oli valitsemise religioosne põhjendamine ja valitseva perekonna ülistamine, samas ka valitseva perekonna ning nende kaudu kogu elava ühiskonna sidumine minevikuga alates reaalistest esivanematest kuni müütiliste esivanemate ja jumalateni (Goldman 1987; Sundqvist 2002: 170, 2007: 92; Kristiansen & Larsson 2005: 254). Need kaks elementi seonduvad hästi ka allkäsitletava ideoloogiakontseptsiooniga, mistõttu võib arvata, et ühiskonna eliidi poolt läbi viidavate rituaalide eesmärgiks oli ka Eestis varasel metalliajal valitsevate perekondade ideoloogiline manifesteerimine ning seose rõhutamine surnud esivanematega. Kristian Kristiansen ja Thomas Larsson (2005: 254) peavadki

genealoogiliste rituaalide olulisimaks manifestatsioonipaigaks kalmeid, kuid ka teisi eliidiga seonduvaid paiku, nagu pidustustekohad, kindlustused jne. Mitmete kalmete väga pikaajaline kasutamine viitab, et sellise sideme rõhutamisega manifesteeriti valitsevat perekonda läbi paljude, ka ajaliselt kaugete põlvkondade, kelle puhul veresugulus ei olnud enam oluline (Bartelheim & Heyd 2001: 263). Selliselt kujunenud mütoloogilised esivanemad olid ilmselt samuti haaranud nii ideoloogilisse kui rituaalsesse praktikasse ning selliseid näiteid võib kohata veel ka hilisrauaaja puhul. Ilmselt oleks vale seostada kogu selline rituaalne praktika pelgalt eliidi ja selle manifestatsiooniga. Samastudes eliidiga, kes rituaalides toimisid ennekõike ühiskonna esindajatena, võtsid rituaalidest ilmselt samamoodi osa ka kogukonna tavalikmed. Analoogiana sellisele käsitlusele võib vaadata küttide usundit, kus valdavalt jahipidamisest elatuva ühiskonna jaoks on olulised metsavaimud kui “vanemad” (*parents*), kes hoolitsevad kogukonna liikmete kui laste eest, et jahimeestel oleks saaki ning kogukond õitseks. Põlluharijatel on aga selle funktsiooni täiteks esivanem (*ancestor*) (Willerslev 2007: 44 ja seal viidatud kirjandus).

Arvestades eelmainitud kalmete kronoloogia probleeme, on ka tõenäoline, et kogu kontseptsiooni algul, noorema pronksiaja vanemal perioodil, olidki sellised rituaalid seotud ainult domineerivate talude pealikega (ükskõik, kas neid nimetati kuningaks või mitte). Kasutades läbivalt terminit pealik, mõeldes selle all ühiskonna või kogukonna juhti, ei saa terminit kindlasti kitsendada üksnes meestele, vaid tõenäoliselt said ka naised sellise positsiooni ning toimisid mitte ainult sotsiaalsete vaid ka rituaalsete juhtidena. Perioodi käigus edasi, võimalik, et seoses uute asustusüksuste loomisega, laienes õigus, võimalus ja kohustus genealoogiatega seonduvaid rituaale läbi viia ka teiste asustusüksuste juhtidele. See seletaks nii kalmete arvulise kasvu kui panuste suhtelise ühetaolisuse. Ning veelkord, kalmed ja kalmevormid ei pea peegeldama ühiskonna sotsiaalset reaalsust või ka asustusmustrit. Kalmete paiknemine, nende vorm ning inimeste ring, keda sinna maeti, võivad ühiskonna sotsiaalsest struktuurist oluliselt erineda ning erineda ka erinevatel perioodidel või erinevates asustusüksustes. Ning samamoodi võis osa asustusüksuseid kasutada kivikalmeid ning rituaale, mis seonduvad nendega, ning teised, Eesti tingimustes ennekõike Sise-Eestis olevad, mitte. Selliste erinevuste tõenäoliseimateks põhjusteks ei ole mitte niivõrd erinev asustus, vaid erinev religioon ja ideoloogia.

Eraldi probleemina selliste pealike puhul tõusevad esile arvukad noorukite ja lastematused kivikalmetes. Enamik neist on maetud koos täiskasvanuga või on nende säilmetega ühes kirstus (näiteks Jõelähtme). Lisaks on teada ka üksikuid spetsiaalselt lastele ehitatud kivikirstkalmeid (Võhma Tandemäe II ja III). Juba kiviaja osas nägime, et lastel on olnud ühiskondlikus ja ilmselt ka rituaalses elus oluline roll. Käesoleva perioodi konteksti arvestades võis see osaliselt olla seotud nende vanematega. Vanematelt ühiskondliku positsiooni pärimist on laiemalt käsitletud eriti pronksiajal ning ajaarvamise vahetusel. Tina Thurston (2001: 47) on oletanud Tacituse kirjelduse põhjal, et leidus väga noori isikuid, kes olid saanud pealikustaatus, sest Tacituse järgi oli noortel heast soost meestel “*pealiku potentsiaal*”, mis suuresti pärines nende vanematelt. Seega

andis parem perekond lapsele parema “stardipositsiooni”, mis tuli aga oma teenetega välja teenida. Seega ei ole lastematuste esinemine kalmetes täiskasvanutega samal positsioonil ebaharilik.

Pealike ja sotsiaalse eliidi kui tõenäolise rituaalijuhtide kõrval võisid eksisteerida ka pigem religioonile pühendunud spetsialistid, kelle jälgimiseks arheoloogilises materjalis meil allikaid ei ole. Siiski on tõenäoline, et just nende mõjusfääri kuulusid nii rituaalide läbiviimine inimluudega kui ka teise-, kolmanda- jne järgu matuseastmete läbiviimine (vrld ka Goldhahn & Oestigaard 2007). Samuti on tõenäoline, et sellised religioonispetsialistid olid ka seotud ennustamisrituaalide jmt, mille olemasolu tolle aja religioonis on väga tõenäoline hoolimata meie allikapuudusest. Eraldi religioosete spetsialistide olemasolu, kes haldaksid rituaaliobjekte, ohvreid, vastutaksid rituaalide läbiviimise ja selle õige korra eest, on samamoodi peetud tõenäoliseks teistel perioodidel (Sundqvist 2007: 47).

3.4.2.3. Kalme rituaalse kohana

Kivikalmete varasema tõlgendusviisi, s. o matusekoha kõrval on viimasel kümnendil jõuliselt levinud seisukoht kalmetest kui rituaalsetest struktuuridest (Lang 1999a, 2000a, 2007a; Mägi 2005) – kontseptsioon, mis on tugevasti mõjutatud vastavatest Skandinaavia uuringutest (Eesti kontekstis mõjukaimana vt Kaliff 1997, 1998).

Kalme rituaalseks pidamisel on tähtsustatud erinevaid aspekte: struktuuride sümboolika, rituaalid inimluudega, kalme oletatav rekonstruktsioon, etnoloogilisi analoogiaid jne (Lang 1999a: 75 jj, 2000a: 210jj; Mägi 2005). Pidades rituaalse rolli kinnituseks kõiki eeltoodud aspekte koos, olen ise pidanud (Jonuks 2003) üheks olulisemaks tunnuseks kalmete maapealseid struktuure, aga samuti konstruktsioonide pikaajalist kasutamist nii matmiseks kui ka muudeks rituaalideks seal ümber (vrld ka Bolin 1999a). Viimaste kadumine võib osutada rituaalide muutumisele ning võimalik ka, et endiste rituaalide ärajäämisele. On selge, et viimasele aspektile leiab arvukalt näiteid maapealsete konstruktsioonidega kalmetest, mille juures erilisi rituaale läbi viidud ei ole ning kalme rituaalsele kasutusele ei saa viidata vaid üks tunnuslik aspekt. Hans Bolin (1999a) ja Anders Kaliff (1998; Kaliff & Oestigaard 2004) on Rootsi kivikalmete ja matusteta kangrute puhul rõhutanud ühelt poolt sinnamaetute väheseid luid (põlemisjäänuseid) ning teiselt poolt tõdemust, et peaaegu kõiki uuritud kalmeid on kirjeldatud ühel või teisel moel rikutuna (Bolin 1999a: 58). Selle põhjal oletab Bolin, et sellised kivirajatised ei olnud ühekordsed ehitised ning valmis ehitatud lõplikult, vaid neid kasutati pika aja jooksul edasi. Käsitledeski koos kõiki nimetatud aspekte, ilmneb, et selliste kalmerajatiste rituaalne roll on olnud ilmselt olulisem kui roll tegeliku matusekohana, kuhu surnukeha “ära panna”.

Kalmete rituaalsele kasutusele viitavad lisaks nende välisele vormile ka näited kalmete erilistest seostest ja kohavalikust. Efektseima sellelaadse näite pa-

kub Tõugu II kalmekompleks, kus oli hilispronksiajal rajatud kivikirstkalme, selle kõrvale eelrooma rauaajal varane tarandkalme ning hilisel eelrooma rauaajal kivikirstkalme peale suur, ruudukujulise põhiplaaniga üksiktarandkalme (Lang 2000a: 123 jj). Arvestades kivikalmete oletatavat rituaalset kasutamist, samuti erinevate kalmevormide paralleelset kasutamist, tundub olevat tõenäoline, et vana rituaalse struktuuri peale ehitati uus, mille eesmärgiks oli kinnitada sidet olemasoleva ja kadunud põlvkondade vahel, samuti rõhutada nende ideoloogilist seotust. Nii võib Tõugu üksiktarandkalme rajamisel varasema kalme peale näha samasugust põhjendust nagu varastel tarandkalmetel, mis on rajatud vanemate kalmete ümber.

Juba eelnevalt on põgusalt diskuteeritud kalme kamardumise probleemi, mis antud kontekstis on oluline, kuna kamardumine muudab kalme väljanägemist ning sellest tulenevalt ka kalme rituaalset kasutust tuntavalt. Eesti kontekstis on rõhutatud kalmete eest hoolitsemist, mille näiteks on toodud Tõugu II kalmekompleksi, mille müüre on tõenäoliselt hoitud püsti ja nende eest hoolitsetud peaaegu tuhat aastat pärast rajamist (Lang 2000a: 124). Ehkki selle käigus võis kalmepind küll kamarduda, on kalmemüüride eest ilmselt hoolt kantud ning müürid on olnud maastikul näha. Eesti materjal pakub aga ka arvukalt vastupidiseid näiteid (Võhma Tandemäe I kivikirstkalme kirst I:3; Kõpu Pihla II kalme kirst). Ehkki selliste näidete sekundaarseid rajatise ei ole olnud võimalik täpselt dateerida, vihjavad nende ehitus ning asukoht, et kalmestruktuur põhimõtteliselt pidi ehitajatele teada olema. Küll aga oli kalme ise selleks ajaks ilmselt nii palju kamardunud ja varisenud, et algseid konstruktsioonelemente jälgida ei olnud võimalik. Nii võib perioodi kivikalmete puhul oletada nii nende eest pikaajalist hoolitsemist, millega ilmselt olid struktuurid vähemalt osaliselt avatud, kui ka kiiret kamardumist, millega varasemad struktuurid enam näha ei olnud.

3.4.2.4. Kivikalmete rühmad ja nende paiknemine

Üks aspektidest, mis lubab oletada kivikalmetel laiemat ja rituaalsemat tähendust kui pelk matusepaik, on kalme asukoht maastikul. Valdav enamik kivikirstkalmeid paikneb tänapäeval lagedatel loopealsetel, kusjuures tavaliselt on valitud mõni kõrgem koht. Sellise visuaalsustaotluse üheks tõlgenduseks on peetud eesmärki olla “näha ja nähtav” (Tuovinen 2002; Vedru 2002). Siiski ei ole selline paiknemine absoluutne ning nii nagu eelnevalt lohukivide levikut analüüsides oli näha, võime ka kivikalmetele leida mitmeid erinevaid paiknemismaastikke. Skandinaavia megaliitkalmete analoogiat kasutades on sealsete muististe puhul rõhutatud suurepärase vaate asemel kalmele hoopis kalme enda orientatsiooni. Mitmed uurijad on näidanud sel juhul kalmete orientatsiooni viljakatele orgudele ja asulatele või muudele sotsiaalse sümboolikaga aladele (Tilley 1996: 197; Purhonen 1996b; Sahlqvist 2000: 93; Sjögren 2004: 173). Suuresti samalaadne paigutus kehtib ka Eesti kivikalmete puhul. Ehkki Eesti pronksi- ja eelrooma rauaaja asulaid tuntakse endiselt veel vähe (vt Lang 2007a), on teada mitmed näited, mis osutavad kalmete orienteeritusele asulatele.

Allpool vaatame lähemalt Kunda hiimäe näidet, samasuguse paigutuse leiame Tõugu kalmeväljalt, kus klindineemiku peal asuvad kivilkalmed ning nõlva all samaaegsed asulad (Lang 2000a: 218), muinasaja lõpust leidub selline näide Läänemaalt Kirblast (Mandel 2003: 88). Kivilkalmete orienteeritust Põhja-Eestis omaaegsetele asulatele, mitte sealse maastiku efektsemale elemendile – klindiservalt paistvale merele – on rõhutanud ka Gurly Vedru (ilmumisel b).

Kuid on ka teistsuguseid tõlgendusi, mille järgi kalmed võidi rajada asulatest eemale. Gurly Vedru seostab Põhja-Eesti rannikutasandiku kivilkirstkalmed – tähtsustades kalmet kui kuuluvuse märki ehk piirikupitsat (Ligi 1995: 216) – hoopis sadamakohtade ja põldudega ning oletab, et kalmed markeerisid nende kuuluvust ega pruukinudki asulatega seotud olla (Vedru 2001: 117). Asulate ja kalmete mitteabsoluutsele seosele viitab ka see, et pronksiaegsete kindlustatud asulate lähedusest ei ole seni teada ühtegi kalmet. Viimane viitab aga ilmselt hoopis teistsugusele ideoloogilisele praktikale võrreldes tavaasulatega. Siiski on viimase aastakümne süstemaatiliste maastikuuuringutega leitud ka piisavalt näiteid kivilkalmete ja samaaegsete asustusüksuste seotusele (vt Vedru ilmumisel b).

Skandinaavia megaliitkalmete uurimisel on rõhutatud, et harilikult need ei asugi domineerivatel maastikuelementidel (Sjögren 2004: 177). Ehkki suur osa Eesti kivilkalmetest paikneb maastikul kõrgematel kohtadel, leiame piisavalt näiteid kalmetest tasasel maal, kus ei ole näiliselt ühtegi meelitatavat looduselementi. Vedru (ilmumisel b) oletab, et selliste kalmetega võis algselt seonduda elemente, mis meie ajaks on hävinud – põlispuud, suuline pärimus või legendik metsas. Samuti paiknevad paljud kalmed, mõnevõrra sarnaselt eeltoodud megaliitidega, küngaste nõlvadel, mitte nende kõrgeimatel tippudel. Leidub ka kalmeid, mis hoolimata läheduses olevast klindinõlvast, on rajatud hoopis rannikumadalikule klindi alla, nagu kalmed Merikülas (Hausmann 1895). Iseloomulik kalmete paigutusele on aga see, et neid ei esine tõeliselt domineerivate või dramaatiliste maastikuelementide läheduses, nagu paljanduvad klindijärsakud. Viimase paiknemismustri puhul oleks võimalik rääkida nii efektsest vaatest kui ka oletatavast maamärgist. Kuid vaadates laiemalt selliste kalmete/käabaste paiknemist, siis ei seonu need kusagil “dramaatiliselt” kirjeldatava maastikuga, ehkki on ebatõenäoline, et selliseid maastike ei kasutatud. Enamik muististe asukohti viitab aga pigem seotusele laugete mäenõlvadega, mitte järskude klindipaljandikega nagu näiteks Purtse kalmerühm. Purtse puhul, kus pikk hiimäe seljandik lõpeb klindipaljandikuga, on hiimäe läänekülje jalamil kalmerühm, kus on esindatud nii kivilkirst- kui tarandkalmed (Tamla 1996: 216). Lisaks on samas kompleksis veel ka pärimuslik ohvriallikas “Uku allikas”. Selle näite puhul on selgelt jälgitav, et kalmed on rajatud pigem laugete nõlvadega hiimäge, mitte aga järsakuna paljanduvat klinti arvestades. Vedru (ilmumisel a) on oletanud, et sellised paigad võisid küll olla samuti sakraalsena tajutud, kuid jäetud kalme, lohukivi vmt poolt “märgistamata”. Siinkohal tulebki mainida, et ka lohke ei ole Eestis tehtud “dramaatilistele” ehk suurtele kivirahnudele. Enamasti on lohud tehtud kas keskmise suurusega kividele või

isegi väga madalatele, kusjuures maastikul tõeliselt silmatorkavad hiidrahnud on jäetud lohkudega üldjuhul märgistamata.

Purtse pakub ka hea näite muistisekombinatsioonile, kus seonduvad omavahel kivikalmed ja pärimuslikud hiiekohad (Jonuks 2007). Lisaks Purtsale leiame selliseid näiteid mujaltki. Lääne-Virumaa Tõrma küla väljadel on mitu kivikalmet, millest üks asub rahvapärимusest tuntud Tõrma hiiemäe vahetus naabruses. Sealsest asulakohast on püüasustusele viitavaid leide alates rahvasterännuajast, ümbruses olevad kalmed ja lohukivid viitavad aga veelgi varasemale asustusele. Asulast umbes kilomeetri kaugusel on ümbritsevast laugjast maapinnast selgelt esilekerkiv mäeküngas, mille kohta on mitmeid hiiepärимusi ning mäe lõunanõlval paikneb kivikalme, mida selle väliskuju järgi võib pidada kivikirstkalmeks. Tõsi, kivikalmete tüübi ja dateeringu kohta puhtalt väliskuju järgi otsustada on üsna riskantne (vrđl Lang 2000a: 97, 161), kuid kalme ümmargune põhiplaan viitab just kivikirstkalmele. Mäe läheduses, u 500 m kaugusel on teisi kivikalmeid, millest ühte on ka uuritud; see kalme rajati 1.–2. saj pKr. On üsna ilmne, et kalme hiiemäe lõunanõlval ei ole seal juhuslikult, vaid selle rajamisel on arvestatud hiiemäega.

Veel kolmandagi hea näite pakub Virumaa materjal. 2003. aastal leiti kivikalmed Kunda hiiemäelt, kuid mitte mäe jalamilt nagu eelmiste näidete puhul, vaid mäe laelt, selle lõunaservalt. Kalmed paiknevad reas piki edela–kirde-suunalise mäe põhjaosa ning on suunatud alale, kust praeguseks on teada kalmetega samaaegne asula. On märkimisväärne, et kuigi mäe teiselt küljelt avaneb avar maade merele, ei ole sellesse suunda orienteeritud midagi, mis oleks tänapäeval jälgitav. Praeguseks on uuritud osa I kalmest ning 14C-dateeringu järgi on kalme rajatud 7.–5. sajandil eKr. Kalmetega ääristatud mäenõlva ning asula vahele jääb Kunda muinas-järve ase, mis veel 20. saj keskpaigani oli liigniiske ala. Ka selle kompleksi puhul on näha, et kalmed on rajatud teadlikult seoses mäega, mille kohta hiljem on üles tähendatud hiiepärимus. Selle näite puhul lisandub veel ka seos samaaegse asulaga, mida on uurimisprobleemide tõttu muudes kontekstides üsna raske välja tuua.

Lisaks pärimuslikele hiiepaikadele on võimalik jälgida kivikalmete rühmade koondumist kohtadele, mis on looduslikult erakordsed. Valter Lang on selle seostanud “jumaliku väe ilmutusega” ning pidanud sellise avaldumiseks maastikul ebaharilikke paiku nagu klint Põhja-Eestis, karst koos maa-aluse jõega jmt (Lang 1999a: 71). Ühe näitena toob Lang ka Kahala järve (vt ka Vedru 2002). Kahala järve ning mere vahel paiknev muistiserühm on mitmes mõttes Eesti jaoks ainulaadne. Mitmes väiksemas rühmas leidub siin kokku 250 kivikirstkalmet, samuti asub kalmete läheduses, kuid neist siiski selgelt eraldi rühm lohukive. Lisaks on piirkonnas teada kalmetega samaaegne ning mitu varasemat ja hilisemat asulat. Muististe paiknemist jälgides on taas rõhutatud, et kalmed ei paikne otseselt asula lähedal, küll aga teisel pool järve, mis meenutab paiknemismustrit Kundas. Samuti ei ole kalmed orienteeritud merele, ehkki läheduses on efektne klindijärsak, vaid pigem järvele kui sakraalsele alale. Vedru (2002: 110 jj) on oletanud kalmete sellise paiknemise puhul, et need on orienteeritud lisaks järvele ka madalamatele kohtadele.

Eesti kivikalmed, hoolimata sellest, et neid nimetatakse monumentaalseteks, on maastikul siiski liiga väikesed, et oletada nende nähtavust kauge maa taha. Seega ei pruukinud kohtadest, kuhu kalme on orienteeritud (olgu selleks järv, küla vmt), kalmed ise näha olla olnud, küll aga maastikuline kõrgendik, kus kalmed paiknesid, ehk siis *püha koht*. Vastupidisest suunast, vaadates kalmetelt, oli aga küla ilmselt nähtav ning visuaalne side olemas. Selline tõlgendus aga viitab, et kohad kuhu ehitati kivikalmed, olid religiooselt olulised ja see lubaks teha edasisi spekulatsioone leidmaks pärimuslike hiitega sarnaseid pühapaiku, mida nooremal pronksiajal ja rauaaja algul on markeeritud kalmete ehitamisega. Tõenäoliselt võisid sellised paigad olla maastikul kõrgemad, nende peale või nõlvale rajati kivikalmeid, sellised kohad olid seotud (visuaalselt) asulatega ning suure tõenäosusega oli selliste paikade ideoloogia ja rituaalne praktika seotud esivanemate mäletamise/mälestamisega ning surnutekultusega, millega kujundati läbinisti rituaalne maastik, kus oli esindatud nii elavad kui ka surnud kogukonnad ja mille abil oli võimalik nii jutustada kui meeles pidada suguvõsa müüte (Jonuks 2007; vrdl ka Kristiansen & Larsson 2005: 317).

Tõenäoliselt sellisest visuaalsest seosest asulatega võime leida ka võtme, miks kalmeid ei ole rajatud klindijärsakutele. On ju need avatud kõik merele ning klindijärsakul paiknevat kalmet ei oleks sel juhul võimalik suunata asulale. Ehkki klindi servalt avanevad uhked ja mastaapsed vaated, ei näi sellised vaated olevat olnud olulised ning kuigi kogu perioodi religioosset maastikukäsitlust näib ilmestavat tugevasti mastaapsusele suunatud käsitlus, on obligatoorsem olnud kalmete suund asulale.

Kindlasti ei mahu aga kõik kivikalmed sellise tõlgendusviisi raamidesse ja nagu nägime lohukivide põhjal, siis absoluutsena kehtivaid muististe paigutus-tõlgendusi on peaaegu võimatu anda. Paljud kivikalmed asuvad maastikul täiesti lauetel aladel ning nende puhul ei ole võimalik välja tuua loodusliku "magnetit", mis seletaks kalme sellisesse kohta ehitamise. Mitmel juhul ei pruugi kalme asukohavaliku põhjused ka enam olla meile jälgitavad. Nii ei saa kindlasti välistada selliseidki fenomene, nagu šamanistliku rituaaliga sooritatav meditatiivne akt, ennete kasutamine ning energeetiliselt anomaalsed paigad. Neist esimesed kaks on ilmselt täiesti kontrollimatud fenomenid. Energeetiliselt anomaalsed paigad kalme asukohavalikul on aga kindlasti arvestatav aspekt, nagu on oletatud pühakohtade puhul laiemaltki (Valk 2007b).

Üheks "magnetiks", mis võis soodustada kalmekoha valikut on kalmete all paiknevad varasemad matusekohad. Eelnevalt esitasin mitmeid näiteid kivikalmete all olevatest varasematest matusekohtadest, mille hulgas on esindatud nii laiba- kui põletusmatused. Ehkki ajalist määrangut pakub seni vaid Ilmandu III kalme, kus kivikalme aluse põletusmatuse ning kalme rajamise vahele jäi mõnisada aastat (Lang 1995), on tõenäoline, et kivikalmeid võidi rajada varasematele ja ilma kivikonstruktsioonita kalmistutele. Gurly Vedru (ilmumisel b) on oletanud, et sellised varasemad matusekohad võisid olla maastikul märgistatud mingil moel, mis kivikalme ehitamisega aga likvideeriti.

Teiseks kõnealuseks magnetiks, mis võis mõjutada kivikalme ehituskoha valikut olid ilmselt ka varasemad (enamasti neoliitilised) asulad. Ehkki seos va-

rasema asustusega ei ole üks-ühene, on see siiski piisav, et äratada tähelepanu. Kristiina Johanson (2006a: 90 j) on näidanud, et ei ole võimalik välja tuua kivi-aja erinevate perioodide asulate ja kivi- ja kivikalmete vahelist seost ning ideoloogia, mis tingis kalme rajamise varasemale asulakohale, väärtustas pigem seost esivanemate või laiemalt mineviku inimestega, keda võidi mütoloogilises plaanis pidada esivanemateks. Lisaks kalme otsesele rajamisele kiviaegsele asulale, millest on säilinud asulakiht kalme all, on oletatud ka kiviaegsete esemete (savinõukillud, kiviriistad) või neid sümboliseerivate esemete (kvartsi- ja tulekivikillud) toomist ja tahtlikku panustamist kalmesse (Johanson 2006a: 90 ja seal toodud näited). On tähelepanuväärne, et enamasti on sellised seosed täheldatavad konstruktsioonidega kivi- ja kivikalmete (ehk siis kalmed, mis kuuluvad pronksiaja ideoloogia alla) ja kiviaegse asula vahel ning hilisema perioodi muististe vahel sellist sidet ei ole. Tõsi, siin võib olla tegemist ka uurimisprobleemiga, kuna õhukese ja väheintensiivse kultuurkihiga pronksi- ja varase rauaaja asulaid võib olla samaaegse kalmematerjali hulgas raske eristada, veel enam siis, kui kalmealune maapind on põletatud ning võimalik ka, et puhastatud. Mõningate näidetenäitega võib vaadata Kaseküla hilispronksiaegset kivikirstkalmet, mis on rajatud madalale seljandikule, kunagise hilisneoliitilise asula peale (Kriiska *et al.* 1997). Samuti saadi Uusküla II tarandkalme alt pronksiaegne radiosüsinikudateering (Lang 2000a: 160) ning Võhma X varane tarandkalme on rajatud laugjale väljale, nõorkeraamika asulakoha peale (Ots *et al.* 2003).⁴³ Selliseid näiteid leidub aga arvukamalt (Nurmsi, Muuksi, Loona jne).

On võimalik, et kirjeldatud suhet pakkuvad mõnikümned näidet on juhuslikud ning hilisem kalme on varasemale muistisele juhuslikult peale ehitatud. On arvatud, et märgid, või ka pärimused profaansete paikade kohta ei säili nii kaua, et mitmesaja aasta pärast oleks võimalik koht lokaliseerida ja sinna kalme rajada. Teisalt on aga kalmete ja nende aluste muististe seos liiga tugev, et oletada siin vaid juhuslikku kokkulangevust. On küll oletatud, et toponüümid või teed, mis säilivad pikka aega, võivad aidata varasemaid paiku täpsemini lokaliseerida (vt Vedru 2002: 112). Siiski ei ole kalmete ja sellealuste asulate seos piisavalt tihe, et oletada sellist seost igakordselt. Käesoleva töö autorile tundub kõige tõenäolisem, et varasemaid asulakohti võidi leida ka täiesti juhuslikult, pannes põldu harides tähele anomaalset ala, kus esinesid savinõukillud ja Eesti tingimustes mitte kõige harilikumad kivimid, nagu kvarts ja tulekivi.

Kalmete rajamist varasemale asulale on erinevates kontekstides mainitud üle Euroopa (Tilley 1996: 75; Kaliff 1998: 181; Chapman 1999; Victor 2002: 36; Svanberg 2005; Widholm 2006). Dag Widholm (2006: 99) seostab kalmealuste esemete esinemise aga otse rituaalse praktikaga, mis näitab, et koht oli tuntud ning võimalik, et kasutatud juba varem rituaalsetel põhjustel.

⁴³ Mainima peab ka mõnda hilisema perioodi kalmet, mis pakuvad sellise seose. Saaremaa Paju 5. – 6. sajandi kalme on rajatud hilisneoliitilisele asulakohale (vt Tamla & Jaanits 1977), samuti Piila viikingiaegne kalme, mille alt leiti hilisneoliitilise või varapronksiaegse asula kultuurkiht (Mägi 1997c). Hilisneoliitilist keraamikat leiti ka Madi kalme alt (Konsa 2003).

Siin välja toodud kolm aspekti, mis võivad olla mõjutanud kalme kohavali-
kut – maastikuliselt eriline koht, varasem matusepaik ja varasem asula – on kõik
ühelt poolt erinevad. Teisalt aga võivad kõik sellised aspektid olla seotud pe-
riodi ideoloogiaga, kus oli oluline roll esivanemate ja nendega seose rõhutami-
sel ning seetõttu võib neid kõiki näha sama ideoloogia kandjatena, mis aga on
väljendatud erinevalt. Seega võisid kalmekohtade valikuprintsiibid igal konk-
reetsel juhul erineda, rõhutades kõik aga siiski sama – kalme rajati kas loodusli-
kult või inimese poolt märgitud erilisse kohta, laiema eesmärgiga kinnitada
elava ühiskonna ja surnud esivanemate seost. Praegu vaid hüpoteesina ning ilma
igasuguse statistilise tõestuseta jääva väitena võib oletada, et kus võimalik, ra-
jati kalme varasemale asulale/kalmistule, kinnitamaks sidet müütiliste esivane-
matega, mida ilmselt väljendati ka rituaalidega. Ilmselt samamoodi võib
tõlgendada ka eelnevatele perioodidele omaste esemete, nende katkendite või
lihtsalt materjali panustamist kalmekivide vahele. Kus varasemaid muistiseid ei
olnud/teatud või kus peeti olulisemaks looduslikku objekti, rajati kalme sinna,
kuid selline paik kandis ilmselt sarnast ideoloogiat. Näitena võib vaadata ülal-
mainitud Võhma X kivi kalmet, mille kaevamistel leiti varase tarandkalme all
nöörkeraamika asula (Ots *et al.* 2003). Kalme asub laugjal maapinnal, eemal
umbes kilomeetri kaugusel olevast ja ümbruskonnas selgelt dominantsest klin-
dinõlvast. Samasugust tõlgendust võib ilmselt kanda ka Uusküla II tarandkalme,
kust leiti arvukalt kvartsikilde. Viimaste puhul on Valter Lang oletanud, et
kvartsi võidi kalmel purustada seoses mingite rituaalidega (Lang 2000a: 160).
Kvartsikilde on teada ka mitmete teiste kivi kalmete leiumaterjalist (Johanson
2006a: 95 jj; Vedru ilmumisel c ja seal toodud näited), mida samuti on tõlgen-
datud rituaalse praktikana, lisades kvartsi silmatorkavale valgele värvile ja sä-
delusele ka sarnaste omadustega püriidi (Vedru ilmumisel c). Kvartsi panusta-
mine kivi kalmetesse eelrooma rauaajal on olnud tuntud ka Soomes (Söyrinki-
Harmo 1996: 72; Uino 1997: 49), Rootsis ja Norras (Carlie 1999), kus kvartsi
kogus võib ulatuda sadadesse kilodesse. Ka püriiti on panustatud pronksi-
aegsetesse kalmetesse (vt Probst 1999: 214). Selliste kivi mite kalmes esine-
misele on esitatud mitmeid tõlgendusi, mis ennekõike on seotud kvartsi maa-
gilist kaitset pakkuvate omadustega (Ringstad 1988; Carlie 1999). Praktilisema
poolelt tuleb arvestada nende võimalikku seotust tulelöömisega (Söyrinki-
Harmo 1996: 72). Kvartsi sümboolse või religioosse rolli puhul on sageli välja
toodud materjali sümbolistlikku seost taassünni ja viljakusega ning sel moel ka
selle tähendust surnutega seonduvas ideoloogias (Carlie 1999).

Seega võivad erinevad kalmetüübid erineva maastikulise paiknemisega ja
erinevaid aspekte rõhutades kanda ikkagi samasugust ideoloogiat, mida aga on
väljendatud erinevatel viisidel ning millega on rõhutatud erinevaid aspekte sama
raamistuse sees. Mitmed varasemad uurimused on samuti näidanud, et katsed
leida kalmete kohavaliiku kriteeriumiks vaid ühte tunnust, on läbi kukkunud,
kuna arheoloogiline materjal on üldjuhul palju kirjum. Nii näiteks on rõhutatud
rauaaja noorema poole kääbaste paiknemist piki jõekaldaid, kuid sellisele seose-
le on arvukalt vastupidiseid näiteid ning kääbaste ehituskoha kriteeriume võis
samal ajal ja samas kultuuriruumis olla erinevaid (Smirnova 2008). Samalaadse

näitena võib vaadata ka kivikalmete asukohaprintsiibiks oletatud looduslikult efektseid kohti, põlde, vmt, kuid üksikuna ei suuda need seletada kogu materjali rikkust. Seetõttu näibki ideoloogia, mis koosneb erinevatest elementidest, olema sobivam tõlgenduskriteerium kalmete asukohavalikule; st ühe ideoloogia raames võidi kasutada erinevaid elemente, millel kõigil oli samalaadne tähendus.

3.4.2.5. Kivikalme sümbolika

Nagu eelnevalt nägime, on kivikalmete struktuuridele antud erinevaid sümboliseid tähendusi. Kivikirstkalme ümmargusel vormil on nähtud sümbolset seost surnu eluasemega, mida on väljendatud ümarapõhjalise kojaga (Vassar 1943: 321), surnu silmapiiri ja päikese sümboliga (Lõugas 1996: 101 jj). Lisaks on nähtud kivikirstkalme ringmüüri ning järgmise perioodi tarandkalmetel ka sümbolise piiri rolli (Vassar 1943: 318). Uuematest tõlgendustest tuleks mainida ka Valter Langi oletust varaste tarandkalmete ja samaaegsete kamberpõldude ebakorrapärase paigutuse sümbolise sarnasuse kohta (1999a: 79). Ilmselt ei ole õige rõhutada kalmel vaid üht sümboltähendust, sest sõltuvalt vaatlejast/kasutajast ning kontekstist rõhutati erinevaid aspekte alates müüdi visualiseerimisest kuni omaniku staatusmarkerite või kalme kui piirialade markeerimiseni (Aspeborg 2005: 207 j).

Eelnevalt rõhutasin, et kalme ümmargune põhiplaan on niivõrd universaalne, et selle sümbolise rolli kohta mingis kindlas religioonis on raske midagi arvata. Siiski on selge, et hoolimata oma universaalsusest on ümmargusel kalmevormil olnud religioonis tähendus, mistõttu see on niivõrd kaua, ligi 1000 aastat, püsinud muutumatuna. Olen varem oletanud, et ümmargune kuju võib tuleneda kivikalme rituaalsest väärtusest ning ümmarguse plaaniga taandati rituaalist osavõtjad võrdseks ning tõsteti esile kesksesse kirstu maetut (Jonuks 2003). Kas kalme ümmargusel vormil oli rituaalse “lava” tähendus või ei, on iseküsimus, kuid kalme ümmargune välisvorm on kindlasti rõhutanud keske matuse (või matusekoha) tähtsust ning tekitanud selle ümber ka distantseeriva ala, mis omakorda viitab keskele maetud Ühe rõhutamisele.

Märksa suuremat tähenduslikku vahet võib näha varaste tarandkalmete nelinurksel kujul ning ilmselt on uue põhiplaani kasutuselevõtmine tähendanud mingit tähendusaspekti muutust. Rituaalne roll on aga ilmselt olnud nii ümmargusel kui nelinurksel vormil. Vormimuutuse taga võib aga pigem näha erinevat rõhuasetust ideoloogias ja rituaalis. Kivikirstkalme ümmargune üldvorm ja keskne kirst tõstsid esile kesket matust ning kalme vorm näib osutavat tema ülimuslikkusele teiste ees, ükskõik kas ideoloogiliseks põhjenduseks oli suguvõsa rajajast esivanem, sotsiaalne või religioosne liider või kõik need aspektid koos. Meeles peab ka pidama, et praktikas on kirstu maetud tihti rohkem kui üks inimene ning nii võib kivikirstkalmete puhul jälgida selle vormis ideaali taotlemist, kuid praktikas on rituaal toimunud teisiti ning rituaali keske tähelepanu on võitnud endale mitu inimest. Varaste tarandakalmete puhul, kui jälgida aja jooksul üksteise külge rajatud nelinurkseid, ja jällegi algses ideaalis ilmselt

ühete surnut esitavad tarandeid, on rõhutatud pigem suguvõsa pikaajalisust ning seos esivanematega ilmneb pigem reaalsete ja arvukate matuste, mitte kivikirstkalmete-laadse mütoloogilise ühe esiisa kaudu. Kuid on selge, et laiemas plaanis on mõlemad kalmevormid seotud ühe ja sama ideoloogiaga ning esindavad selle erinevaid aspekte. Ja samavõrra ilmne on ka see, et ükskõik millise kujuga kalmevormiga oli tegemist, need kõik esindasid religioosset sümbolismi, mis oli universaalselt tolleaegses ühiskonnas arusaadav (Widholm 2006: 21).

3.4.2.6. Kivikalme kasutamine

Eesti kivikalmete kasutust on traditsiooniliselt tõlgendatud lähtuvalt sotsiaalsest parameetritest ning on oletatud, et kalmet kasutas jõukas maaomanik ja tema pere, kellest perepea maeti kivikirstkalme kesksesse kirstu ja lähedased kirstu ja ringmüüri vahele (Jaanits *et al.* 1982: 181). Kivikirstkalme kui perekondliku matusekoha kontseptsioon on mõningate nüansiliste erinevustega jäänudki domineerima, kusjuures enamasti on rõhutatud, et kalmesse mattis ainult üks pere ja võimalik ka, et mõned teised lähisugulased, kuid suurem osa ühiskonnast on maetud kuidagi teisiti (vt Lang & Ligi 1991; Lang 1996, 2000a, 2007a; Ligi 1995; Mägi 2007a). Perekondlikku printsiipi kollektiivse matuse puhul on rõhutatud ka etnoarheoloogilistes võrdlustes (Wason 1994: 90). Priit Ligi (1995: 217) on oletanud, et mitte kõik pered ei võinud rajada oma kalmeid, ning ehkki nähes kalmel sotsiaalse manifestatsiooni, mitte rituaalse koha rolli, arvab, et kalme rajamise õigus oli vaid valitud peredel, kuna *“iga talu perekonnapea austamises mitme põlvkonna vältel tundub puuduvat ratsionaalne mõte”*.

Kuna seni puuduvad DNA-analüüsid Eesti kalmematerjalist, jääb ka maetute omavaheline sugulus või selle puudumine pelgalt spekulatsiooniks. Siiski võib nõustuda enamiku autoritega, et kivikirstkalmetesse maetutel oli suure tõenäosusega ka omavaheline sugulus. Küll aga ei pruukinud see tähendada mingi põlvkonna kõikide pereliikmete kalmesse matmist ning samuti on tõenäoline, et kalmet kasutatigi hauaehitisena pika aja jooksul. See aga tähendab, et kalmesse võidi matta inimesi, kellel ei olnud enam omavahelist otsesest veresugulust, kuid kalmesse matmisega manifesteeriti “mütoloogilist” põlvnemist suguvõsa esisast (või -emast). Lääne-Rootsi megaliitide puhul on ka oletatud, et kalmetesse maeti vaid väike osa kogukonna liikmetest, kusjuures valikut ei ole tehtud ei soo ega vanuse järgi. Pigem laienes valik kogu suurema kogukonna peale, kuid valikut tehti kasutades *“lineage system”* (Sjögren 2004: 172). Sellise mõttekäigu järgi võidi väljavalitud kalmetesse matta üle põlvkondade ning mitte ainult kalme perifeersetesse osadesse, vaid ka kesksesse kirstu, millest varasem matust välja võeti ning luud kalme kivilademe peale või vahele laotati. Sellist konstruktsiooni tundub toetama mitmete antropoloogiliselt uuritud kalmete luuaines. Eespool nägime, et Muuksi V kalmes leiti ühele inimesele kuulunud luud mitmelt poolt üle kalme (Kalman 1998), samuti leiti peaaegu kõigist Jõelähtme ja mõne Lagedi kalme kesksetest kirstudest mõnest indiviidist vaid üksikud luud, mis viitavad, et matused on mingil hetkel kirstus olnud (Kalman 1999 a;

Lang 1996: 214). Traditsiooniliselt on selliseid üksikuid luud seletatud osamatu-sena, mil kalmesse on toodud kusagil mujal lagunenu surnu luud (Lang 2000a: 213; Mägi 2007a), üksikjuhtudel ka rituaalse kannibalismina (Lang 1996: 214). Arvestades aga kalmete tõenäolist paiknemist rituaalsel maastikul, samuti kalmevormide ilmset rituaalset tähendust, tundub kivikalme pikaajaline kasutus ning seal aja jooksul pidevalt väljavahetatud matused sobituma hästi konteksti. Küll aga ei peaks sellist hüpoteesi laiendama tingimusteta kõikidele kivikalmetele ning nii, nagu nägime kalme asukoha valikus toimivaid erinevaid printsiipe, samuti ka matmisviisis, on tõenäoline, et ka oletatud rituaale võidi mõnel kalmel pidada ja mõnel teisel mitte.

3.4.2.7. Pronksiaegne ideoloogia

Põhja-Euroopa esiajaloolise usundi üht olulisemat järku on iseloomustatud terminiga neoliitikumi ideoloogia, mille taga mõistetakse tervet kompleksi erinevaid aspekte. Muu hulgas kuuluvad sinna üleminek viljelevale majandusele, muutunud omandisuhted, päriliku hierarhilise ühiskonna väljakujunemine ning eliidi tugev roll rituaalides. Seda ideoloogiat iseloomustab samuti kollektiivse matusekohana kasutatavate kalmete kasutuselevõtt ning arvukad rituaalid nii surnukehade kui ka luudega ja ohverdamised soodesse ja veekogudesse (Shanks & Tilley 1988; Zvelebil 1993; Bradley 1997; Sjögren 2004). Üsna sarnased aspektid esinevad ka Eestis käesoleval perioodil – nooremal pronksiajal, eelrooma rauaajal – ning kasutan järgnevalt selle iseloomustamiseks pronksiaegse ideoloogia mõistet.⁴⁴ Miks üldse kasutada religiooni uurimuses mõistet ideoloogia, mis osaliselt küll kattub religiooniga, kuid ulatub samas ka sellest välja, hõlmates ka mittereligioos-seid väärtushinnanguid, ühiskondlikke suhteid jm? Ideoloogia mõiste lai ulatus ongi põhjus, miks selle kasutamine näib vajalik, ning ideoloogia, mille raamides kujuneb/kohaneb religioon, annab laiemad piirid, mille raames saame mõista religiooni. Veel enam, keskendudes kitsamalt vaid rituaalidele, võime leida jälgi sarnastest rituaalsetest praktikatest läbi kogu esiajaloo, samas lähtuvalt nende erinevatest ideoloogilistest kontekstidest rituaalide tähendus on olnud erinev.

Sarnaselt Lääne-Euroopa neoliitilise ideoloogiaga annab ka Eesti pronksiaja ideoloogia puhul tooni lõplik üleminek maaviljelusele, mis algas Eesti põhja- ja lääneosas nooremal pronksiajal ning jõudis sise-Eestisse rooma rauaajaks (Lang 2007a: 145). Üleminek maaviljelusele on ka aspekt, mis ühendab Eesti pronksi-

⁴⁴ Terminit ideoloogia on mõistetud erinevate uurijate poolt väga erinevalt (vt Sveen 1998; Insoll 2004a: 52, Lease 2007 ja neis viidatud kirjandus) ning siinkohal on sõnal ideoloogia ennekõike mentaliteedi tähendus. See iseloomustab ühiskonna laiemat mõtte- ja eluviisi – *“in other words, a more or less coherent system of ideas – that are bound to sets of ideals with little or no connection to reality, indeed are opposed to experimental reality”* (Lease 2007: 438). Seega ei pea ideoloogia olema otseselt sõltuv ühiskonna reaalsest elust, vaid peegeldab taotlust, kuidas peaks ühiskond toimima ning väärtushinnanguid, mida peeti oluliseks ning mis enamasti on seotud ühiskonna domineeriva rühmaga (Bell 1992: 190).

aegset ja Euroopa neoliitilist ideoloogiat. Kuid kindlasti ei saa sellist ideoloogiat dateerida lähtuvalt kultuurtaimede kasutuselevõtust, mille esimesed märgid ilmuvad juba kesk-neoliitikumis, vaid pigem on tegemist mentaliteedimuutusega, mis küll kaasneb majandusviisiga, kuid ei pruugi sellega ajas täpselt korreleeruda. Seega ongi pronksiaegse ideoloogia põhiliseks tunnuseks olulised muutused maastikukäsitluses, sümbolises maailmas ning religioonis, mille tulemusena varasemast erinevalt tähtsustus mõiste kodune (*domestic*) (Sjögren 2004: 180).

Seostades sellise ideoloogia maaharimise kui põhilise elatusviisi esimese faasiga võib näha sarnase ideoloogia tunnuseid ka veel rooma rauaajal. Alles I aastatuhande keskelt pKr on näha pronksiaegse ideoloogia tunnuste kadumist ning uue ideoloogia esilekerkimist, mis markeerib ühtlasi ka pika, usundilistelt detailidelt erineva, kuid sisuliselt paljude sarnasustega perioodi lõppu.

Üheks iseloomulikumaks perioodi ideoloogia väljendajaks ning markeriks on imposantsed, maapealsed ja kollektiivsete matustega kalmerajatised, mis oma arhitektuuriga tõstavad esile mõnda maetut ning on ühtlasi olnud rituaalipaikadeks. Traditsioonilise tõlgenduse kõrval, mille järgi on kalmetesse maetud ühiskonna eliit, on rõhutatud ka seda, et sellised kalmed ei peegelda mitte minevikus eksisteerinud sotsiaalseid suhteid, vaid nende funktsioon oli teistsugune ning pigem seotud idealiseeritud kosmose kuvandiga, millega ühiskond seletas ja kinnitas oma seost nii esivanematega kui ka kosmosega (Tilley 1996: 209j). Nii ongi tõlgendussuunad keskendunud nüüd “*on the specific meaning of monuments in the contemporary symbolic worlds and on tombs as ideological rather than mirroring social structure*” (Sjögren 2004: 160). Seega jällegi – ehkki kalmed on seotud praktikas neid ehitanud ühiskonna sotsiaalse ülesehitusega, ei pea kalmed peegeldama mitte seda ühiskonda ja selle struktureeritust, vaid selle taotlust; viisi, kuidas ühiskond ideaalis peaks olema struktureeritud ja toimima.

Kalmerajatised on ideoloogia üks kül. Teine ja ehk olulisemgi osa ideoloogias, mida samuti on rõhutatud kalmete monumentaalsuses ja pika-aegses kasutuseleolekus, on olemasoleva ideoloogia säilitamine ning surnute aktiivse rolli rõhutamine elavas ühiskonnas (vrld ka Kaul 1998: 43; Kim 2005). Ei varem ega hiljem kui just pronksiaegse ideoloogia faasil on ilmselt suur osa Eesti religioonist ja ühiskonna üldisemast ideoloogiast olnud niivõrd keskendunud esivanemate, nii otseste kui mütoloogiliste, meenutamisele ja elavate seose rõhutamisele nendega. Nagu Jong-Ilm Kim on oletanud (2005: 122), oli ka identiteedi-loomine ning -kinnitamine suure osa surnu matmise, matusekonstruktsioonide rajamise ning hilisemate surnuluudega tehtud rituaalide taustaks. Viimaste põhiline levikuaeg Eestis jääb samuti pronksiaegse ideoloogia faasi. Jälgitav on ka protsess, kus varasema, ilmselt pigem mütoloogilisema esivanema rolli rõhutamine asendub aja jooksul “reaalsemate” esivanematega, mis on tingitud arvukamate kalmete rajamise ning varaste tarandkalmete näol ka enamate maetute rituaalse rõhutamise.

Kalmete ja nende poolt kantud ideoloogia kõrval on pronksiaegse ideoloogia üks iseloomulikumaid tunnuseid maastiku varasemast ja ka hilisemast ajast olu-

liselt erinevam kasutamine. Peatusime sel teemal põgusalt juba varem, nentides, et ühelgi perioodil Eesti kiviajas ei ole märgata, et elanikud oleksid kasutanud maastiku efektseid ja visuaalseid paiku, nagu künkad, klindinõlvad jmt. Selle asemel on kalmistud rajatud väikeste jõgede ja järvede äärde, jättes vabaks isegi samas naabruses asuvad efektseid maastikuelemendid. Tõsi, on ka erinevamaid tõlgendusi ning Valter Lang on rõhutanud Vihasoo ja Palmse piirkonna hiliskiviaegsete ja vanema pronksiaja kivikirveste ning talbade koondumist klindilähedasse vööndisse (Lang 2000a, joon 7) ning tõlgendanud seda lähtuvalt pühaduse kategooriast (Lang 1999a: 71). Samas kõrval piirkonnas, Sagadist Seljani (Lang 2000a, joon 22) sellist kirveste paigutust enam jälgida ei saa. Ka on hilisneoliitilised kalmistud, eelpool käsitletud Sope ja klindialusel rannikumadalikul, väikesel liivakünkal paiknev Pajuveski, heaks näiteks kalmistutest, mis paiknevad pigem tasasel või laugjal maastikul ning jätavad “kasutamata” samas kõrval oleva efektse klindiserva. Murrang tekib maastikukasutusse nooremal pronksiajal seoses uue ideoloogia levikuga ning nüüdsest paiknevad kalmed tihti kas looduslikult efektsete ja mastaapsete objektide (mägi, klindiserv vmt) peal või selle läheduses.

Üsna samasugune maastikukasutus ilmneb ka mujal Põhja-Euroopas, kus mesoliitilised kütid on jätnud maastikule vähe jälgi kuid olukord muutub dramaatilisel üleminekul neoliitikumi. Richard Bradley on seda iseloomustanud nii, et kütid “belong to nature, but farmers exploit it (Bradley 1991: 135 ja seal viidatud kirjandus). Seega, sellise ideoloogia järgi küttidel ei olnud vaja monumentaalsete rajatistega ennast teadvustada ning selline vajadus tekkis alles põlluharimisega ja sellega kaasnenud teistsuguse maastiku- ja ideoloogiakäsitlusega. Lauri Honko seostab sama protsessiga ka rituaalsete praktikate erinevuse, rõhutades küttide pigem individuaalsemaid ning põlluharijate pigem kollektiivsemaid rituaale (Honko 1993: 73). Seega pöörasid kütid tähelepanu väiksematele (*place*), mitte suurematele kohtadele (*monument*).

Nii võib pronksiaegse ideoloogia kontseptsiooni all mõista tervet rida aspekte, millest Eesti arheoloogilises materjalis on esindatud maapealsed importantsed kivikalmed, kuhu maetute luid on kasutatud hilisemas rituaalses praktikas, mille eesmärgiks on olnud ennekõike rõhutada elava ühiskonna seost surnutega. Tõenäoliselt toetamaks sellist kontseptsiooni on rituaali- ja kalme rajamispaikadeks valitud välja maastikuliselt efektseid kohti, samuti on suurenenud või muutunud ühiskonna sotsiaalse eliidi roll rituaalides.

3.4.3 Perioodi võimalik usundipilt

Järgnevalt püüan eeltoodud allikate ja nende tõlgenduse põhjal vaadata Eesti noorema pronksi- ja eelrooma rauaaja usundi üldpilti. Vältides teadlikult Ranniku- ja Sise-Eesti erinevast arheoloogilisest materjalist tulenevat probleemistikku, keskendun valdavalt rannikupiirkonnale Eesti põhja- ja lääneosas, kust on pärit ka valdav enamik allikmaterjalist. Ehkki olemasolevad allikad viitavad kõige selgemalt esivanemate ja surnutekultusele, on selline pilt ilmselt enne-

kõike tingitud meieni säilinud allikatest ja on tõenäoline, et selle põhjal me ei suuda praegu uurida usundit, mille rituaalne praktika ei olnud kalmetega seotud. Kuid siiski on esivanematega seondud olnud sel perioodil tugeval positsioonil ning kindlasti üks tooniandvamaid fenomene religioonis. Ühe suurima erinevuse eelmistest perioodidest viitavad nüüdsed pikka aega ning suurel alal väga sarnased kalmevormid ning matmisviis doktriinsemale religioonile, mille õpetus/pärimus levis või levitati ning mis hoidis religiooni pikka aega suhteliselt sarnasena. Kiviaegsele tõenäolisele šamanismile omast assotsiatiivsust kohtab arheoloogilise materjalis nüüd vaid üksikjuhtudel ning religiooni selle poole näideteks võib ilmselt pidada vaid fossiile ning eripärase kujuga kive, mida kalmetesse on tõenäoliselt panustatud.

Kuna seni ei ole Eesti materjali põhjal võimalik uurida võimalikke rituaale asulakohtadel või kindlustatud asulates, on tõenäoline oletada, et ühed olulisemad rituaalipaigad olid teatud alad maastikul, mis võisid olla markeeritud kivikalmetega. Nagu eelnevalt nägime, oli selliste eriliste paikade väljavalimise kriteeriume ilmselt erinevaid, kusjuures olulisimaks tunnuseks on ilmselt olnud surnud ja elava kogukonna omavahelise seose loomine ja kinnistamine. Sellisteks rituaalipaikadeks võidi välja valida kas looduslikult efektseid paiku, nagu eraldiseisvad künkad ja klindipealsed, kus oli võimalik seada sisse (visuaalne) side asulaga. Võimalik, et selliste looduslikult efektsete ning silmatorkavate paikade kohta kasutati sõna hiis, tähendusega "*kivine kungas*" (vt hiis- toponüümi erinevatest etümoloogivõimalustest Jonuks 2007), ning sõna on sealtepele jäänud tähistama pühakohti Ranniku-Eestis ja -Soomes ning ilmselt hiljem ka Karjala Kannasel, tähistades paiku, mis ei ole silmatorkavalt kivised. On huvitav, et ohvrikoht kivise koha tähenduses on olnud tähenduseks ka Skandinaavia *hörgr/harg*'le (Larsson 2005: 116 j). Kuid samamoodi kui efektseid looduslikke paiku, võidi rituaalipaigaks valida ka varasemaid asula- või kalme- kohti, mille ideoloogiline baas on olnud ilmselt seesama. Võimalik, et inim- luude sellise tõlgendusega on võimalik seletada ka varasemate kiviriistade ning kvartsikildude esinemist kivikalmetes. Kristiina Johanson on oletanud (2006a, ilmumisel), et nii varasemate perioodide kiviriistad kui lihtsalt kvartsi purustamine kalmetel võis olla seotud esivanematega sümboolse seose rituaalse rõhu- tamisega. Arvestades analoogiat levinud loomismüüdiga, mille järgi on kivid sündinud alghiiu (või mingi muu algolendi) luudest (vt Larsson 2005: 117), võidi ka kive, eriti neid, mis on silmatorkavalt erilised, nagu sädelev kvarts ja fossiilid ning muud eripärase kujuga kivid, seostada juba surnud müütiliste esi- vanematega ja nende luudega (Parker Pearson *et al.* 2006; Johanson ilmumisel). Ja nii kannavadki ühesugust ideoloogilist tähendust pühakohad, milleks on kivi- sed künkad, varasemad kalmed ja asulad ning ka kivikalmetesse pandud silma- torkavalt erilised kivid. Iseloomulik on aga kogu perioodi jaoks, et just nüüd on kasutusele võetud mastapsed maastikud ning ilmselt on religiooni ideooloogi- line pool olnud samuti seotud sarnase mastapsusega, mida rõhutavad ka maa- peasete konstruktsioonidega monumentaalsed kivikalmed.

Me ei tea aga midagi muudest konstruktsioonidest sellistes pühakohtades, välja arvatud kivikalmete rajamine. Tõenäoliselt olid sellised paigad algselt

matuse- ja pühakohtadeks ka ilma kiviehitisteta. Viimasele viitavad näiteks laibamatused, mis on leitud Kunda hiiemäe I kivikalme alt ja teisedki näited. Seega võidi maastikul efektseid kohti kasutada matusteks ja tõenäoliselt ka rituaalideks enne, kui sinna püstitati kivikalmed. Kuid ilmselt võis sellistel pühakohtadel olla teisigi rajatisi lisaks kalmetele, mis ei ole aga säilinud. Vihje sellise oletuse kinnituseks pakub Tõugu kivikirstkalme põhjakaarest leitud postiauk (Lang 2000a: 99) ning ka Tõnija kalme ümber olnud postiaukudega kivi-konstruktsioon (Mägi 2001). Ehkki teised naabemaade piirkonnad ei paku otseselt looduslike pühakohtade (hiite) ja kalmete kohta nii head võrdlusmaterjali, võib sealgi mõnikord jälgida nende koosseksisteerimist. Nii paiknevad nooremaste rooma rauaaega dateeritud maahauad ning kaks kääbast Aalborgis Lundegaardis (vt Johansen, E. 2002) ning kalme ja *lundi*-tüveliste toponüümide seotust on rõhutatud mujalgi. Kuid arvestades nii hiie- kui lundi-toponüümi ja -pärimuse võimalikku hilisemat liitumist sellistele kohtadele, siis pakub terve Põhja-Euroopa neoliitikum ja pronksiaeg valdavalt kombinatsioone rituaalsena tõlgendatavast matusekohast ja looduslikult efektsest maastikust. Nimetan selliseid pühakohti lihtsuse mõttes edaspidi hiiteks, seda enam, et sõna hiis on dateeritud ajaarvamise vahetusse ning on tõenäoline, et juba nooremal pronksiajal – eelrooma rauaajal võis sõna hiis olla käibel ning sellega võidi tähistada pühakohti (Jonuks 2007).

Ehkki meil ei ole konkreetsemaid allikaid perioodi rituaalide rekonstruktsiooniks, on tõenäoline, et hiitel, ja eriti sealolevatel kivikalmetel (ning ilmselt ka maa-aluste kalmistute kohtadel) viidi matuste vahelisel ajal läbi mitmeid rituaale, mis ilmselt olid suunatud sideme loomisele esivanematega, kusjuures kivikalme teenis suhtlusvahendina (Bolin 1999a: 64). On tõenäoline, et seesuguste rituaalide oluliseks osaks olid genealoogiad kui kõige universaalsem viis selle eesmärgi jaoks. Lisaks genealoogiatele hõlmasid rituaalid ka manipuleerimisi surnute luudega, mille käigus võidi kalmest välja võtta nii üksikuid luud kui ka matta ümber terveid matuseid. Selliste rituaalide olulisimateks objektideks olid ilmselt eliidi või jõukamate kihti kuuluvate esivanemate luud, kes tänu oma eluajal omandatud jõukusele ja mõjukusele olid ilmselt mõjukamad ka surnutena. Mitmed uurijad on oletanud, et surnute luud, nende omamine, kontrollimine ja nendega manipuleerimine olid olulisel kohal ka omavahelistes sotsiaalsetes suhetes, mis tagas nende omajatele ja kontrollijatele nii võimu kui sotsiaalse positsiooni, aga ka maagilisema kontrolli maa ja viljakuse üle (vt ka Barrett 1991; Brück 1995).

On tõenäoline, et eeltoodud hüpoteetilised rituaalid ei olnud suunatud mitte niivõrd ühele konkreetsele surnule, kes oleks sel moel tõusnud jumala staatusesse, vaid tegemist oli millegagi, mis oli suunatud kogu surnud kogukonnale ning keda kalme arhitektuuriga esile tõstetud matus esindas. Kõik selle perioodi kalmed on kas kollektiivkalmed või rõhutatud üksikisikute kuulumist ühtsesse surnute kogukonda. Samasuguseid hingekäsitusi on oletatud ka mujal, mis viitavad kollektiivhingele, kus ühe surnu toomisega kalmesse või hauakambrisse kaotati tema individuaalsus ning üksiksurnu hing muutus "*part of an anonymous group of ancestors*" (Damm 1991: 46). Megaliitkalmete kontekstis on

sellise tõlgenduse juures rõhutatud ka surnuluude segamist, mille eesmärgiks võis jällegi olla üksikurnu hinge lahustamine suuremasse kollektiivsesse hinge (Tilley 1996). Selle vastu on mitmed autorid osutanud megaliitkalmete hauakambrite tendentslikule kaevamismetoodikale, rõhutades, et segatud matused on vaid valesti tõlgendamise tulemus ning megaliitkambrites ei ole surnute luud segatud (Malmer 2002: 54). On tõenäoline, et nii megaliitkalmete kambrites kui ka Eesti kivikalmetes ei viidud kõikide surnutega läbi kogu rituaalset praktikat oma variatsioonirikkuses. Näeme allpool mitmel juhul, kuidas ideoloogias ja teispoosuskujutelmades olulistel kohtadel olevaid kontseptsioone väljendatakse materiaalselt vaid üksikjuhtudel. Nii ei pruugitud ka kivikalmetes ühisuse ja kollektiivsustunde tekitamiseks või saavutamiseks kõiki matuseid segada, vaid segati neid, keda hetke situatsioon ja parasjagu läbiviidav rituaal seda tingisid. Kuid ühist ideoloogiat ja ühist religiooni kannavad nii matused kivikalme keskses kirstus kui ka perifeerses osas, nii need, kes on kalmes puutumatu, kui ka need, kelle luud on hilisemate rituaalide käigus mööda kalme pinda laialti puistatud või ka hoopis kalmest välja viidud.

Selliselt manifesteeritud kollektiivhinge kujutluse järgi on tõenäoline oletada, et surnute hinged ei lahkunud kalmest ning võisid olla oma edasise eksistentsiga umbisikuliselt kalmetega seotud. Lisaks kollektiivsust rõhutavatele kalmevormidele ja segatud luudele näib sellist oletust kinnitavat ka hauapanuste olemus, kus enamiku surnutega ei ole kalmesse kaasa pandud midagi ning levnuimateks leidudeks kalmetest on keraamika ja isiklikud esemed/rõivakinnitusvahendid. Sellist hauapanuste valikut võib pidada märgiks teispoosuskujutlusest, mis ei olnud eraldi paik, kus jätkus senisele sarnane elu ning mis oleks tinginud esemete kaasapanustamise. Küll aga ei saa sellist järeldust teha vaid hauapanuste analüüsimisel, kuna nooremal eelrooma rauaajal on kalmetesse panustatud ka relvi. Viimased aga võivad olla ennekõike staatusesemed, mis olid seotud surnu isiku ja tema positsiooniga, mitte aga mõeldud kasutamiseks surmajärgses elus (vrld ka Widholm 2006: 51). Eraldi surmajärgse maailma kontseptsiooni puudumisele viitab ka laevkalmete, mille ideoloogiline külg viitab surnu hinge lahkumisele “kuhugi”, vähene kasutamine. Ehkki laevkalmete traditsiooni on püütud Eestis juurutada, seda tõenäoliselt eliidi poolt, kellele uus kalmevorm võis olla seotud ka enese positsiooni rõhutamisega, ei suudetud juurutada usundilist tausta selle taha ja vorm jäi “tühjaks”, mistõttu ongi laevkalmete kasutamine piirdunud mõne üksikjuhtumiga.

Siiski võib leida ka jälgi tõenäolisele uskumusele, mille järgi surnu hing, või üks hingedest, lahkus kalmest. Eelnevalt viitasin kivikirstkalmete keskse kirstu orientatsioonis domineerivale põhja- ja kirdesuunale, mille järgi jääb surnu vaatama lõunasse või edelasse. Võimalik, et selline matmisviis on seotud hingekontseptsiooniga, mille järgi üks surnu hingedest lahkus kalmest ning ühineb päikesega ja lahkus eraldi surmailma. Sellisel juhul väljendavad kivikirst-, ning ilmselt ka varased tarandkalmed kahe erineva hingekontseptsiooni ideed, kus kalmesse jääb teiste esivanematega seotud hing, mis muutub osaks kollektiivhingest, kuid surnust lahkus siirdhing, kes siirdub eraldi teise paika – surmailma. Selline kahe hingekontseptsiooni samaaegne esinemine on tõenäoline,

arvestades mitmetes uurimustes rõhutatud erinevaid hingekäsitlusi (vt Paulson 1958: 48 jj; Kulmar 1994), mida on oletatud nii Skandinaavias kui ka kogu Põhja-Euroopas (Gräslund 1989). On tõenäoline, et selline teispoosuskujutus ja sealtlähtuv kalmest lahkuva siirdhinge kontseptsioon võis olla limiteeritud vaid ühe osaga kogukonnast.

Kollektiivsuse ideega mõningases vastuolus tundub olema kivikirstkalmete vorm, mis viitab selgelt ühe, keskse matuse rõhutamisele, ehkki tihti on kirstudesse maetud rohkem kui ühe inimese säilmed. Ilmselt võib sellise ühe matuse rõhutamise põhjusena näha kontseptsiooni, kus üks esivanem on välja valitud esindamiseks surnute kollektiivset hinge. Selleks võib olla nii müütiline kaugel esivanem kui viimati surnud valitseva perekonna liige. Viimane tõlgendusvariant, mille järgi suhtluspartneriks elava kogukonnaga on olnud viimati surnu, aitaks seletada ka mõningaid rituaale kalmetel, mille kesksesse kirstu on maha jäänud mõnest matusest vaid üksikud luud (näiteks Jõelähtme, vt Kalman 1999a). Kuid kindlasti ei pruukinud selline praktika olla absoluutne ning surnute kogukonda võis sümboliseerida ka mõni esimesena kalmesse maetu ehk kogukonnale alusepanija, nagu näiteks matused Võhma Tandmäe tarandkalmes. On tõenäoline, et sellistesse kesksesse kirstudesse maetud surnud toimingid ühiskonnas ka rituaalijuhtidena. Siiski jääb see vaid tõestamatuks hüpoteesiks, millele Eesti arheoloogiline materjal otsest kinnitust ei paku.

Rituaalid inimluudega on üheks olulisemaks allikaks meie pronksi- ja eelrooma rauaaja usundi puhul. Nagu juba eelnevalt oletatud, võib jälgida mõningat rituaalse praktika muutust perioodi kestel, eriti seoses kalmevormi muutusega. Kui kivikirstkalmed olid planeeritud ning ilmselt ka valmis ehitatud korraga, mille puhul tähtsustati ja kaasati rituaalsesse kasutusse terve kalme korraga, siis varased tarandkalmed kujunesid pikema aja jooksul ning neis võib näha pigem ideoloogiat, mille järgi iga uus matus seostatakse juba olemasoleva varasema kalmestruktuuri ja ilmselt ka kalmes oleva esivanemate hingega. Sellisest erinevast praktikast tulenevalt olid ka inimluud erinevalt kättesaadavad. Eespool oletasin – ehkki kinnituseks on vaja veel süstemaatilisemaid antropoloogilisi analüüse – et inimluud, mille puhul rituaalne praktika viitab luude segamisele, nende kalmest väljavõtmisele jmt, seonduvad kivikirstkalmega, mille keskne matus(ed) oli pidevalt kättesaadav(ad) ning oma keskse asendi tõttu kalmes ka kogu aeg eksponeeritud. Rituaalne praktika, mille märgid viitavad aga luude lihastutamisele, koljude skalpeerimisele jmt, seonduvad aga pigem varaste tarandkalmetega, kus varem maetu luud oli raskem hilisemateks rituaalideks kasutada. Tõenäoliselt oli sellise praktika eesmärgiks saada rituaalideks vajalikud luud kiiremini kätte ning vabastada need roiskuvast lihast. Samuti ei ole seni teada varaste tarandkalmete matuste analüüsist luustikke, mille üksikuid luud oleks liigutatud. Kivikirstkalmete puhul oli selliseid näiteid võimalik jälgida Rebala Lastekangru 33. kalmel, kus olid vahetatud kirstu maetud meeste pead ja sääreluud, samuti Muuksi Hundikangrute II kalmes, kus kirstu maetu pea oli keeratud tagurpidi. Selline luude paiknemine viitab, nagu oleks luud rituaalide käigus võetud kalmest välja ning seejärel pandud need kalmesse tagasi, mille käigus võisid üksikud luud vahetusse minna. Varaste tarandkalmete puhul

on aga tegemist kas anatoomiliselt korrektsete luustikega või täiesti segatud matustega, kus tervikliku skeletti enam jälgida ei ole võimalik. Siiski ei tähenda see, et varaste tarandkalmete matustega ei oleks võidud hilisemaid rituaale läbi viia. Näite sellele pakub Kunda hiimäe I kalme, mille ühest kirstust leiti laibamatus, mille pea oli ilmselt hiljem kohapeal põletatud ning millest olid maha jäänud tahmunud luud. Kuid kindlasti ei tohiks sellist eristamiskatset võtta absoluutsena, sest tegemist on pigem suundumusega, mis on jälgitav seni antropoloogiliselt uuritud kalmete põhjal.

Niisiis võib summeerida, et mõlemad kalmevormid kannavad küll samalaadset tähendust, kus surnuluudega läbiviidud rituaalidega väljendati ja kinnitati oma sidet surnud esivanemate ja nende kollektiivse hingega. Kivikirstkalmete puhul olid selleks mõned eraldi rõhutatud surnud, kelle luud olid rituaalideks kättesaadavad ilmselt pikema aja jooksul, ning tarandkalmete kirstude ajal kasutati rituaalideks luud, mis tehti kättesaadavaks vahetult pärast surma.

Mis oli aga kalmevormide või rituaalide muutumise põhjuseks, on keerulisem oletada. Usutavasti võib näha põhjust nii sotsiaalsetes kui religioossetes aspektides. Olen varem välja pakkunud, et eelrooma rauaajal, mil rajati suurem osa kivikirstkalmeid, on sellist sotsiaalset ja religioosset positsiooni omistatud enamale arvule inimestele, mis tingis kivikirstkalme keskse kirstuga sarnaste kirstude või tarandite väljakujunemise ja leviku. Võimalik, et selle põhjuseks oli uute asustusüksuste loomine või ka ideoloogia laiem levik, millega rõhutati perepeade või kogu jõukama pere olulisemat tähendust esivanemate kollektiivses hinges ja mille suhtlusvahendiks oli kivikalme.

Ilmselt võib kollektiivhinge kontseptsiooniga seostada ka Tõugu kalmemüüride alt leitud inimkoljusid. On ebatõenäoline, et tegemist oleks klassikalise inimohvriga, kes oleks kalme rajamise ajal tapetud. Samuti tundub ebatõenäoline, et tegemist on säilmetega varasemast maahaudadega kalmistust samal kohal, kuna kummastki matusest ei leitud rohkemat kui vaid kolju (ja ühest vaid osa sellest). Arvestades kogu perioodi üldist tausta, selle tugevat suunitlust esivanematele ning surnute ühise hinge seostamist elavatega, on tõenäoline, et koljud on toodud varasemalt kalmelt ning maetud uue kalme alla maha, et nii seostada eelmise asustusüksuse esivanemaid uuega. Analoogia võib vaadata Polüneesia *marae*'de ehitamist, mille puhul samuti uude konstruktsiooni lisatakse nurgakiviks kivi varasemast pühamust (Wallin 1993: 133). Samalaadse analoogia leiame ka lähemalt – Lauri Honko kirjeldab, kuidas udmurdi perekonnad kasutasid ohvritoomiseks *kualasid*, kuid kui pere täiskasvanud lapsed soovisid sisse seada enda elamise ning sellega koos rajada ka oma *kuala*, tuli selleks tuua mulda ja tuhka nende isa *kualast* (Honko 1993: 74).

Vähesed Eesti uurijad, kes on muinasusundi jumalakäsitluse kujunemist analüüsinud, on paigutanud eraldi jumalakujutluste väljakujunemise valdavalt lingvistilistele allikatele tuginedes III–II aastatuhandesse eKr (vt Looits 1957: 409; Kulmar 1994), ehk siis neoliitikumi lõppu ja vanemasse pronksiaega. Eesti arheoloogiline materjal sellele materiaalseid kinnitusi ei lisa. Jätan siinkohal kõrvale arutluse sõna jumal etümoloogia (algse tähendusega taevas) ja dateeringu (noorem kiviaeg – pronksiaeg) kohta (vt lähemalt Kulmar 1994 ja seal

viidatud kirjandus). Selle põhjuseks on ennekõike sõna tähenduspoole muutumine ilmselt impersonaalsest taevajumalast isiksustatud jumalakujutlusteks, mille dateerimiseks meil seni pole võimalusi. Tarmo Kulmar (2005: 30) on oletanud, et äikesega seonduv jumal eraldus üldisemast üliolendist juba hilis-neoliitikumis. Kuid viimane tõlgendus põhineb oletusel, et nii arheoloogilises materjalis esinevad kivist kirved kui ka keeleajaloolised sõnalaenud kirve tähistamiseks on otseselt seotud äikesejumalaga. Eelnevast nägime, et kivist kirveid võib tõlgendada ka lähtuvalt teistest rituaalidest või sümbolismist, mis ei pea olema otseselt seotud äikesega. Kuid ka Põhja-Euroopa käsitlustes on jumalakujutluse väljakujunemist paljud autorid näinud just seoses pronksiajaga ning rõhutanud ennekõike päikesejumala rolli (Kaul 1998; Kristiansen & Larsson 2005).

Päikese rituaalne ja sümboolne tähtsustamine, mida on seostatud areneva jumalakujutlusega, on täheldatav pronksiajal üle kogu Põhja-Euroopa. Ehkki Eesti materjalis on päikese sümboolikat nähtud seostatuna mitme fenomeniga, nagu näiteks kivist kalmete kuju (Lõugas 1996) või pronksiaegsed kaksikoonilised nõbid (Luik & Ots 2007), on nende seos päikesega jäänud pigem kaudseks. Ilmselt tugevaimat seost päikesega võibki näha Kaali kraatri puhul, mis on olnud ka suurimaks diskussiooniobjektiks Eesti pronksiaegse usundi puhul. Arvestades praeguseks viimast dateeringut 1690–1510 eKr (Veski *et al.* 2004) ning kraatrivallidele rajatud asula dateeringut hilispronksi- ja eelrooma rauaajaga, on ebatõenäoline, et Kaali kraatri võtsid kasutusele inimesed, kes ise või kelle lähiesivanemad nägid meteoriidi kukkumist. Vahepealse ligi 700 aastaga, kui kraatrinõlva asula rajamisel muut üldse enam oluline oli, pidi muut mäe ja järve tekkimisest olema kindlasti muutunud ja seega ei saaks Kaali asulat ilmselt otse meteoriidi langemisega tekkinud “taevase järvega” seostada. Kindlasti on jätnud ja jätavad erinevad looduskatastroofid oma jälje inimeste mõttemaailma, mütoloogiasse ja religiooni, mis peegeldub suuliselt edasiantavas pärimuses. Kuid tõenäolisem on, et Kaali katastroofi otsene mõju kestis suhteliselt lühikest aega ning tegeliku sündmuse võimalik sügavam jälg mütoloogiasse sõltus üldisemast religioosest ja rituaalsest kontekstist, mis pidi toetama müütiloomet, et kajastus katastroofist oleks säilinud. Eesti vanema pronksiaja materjal sellist religioonikäsitlust ei võimalda, mistõttu on ka ebatõenäolisem katastroofi säilumine pärimuses üle nii pika aja. Sellise mõttekäiguga haakub ka Dag Widholmi oletus, et üksik sündmus ei põhjusta üldjuhul muutust religioonis (Widholm 2006), ning ka Eesti materjal ei osuta Kaali meteoriidi langemise ajal mingile muutusele usundis. Küll aga on intrigeerivam siinkohal Lõuna-Skandinaavia päikesekultuslike esemete valmistamise kõrgaeg pronksiaja I–II perioodil (1700–1300 eKr) (Kristiansen & Larsson 2005), mis kattub hästi Kaali meteoriidi langemisega. Nii võib spekuloida, et Kaali katastroof jättis küll olulise jälje Lõuna-Skandinaavia elanike religiooni ning materiaalsesse kultuuri, kuid õige pea, kui otsesed mälestused “allakukkuvast päikesest” kadusid, muutus ka religioon ning rituaalne praktika abstraktsemaks ja efektsed päikesega seonduvad esemed, nagu Trundholmi päikesevanker, Nebra ketas jt samalaadsed leiud kaotasid oma aktuaalsuse. Milline oli aga katastroofi otsene mõju Eesti elanikele, jääb selgusetuks, kuna samaaegne vanem pronksiaeg ei paku

olulist allikmaterjali ei usundi ega laiemalt selle perioodi paremaks mõistmiseks. Nii jääbki Kaali meteoriidiplahvatuse usundiline mõju lahtiseks, ehkki allikad ja perioodi üldisem taust osutavad, et otsest mõju sellel Eesti usundi arengule laiemalt ei olnud.

Küll aga on Kaali kraater olnud oluliseks kohaks hiljem, mil kraatrivalli nõlvale on rajatud hooneid ning tõenäoliselt samal ajal on kraater piiratud vallijalamil massiivse kiviaiaga. Sarnasus Pidula ja Võhma samalaadsete muististe vahel on tugev, kuid lahtiseks jääb, kas Pidula ja Võhma on Kaali “koopiad” (vt Mägi 2007a: 46; Lang 2007a: 78) või on Kaali, Pidula ja Võhma osa Ida-Rootsi kahekordsete ringvallidega sarnastest muististest? Viimasel juhul võidi Kaali välja valida ühelt poolt looduslikult juba olemasoleva ühe valli tõttu, kuid teiselt poolt kindlasti ka oma eripärasuse tõttu Eesti maastikul.

Kokkuvõttes võisime näha I aastatuhande jooksul eKr uue religioonissüsteemi ilmumist. Eelmisest perioodist alguse saanuna on ka nüüd edasi kestnud otsest usundiliste esemete puudumine. Samuti on säilinud juba varem alguse saanud traditsioon, kus ilmselt ühiskonna sotsiaalne tipp on ühtlasi ka religiooni juhiks ning rituaalide läbiviimise olulisimaks tegelaseks. Siiski on selles positsioonis toimunud muutus ning mõningatel juhtudel on rituaali juhust saanud ka rituaaliobjekt. Kogu religiooni tunnuslikumaks elemendiks näib olevat elava ja surnud kogukonna vahel seose loomine ning selle säilitamine, milleks on kasutatud monumentaalseid maapealseid kivilalmeid ning looduslikult efektseid maastikke.

3.5. Rooma rauaaeg (50–450 pKr)

Rooma rauaaega võib pidada suuresti eelmise perioodi ideoloogia edasikandjaks. Paljud eelkäsitatud fenomenid esinevad ka siin, monumentaalsed kalmed on suuremad kui varem, endiselt on oluline mastaapne maastik, ehkki maastikukasutus on mõnevõrra muutunud. Samuti ilmuvad usundisse mõned uued fenomenid, mille astraalsümboolika viitab nüüd uutele uskumustele. Seega võib esimesi Kristuse sünni-järgseid sajandeid pidada omaette usundiperioodiks, mille lõppemisega 5. sajandi paiku kaob terve suur epohh Eesti usundiloos.

3.5.1. Allikad

3.5.1.1. Kalmed

3.5.1.1.1. Tüüpilised tarandkalmed

Sarnaselt kivistkalmetega on ka tüüpilistel tarandkalmetel pikka aega stabiilsena püsinud välisvorm ning samuti on tegemist perioodi domineeriva kalmevormiga, mis aga kestis oluliselt lühemat aega, vaid mõnisada aastat. Kalme-

vorm kujunes välja Kirde-Eestis 2. sajandil ja levis ilmselt sealt üle Eesti, jõudes esmalt Kesk- ja Lõuna-Eestisse, seejärel 3. sajandil ka Loode- ja sporaadiliselt Lääne-Eestisse ning saartele. Erinevalt varasematest kivist kalmetest, mille arhitektuur oli mõeldud pigem üksikisikule, on rooma rauaaegsed kalmed kollektiivkalmed juba arhitektuurist peale. Seega on rooma rauaajal toimunud eshatoloogilistes kujutlustes mingid muutused, mis on ka käesoleva peatüki üks põhiküsimusi. Tarandkalmete kasutamine lõppes erinevates piirkondades mõnevõrra erinevalt, kuid üldisemalt on see dateeritud 5. sajandiga. Lühema kasutusea poolest eristab tüüpilisi tarandkalmeid varasemast ka levikupilt. Tegemist on kalmevormiga, mis on nüüd levinud suuremas osas Eestis, ulatudes Põhja-Lätti ning jättes vaid Lääne-Eesti ja saared vähem esindatuks (vt Lang 2007a, joon 116). Silvia Laul on näinud kahte tarandkalmete kujunemiskeskust, üht neist Põhja-Eestis, teist Põhja-Lätis, kust on tarandkalmed jõudnud ka Lõuna-Eestisse (Laul 2001: 191). Tuleb märkida, et senine muististe levikupilt on oluliselt muutunud ning varasema ranniku – sisemaa vastandumisest enam rääkida ei saa.

Väljaspool Eestit ja Põhja-Lätti on eelrooma- ja rooma rauaaegsed tarandilised kalmevormid levinud Edela-Soomes ning Kesk-Rootsis (vt Lang 2007a; Feldt 2005) ning Dag Widholm (2006: 78) oletab usundikontseptsioonides isegi laiemat ühisosa.

Tüüpilised tarandkalmed koosnevad harilikult suhteliselt suurtest nelinurksetest taranditest, mis on orienteeritud põhja – lõuna-suunaliselt ning mille pikikülgedele on rajatud uusi tarandeid. Sellega on kalmed praegusel maastikul ida – lääne-suunalised võimsad kuhjatised. Siiski esineb ka üksikuid tarandeid, mis on orienteeritud ida – lääne-suunaliselt, nagu näiteks Viimsi I (Lang 1996: 149 j). Tarandkalmete suurus on väga varieeruv, ulatudes kahetarandilistest kalmetest kuni Eesti pikima, 150 m pikkuse Kunda kalmeni, mille tarandite arv ei ole teada. Enamasti on kalmetel 4–6 tarandit, üle 10 tarandiga kalmeid (näiteks Virunuka IV) on teada üksikuid. Erinevalt mõne kivist kalme sisetäidises jälgitavatest kivikonstruktsioonidest tarandkalmetel selliseid teada ei ole ning mõningaid sirgeid ridu kalmetes on tõlgendatud lõhutud tarandite müüridena (näiteks Laul 1962: 16). Sisetäidis koosneb nii väiksematest kui ka suurematest kividest ning mõnikord on neis eraldi rajatud kirstud (vt Vassar 1943: 303 jj ja seal toodud näited). Samuti on oletatud, et tarandkalmete sisetäidises võib eristada kihte, kus vaheldumisi on laotud pae- ja raudkivid, ning mitmel juhul on oletatud, et sisetäidise pealmise kihi võisid moodustada suuremad paeplaadid (Vassar 1943: 294), tekitades sellega kalme sileda pealispinna. Kuid hoolimata mõningatest näidetest ei ole kindlasti tegemist kõikjal esineva ehitusvõttega.

Sarnaselt kivist kalmetega on ka tarandkalmete alust maapinda põletatud. Mitmest kaldest on leitud müürikive, mille alumised küljed on tahmased (Vassar 1943; Laul 1962: 14) ning mis viitab maapinna paljaks põletamisele, kuhu seejärel on asetatud kalmekivid. Sellise tegevuse tõlgendustes on oletatud nii maagilisi “puhastavaid” põhjusi (Vassar 1943: 5) kui ka puhtpraktilisi, eesmärgiga põletada maha mets ja võsa uue kalme kohalt (Laul 2001: 68). Lisaks põletamisele on mõnikord olnud jälgitavad ka jäljed muudest tegevustest kal-

mete all. Nii leiti Nurmsi (Vassar 1943) ja Jaagupi (Laul 1962) kalmemüüride alt koonilisi sõe ja tuhaga täidetud süvendeid, mis ulatusid peaaegu meetri sügavuseni. Neist ühest, Jaagupi kalme lõunamüüri all olevast 75 cm sügavusest august leiti pikergune kivi, mille ümber oli viis väiksemat (Moor 1938b; Laul 1962: 18). Kas nende puhul võib olla tegemist mingi ohvri või maagilise käitumise jäljega, jäi selgusetuks. Artur Vassar seostab selliseid koonilisi süvendeid pigem konkreetsete surnute ja neile kaasaantud koldetulega (1943: 341). Kalmetealust pinda võib olla ka tasandatud enne kalme rajamist ning Silvia Laul on pidanud võimalikuks, et sellise käitumise põhjuseks oli kalme hoidmine samal tasapinnal (1962: 14).

Võrreldes kivikirstkalmetega, on tarandkalmete rajamise maastikuks valitud mõnevõrra teistsuguseid piirkondi. Paljud tarandkalmed asuvad samades rühmades, kus varasemad kivikirstkalmed (Purtse, Jäbara), kuid üksikuna ehitatud kalmed Põhja- ja Lääne-Eestis asuvad enamasti tänapäevaste põldude keskel ning paiknesid ilmselt ka omaaegsete kultuurmaastike keskel, mitte efektse loodusobjekti juures. Seevastu Kagu-Eesti kalmed on tihti rajatud piiritsoonidesse ning paiknevad jõeoru nõlvadel ning teistes maastikuliselt erandlikes kohtades, kuid leidub ka kalmeid, mis paiknevad täiesti tasastel maadel, tänapäevases metsas.

Tarandkalmeid piirab nelinurkne müür, mis on laotud harilikult kas ühelt (väliselt) või mõlemalt poolt sirgena. Tavaliselt on nii üksikud tarandid kui ka kogu kalmekompleks püütud rajada võimalikult ristkülikulaadsena, kuid eriti Kagu-Eestis kohtab tugevasti trapetsjaks kujunenud kalmeid (näiteks Põlgaste, Laul 2001: joon 10). Müürid on rajatud nii pae- (Põhja- ja Lääne-Eestis) kui raudkividest (Kagu-Eestis), kasutades ümbruskonnas leiduvat ja käepärasemat materjali. Kui kalmemüürid on rajatud raudkividest, koosneb kalmete sisetäidis harilikult väksematest kividest, kuid kohtab ka kalmeid, eriti Kagu-Eestis, kus müüri- ja täidisekivid on peaaegu ühesuurused.

Harilikult ümbritseb kalmet üks välismüür, kuid leidub kalmeid, mille ühele või mitmele küljele on juurde ehitatud lisamüüre. Mõnikord võib oletada, et lisamüüre võib olla tehtud olemasoleva müüri toestamiseks, kuna kahe müüri vahele jääb väga kitsas ala, samuti pole seda kasutatud matusteks (näiteks Virunuka II, Laul 2001: joon 21). Kindlasti ei saa see olla aga seletuseks iga topeltmüüri puhul ning mõnel juhul võib oletada, et lisamüüre on rajatud ka kalme hilisemas etapis, kui on kalmele antud uut ja "korrastatumat" kuju (näiteks Sadrametsa ja Virunuka IV, Laul 2001, joon 17, 23). Tundub, et valdavalt on topeltmüürid Kagu-Eesti tarandkalmetele iseloomulikud. Siiski kohtab topeltmüüre ka mujal. Nii on Jäbara C kalme X tarand loodest piiratud topeltmüüri- riga, mis tundub olevat just ehitustehniline seik (Schmiedehelm 1955: tahv IV). Igal juhul ei näi tarandkalmete lisamüürid kandvat enam seda sõnumit, mis oli kivikirstkalmete mitmekordsetel ringmüüridel, vaid nüüd on põhjuseks pigem kalme väljanägemine. Korrastatus ning plaanipärasus ongi tüüpiliste tarandkalmete ehitustehnika iseloomulik tunnus, kus hilisemate juurdeehitustega on püütud kaotada varastele tarandkalmetele nii iseloomulikke juhuslikkust, mis tekib aja jooksul uusi etappe vanemate külge liites. Seega võib oletada, et erine-

valt varastest tarandkalmetest, kus oli oluline vaid liita uus matusekoht varasemate külge, muutus tüüpiliste tarandkalmete ajal oluliseks kogu kalmekompleks ning ennekõike Kagu-Eesti kalmete puhul jälgitavat algset juhuslikkust on aja jooksul korrigeeritud.

Tarandkalmete puhul esineb lisaks ka eripärane konstruktsioonielement – äärevare. Äärevareks on nimetatud ilma sisekonstruktsioonita kiviladet kalmete servades, mida on mõnikord, eriti kalme lõpuperioodidel või hiljemgi kasutatud matusekohaks (Laul 2001: 196). Kui kivikirstkalmete puhul oli sellise äärevare laius alla meetri ning kujunenud suure tõenäosusega kalmemüüride varisemise teel, siis tarandkalmete äärevare ulatub tihti 3–4 meetrini ning üksikjuhtudel (Loosi) kuni 7 meetrini (Laul 2001: 81). Varasemate tõlgenduste järgi oli äärevare osa kalme sisetäidisest, mis pidevalt juurde kuhjates valgus üle tarandimüüride (Vassar 1943: 295). Ka traditsioonilise käsitluse järgi on äärevared kujunenud juhuslikult ja eelkõige tarandimüüride laialivarisemise teel (Lõugas 1975; Lang 2000a: 115). Teise tõlgenduse järgi on äärevarede näol tegemist aga kohaletoodud kivivarudega kalme edasiseks ehitamiseks (Laul 2001: 194). Et äärevare ei ole moodustunud juhuslikult laialivarisenud müürikividest, näib kinnitavat ka see, et vared on enamasti kalmete põhja- ja lõunaküljel, mitte aga idas ja läänes, kuhu oli jäetud vaba ruumi uute tarandite ehitamiseks (Laul 2001: 194). Samas näiteks Loosi kalme 7 m laiune äärevare saavutas oma suurima ulatuse just idaküljel (*ibid.*: 81). Viimase näite puhul võib aga tegemist olla hoopis halvasti säilinud tarandiga või tarandkalme külge kujunenud kalme-laadse matusekohaga (sarnaselt Ojaküla kalmega). Samuti on äärevared harilikult küllaltki ühtlase paksusega, түsenedes küll müüri suunas, kuid kivide paiknemine ei viita alati varisenud müürile või “üle ääre ajanud” sisetäidisele. Ka Artur Vassar (1943: 296) nõustub, et on kalmeid, mille äärevare ei ole kujunenud juhuslikult, vaid, eriti Kagu-Eestis, on laotud.

Seega näib otstarbekas käsitleda tarandkalmete äärevaret millegi teistsugusena ning ilmselt kalme ühe ehituselemendina. Olen varem oletanud (Jonuks 2003), et äärevarede näol võib olla tegemist eraldi matmisalaga, vaheetapiga struktuursete tarandkalmete ning järgmise perioodi struktuuritute kivivarekalmete vahel. Selle poolt räägivad nii äärevare konstruktsioonipuudus kui ka hili-semad matused sinna (nt Viimsi I), samuti ka mitme tarandkalme vahetus läheduses olevad kivivarekalmed (Proosa, Ojaveski). Siiski ei ole mitte kõiki äärevaresid kasutatud matmisalana ning leidub arvukalt näiteid, kus kalmet ümbritseb ulatuslik äärevare, kus ei ole matuseid (näiteks Jaagupi tarandkalme) või kus on vaid üksikuid luid (näiteks Viimsi II). Seega ei saa äärevare funktsiooni näha vaid matusealana. Matusekoha tõlgenduse kõrval tuleb aga kaaluda ka tõlgendust äärevarest, mille funktsiooniks on kujundada ja eraldada spetsiaalne kalmeala, mida võib võrrelda eelmises peatükis esitatud Tõnija kultuskohaga (vt Mägi 2001). Sellise tõlgendusviisi järgi võib äärevaret näha kui “sillutist” kalme ümber, mis pidi eristama kalmet ümbritsevast ning võis olla ka spetsiaalne ala, kus viia läbi rituaale. Sellele viitavad ka mõned tähelepanekud, mille järgi äärevarest leitakse harva esemeid ja ka matused ei ole kõige tavali-semad, küll aga on äärevaredes arvukalt savinõudekilde ja loomaluid (Laul

2001: 193), mis võivad viidata seal läbiviidud rituaalidele. Savinõukildude seotusele pigem hilisemate rituaalidega, mitte hauapanustega on aga viidanud juba Artur Vassar (1943: 239), kes pööras tähelepanu leiukontekstidele, kus Nurmsi kalmes esinesid savinõukillud pesadena, kusjuures ühes pesas võis olla erinevate nõude kilde (*ibid.*: 241). Ka see viitab pigem savinõude kalmesse satumisele hilisemate rituaalide käigus, mitte hauapanusena. Samuti peetakse savinõukildude esinemist kalmete ümber ning kalmete vahel üheks iseloomulikumaks tunnuseks matustejärgsetest rituaalidest, mis olid ilmselt seotud esivanemate austamisega (Bartelheim & Heyd 2001: 264). Ilmselt ei ole äärevare näol tegemist kalme müüridega sarnase konstruktsiooniga, vaid pikaajaliselt ja juhuslikumalt kujunenud alaga kalme ümber, kus mängisid rolli hoopis teised aspektid. Vare tekkepõhjustes on oma osa mänginud ilmselt nii kalmemüüride varisemine kui ka äärevaresse teadlikult toodud materjal. Kuid ainult müüride varisemisega ei ole võimalik seletada äärevarede ulatust ega nende erinevust eelmise perioodi kivistkalmete kitsastest varedest. Samamoodi ei toimunud ilmselt ka rituaalid kalmete läheduses mitte ainult kindlaksmääratud aladel, vaid need võisid aset leida nii kalmete servades, mitme kalme vahel jm. Nii on Paali kalmistu uuringutel leitud paks tuha- ja söekiht arvukate savinõukildudega kahe kalme vahel, mida tõlgendati mälestusrituaalide kohana (Vassar 1943: 240).

Tarandkalmete sümboolika ja kasutusaegse väljanägemise üle on spekulieritud üsnagi palju. Artur Vassar (1943) on pidanud tõenäoliseks, et kalme on algselt kujutanud nelinurkse müüri ümbritsetud tühja ala, mis on kaetud kivilisillutisega ning kuhu on seejärel maha pandud esimene kiht täidisekive, mille vahele ja peale on edaspidi hakatud tooma matuseid. Vello Lõugas (1975) on oletanud, et tegemist oli umbes meetrikõrguste müüride ja kividega täidetud kalmega, mille müüride ja sisetäidise varisemisel on tekkinud kalme ümber äärevare. Sellisele oletusele on vastu vaieldud Marika Mägi ja Valter Lang, kelle tähelepanekute järgi ei saanud tarandkalmed seest täies kõrguses täidetud olla, kuna vähemalt mõnel kalmel on müürid vajunud nii sisse- kui väljapoole (Mägi 1997b; Lang 2000a: 151). Nii võibki kalmeid kirjeldada pigem kui *“kõrgematest aedadest ümbritsetud kivilasud, mis kasvasid kõrgemaks vastavalt matuste lisandumisele”* (Lang 2000a: 151). Siit jõuame ka tarandkalmete teise olulise probleemistiku juurde – kalme kasutusaegne väljanägemine.

Artur Vassar (1943: 321) esitas oma analüüsis oletuse, et tarandkalmete nelinurkne kuju võib viidata käsitlusele kalmest kui sümboolsest surnumajast, ehkki ta ei arvanud, et kalme müüridele oleks ka päriselt maja peale ehitatud. Siiski vihjab Vassar (*ibid.*: 351) paralleele tuues majadele, mistõttu võib arvata, et Vassari jaoks ei piirdunud surnumaja vaid kalme kivimüüri. Üsna sarnase oletuse on esitanud Marika Mägi (2005), kuid mitte kalmest kui sümboolsest surnumajast, vaid pigem kalmest kui surnutega seonduvate rituaalide läbiviimise hoonest ja ka surnuluude hoidmise kohast. Mägi tõi üheks rituaalse hoone argumendiks ka tähelepaneku, et tihti on osa tarandeid kalmes leiutühjad, mida ta tõlgendas rituaalihoone erinevate osade eri funktsioonide peegeldusena (*ibid.*: 102). Üheks oluliseks argumendiks olid ka Tõnija Tuulingumäe tarandkalme

kaevamisel jälgitud avaused müürides, mis viitasid sissepääsudele. See kõik viitas Mägi järgi, et madalate kivimüüride peal võib algselt olla olnud katustatud palkhoone, mis aja jooksul lagunes ning säiliski vaid vundament. Kahjuks ei ole aga teiste tarandkalmete kaevamisel tähele pandud avausi müürides, mida võib tõlgendada kui sissepääse kalmesse, pigem on neid nähtud müüri varisemisena. Vaid Uusküla üksiktarandkalme B tarandil oli sissepääsuna tõlgendatud avaus (Lang 2000a: 154).

Lisaks majasümboolika kasutamisele on diskuteeritud tarandite sotsiaalse tähenduspoole üle ning nii on oletatud, et iga uus põlvkond asustusüksuses ehitas uue tarandi (Lang 2000a: 212) või sümboliseeris uus tarand lihtsalt “maavalduse *resp.* talu kasvu” (Ligi 1995: 223). Ka on oletatud, et kalmistu kuulus külale ja iga talu mattis oma tarandisse (Laul 2001). Ehkki põlvkondade kaupa kalmistu laiendamine tundub olevat põhjendatud nii dateeringute kui ka kalmistu kujunemisloogikaga, erinevad sellest pildist samal ajal kasutusel olnud üksiktarandkalmed, mis on algusest peale ehitatudki üksikuna (Lang 1996: 322), eristudes tüüpilistest riskülikukujulistest taranditest oma ruudukujulise põhiplaani tõttu. Ükskõik milline ka ei ole põhjus, on üksiktarandkalmeid ehitatud kogukonnal olnud küll samasugused usundilised kujutelmad, kuid need on väljendatud mõnevõrra teistmoodi. Võimalik, et sellel on mingid sotsiaalsed põhjused ja nii eristusid ka tarandkalmeid kasutavas kihis omaette nn *paremad* (vrd Ligi 1995: 223).

Lisaks kalme üldise väliskuju muutusele, võrreldes varasemaga, on tüüpilistes tarandkalmetes oluliselt muutunud matmisviis, seda eriti võrreldes eelneva perioodiga. Esimeste tüüpiliste tarandkalmete puhul 1.–2. sajandil kasutati Kirde-Eestis veel laibamatust, kuid 3. sajandil, kui kalmevorm oli levinud ka kõikjale üle Eesti, muutus domineerivaks põletusmatus (Moora 1938a; Vassar 1943; Laul 2001; Lang 2007a: 203). Kuid ka siin leidub erandeid ning näiteks Viimsi I kalmesse (4. saj. teine pool – 5. saj lõpp) oli maetud nii põletatult kui põletamata ning aja jooksul on laibamatuse osatähtsus hoopis tõusnud (Lang 1996: 150 jj). Ka Lagedi XV, Saha D (Lang 1996: 228, 241), Nurmsi (Vassar 1943) ja teistes kalmetes on esindatud nii laiba- kui põletusmatus. Laibamatust kohtab ning mitmel juhul see ka domineerib paljudes teisteski Põhja- ja Lääne-Eesti tarandkalmetes, seevastu Lõuna-Eesti tarandkalmetes näib olevat valitsetanud ainult põletusmatus ning üksikud põletamata luud neis on pärit äärevaredest (Laul 2001: 196). Äärevaredesse ongi maetud valdavalt laibamatusena ka mujal, ehkki üksikjuhul kohtab siingi põletusmatuseid (nt Põlgaste). Ilmselt ei olegi matmisviis iseenesest olnud olulise religioosse tähendusega ning võis sõltuda paljudest erinevatest nähtustest (Vassar 1943: 24).

Põletusmatuse jäänuseid ei ole ilmselt kõiki tuleriida asemelt kokku kogutud ning kalmesse on toodud vaid üks osa põlenud luudest, kuid tõenäoliselt suurem osa esemetest. Olulisim muutus võrreldes eelmise perioodiga on aga matmisviisis, kus enam ei eristata üksikut surnut ning põlemisjäänused visatakse kalme kivide vahele laiali. Seega on peaaegu võimatu eristada üksikuid matuseid ning nende juurde kuulunud panuseid. Tõsi, kohtab ka kalmeid, kus põlemisjäänused on maetud pesitsi kivide vahele (Vassar 1943: 28 ja seal too-

dud näited), kuid ka siin näib valitsevat sama eesmärk – üksikurnu ei ole oluline, oluline on liita kõikide surnute ehk esivanemate säilmed kokku üheks tervikuks. Viimasele osutab ka mõnede selliste “pesade” antropoloogiline analüüs, mille järgi võib ühes pesas olla ka mitme inimese luid (Uusküla II, Kalman 2000c) Iseloomulik ongi, et nii põlemisjäänuste laialipuistamist kui ka nende pesitsi matmist kohtab samal ajal samas kalmes, mis viitab sellele, et selline erinevus ei markeerunud tähendusliku erinevust uskumuses, nagu olen oletanud varem (vt Jonuks 2003).

Omaette küsimuseks on ka tuleriida asukoht ning selle seos kalmega, kuhu toodi (vähemalt osa surnute) põlemisjäänused. Eestis on seni teada ja arheoloogiliselt uuritud vaid Rakke tõenäolist põletuskohta (Moora 1970) ning maastikuluurega on eristatud veel mitmeid tõenäoliseid põletuskohti (Mandel 2003: 151 j). Kuid põletuskohti on oletatud ka mõnede kivikalmete peal. Nii on rooma rauaaegse põletuskohana tõlgendatud Mõigu-Peetri tarandkalme pealmisest kihist leitud tugevas tules olnud kive (Tamla 1977) ning sarnane tõlgendus on esitatud Proosa tarandkalme tules murenenud raudkivide kohta (Deemant 1993: 25). Samuti on oletatud, et tuleriida võidi kalmele teha hilisemalgi perioodil, nagu näiteks Uusküla eelrooma rauaaja tarandkalmel, mille peal on tugevat tuld tehtud 8.–9. sajandi paiku (Lang 2000a: 160). Noorema rauaaja kalmete puhul aga oletatakse juba põletuse läbiviimist kalmel regulaarselt (Mandel 2003: 155). Üldine tendents näib aga olevat, et surnud on põletatud kalmest eemal läbi kogu esiajaloo, ehkki samaaegselt võidi kasutada erinevaid tuleriida asukohta valikuid ning nii võis riit olla kas kalmel või selle vahetus läheduses (Vassar 1943: 25; Mandel 2003: 151; Mägi 2002: 130). Eestis tõenäoliselt ei ole laialt kasutatud kivikonstruktsioonidega riitu (vrld Kaliff 1994) ning ainsa sellelaadse näitena võibki mainida ülalnimetatud Rakket, kusjuures oletusena on sama tõlgendust pakutud Vatla puhul (Mandel 2003: 152). Viite kivivundamendiga tuleriidale või kalme peal olnud riidale annavad ka Türsamäe kalmest leitud tugevas kuumuses sulanud esemekatked koos inimluudega, mis on lubjaga kokku sulanud (AI 2012: 34–35). Siiski võib oletada, et tuleriidad püstitati enamasti ühekordseks kasutamiseks (Mandel 2003: 152) ning kuna ka kõrge ja tugeva tulega riit jätab maapinnale vaid 1–2 cm sügavusele ulatuva põlemiskihi jälje (Jonuks & Konsa 2007), siis on tõenäoline, et ajas on riida-ased kõik kas laiali küntud või hävinud looduslikel põhjustel. Ühekordset kasutust on oletatud ka Skandiinaavia tuleriitade kohta ning üsna tugevasti on kritiseeritud kontseptsiooni, mille järgi kivivundamendiga tuleriit kui kollektiivne ja pikaajaline põletuskoht oleks ainuvõimalik (vt Arcini 2005). Probleemne on aga põletuskohtade mitmetundmine kindlasti. Põletusmatuse eksperimentide puhul on kindlaks tehtud, et palja silmaga ei ole võimalik üles korjata riidaasemelt kõiki panuseid. Tulesoleku ajal põleb esemetele ümber tahmakiht, mis muudab eriti katki põlenud või sulanud ja kuju kaotanud esemete ülesleidmise hiljem raskeks (Jonuks & Konsa 2007). Nii on tõenäoline, et ka muinasaegsete põletusmatuste ajal jäi pärast riida ärापõlemist ning luude ja suuremate esemete väljakorjamist maha sulanud esemetükke vmt, mis võiksidki olla ainsad viited kunagisele tuleriidale. Caroline Arcini (2005) peabki paljusid kalmena tõlgendatavaid põletatud luude leiukohti

hoopis põletuskohaks. Kirjanduses tihti peale osutatud paksu tuha- ja söekihti või põlenud kive ei pruugi sellistes kohtades aga üldse olla, mis muudab oletatavate põletuskohtade leidmise ja äratundmise eriti keerukaks.

3.5.1.1.2. Bautakivikalme

Eesti ainus teadaolev sammaskalmistu jääb Põhja Eesti rannikumadalikule Valklasse (vt Saadre 1938; Vassar 1966). Kalmevorm ise on laenatud Skandinaavias laialt ja pikka aega kasutusel olnud bautakivikalme, mille kohta on teada päritolumüüt, mille järgi *Ynglingite saaga* jumal-kuningas Odinn käskis püstitada bautakivi kõigi lugupeetud meeste mälestuseks (*Ynglingite saaga* 8. ptk). Valklas leiti rannikumadalikult, ilmselt vahetult omaaegselt rannalt neli matusekohta. Neist esimene oli markeeritud rohkem kui meetri kõrguse kivi-sambaga ning selle eest leiti kiviplaad, mille all oli kiht põlenud luude ja väheste leidudega. Teise samba ees oli kahekihiline, 40 cm läbimõõduga kiviring, mille keskelt saadi põlenud luude kilde. Kolmas, kõige kõrgema sambaga matus oli varem avatud ja lõhutud ning Artur Vassari hinnangul võis algselt tegemist olla laibamatusega, kuna samba eest leiti üksikute luutükkide peaaegu kahe meetri pikkune põhja – lõuna-suunaline sissekaeve. Neljas matusekoht oli markeeritud kiviringiga ning sambakivi selle juures puudus (Vassar 1966: 207). Arvestades üldist konteksti, võis ka viimane algselt olla püstise kiviga tähistatud, kuid see kivi on hiljem kaduma läinud.

Enamasti on leiumaterjali analüüsi põhjal nõustatud, et Valkla näite puhul on tegemist kohalike inimeste matusekohaga (Vassar 1966; Lang 1996) ning rõhutatud on sealhulgas ka kalmistu paiknemist vahetult mererannikul ning tõenäoliselt muistsel sadamakohal (Vassar 1966). Muinasaegsetel sadamakohtadel on viimaste aastate jooksul avastatud mitmeid matuseid või kalmeid mujaltki Eestis (vt Mägi 2006a).

Eripärane kalmevorm on tinginud sellele paralleelide otsimise mujaltki Eestist, tuues näideteks nii folkloorsed kivisambad kui kivirahnude juurest saadud esemekogumid (Vassar 1966), kuid otsingud on seni jäänud tulemusteta (Lang 1996: 325). Tõenäoliselt võib ka Valkla kalmet vaadelda sarnaselt laevkalmetega teiselt poolt Läänemerd üle võetud erandliku kalmevormina, kuid kuna vormi laenamisega ei kaasnenud usuliste kujutluste levikut, ei saanud laiemalt levida ka kalmevorm ise (Jonuks 2005: 19). Vaadates Valkla sammaskalmet tema ajalises kontekstis, on näha ka selle selge ja tugev erinevus teistest siinsetest kalmetest. Kui kõikjal Eestis valitsesid 3. sajandil tüüpilised tarandkalmed kollektiivse ja segatud põletusmatuste traditsiooniga, mille taga oli ilmselt ühtse kogukonnahinge kujutus, esindas Valkla kalmistu, kus iga matus oli eristatud ja maetud eraldi, kahtlemata hoopis teistsugust ideoloogiat. Tõsi, Artur Vassar on just vastupidisel seisukohal, oletades, et kalmevorm võetigi Skandinaaviast siinsesse kalmekonteksti üle kuna "*nad olid lähedased oma sotsiaalselt ja maagiliselt funktsioonilt*" (Vassar 1966: 210). Sarnasuse rõhutamine oli Vassari jaoks ilmselt oluline sel põhjusel, et ta püüdis leida kalme-

vormile kohalikke vaseid. Siiski on Valkla bautakalme jäänud erandlikuks kivi-kalmete üldises kontekstis. Bautakividega markeeritud kalmed on haruldased ka Soomes (Kivikoski 1966: 70), kus neid leidub siiski Eestist enam. Sarmas-kalmete teist tähendust võrreldes kivi-kalmetega on oletatud ka Rootsisis ning Dag Widholm (2006: 110) on selle seostanud surnu ja teispoosusega, mitte aga eelmiste perioodidega sarnaselt esivanema ja järglastega. Seega võib oletada, et Eesti üldises usundilises maastikus jätkus elavate ja surnute ilma omavaheline suhtlemine, kuid hauakonstruktsioon, mis võis viidata erilisele surmailmale kui eraldi kohale ei kohanenud veel sel ajal.

3.5.1.1.3. Panused

Tarandkalmed on varasemate traditsioonidega võrreldes väga panusterikkad, mis on ka üks olulisemaid põhjuseid selle kalmevormi pikaajalise ning väga erineva teoreetilise taustaga uurimises (vt Tvauri 2003; Lang 2007a). Küll aga on absoluutse enamiku puhul sellest leiurikkusest tegemist keraamika ja ehete, muudest panustest esineb ka isiklike esemeid (valdavalt noad, kammid, nõelad jmt) (vt lähemalt Moora 1938a; Laul 2001; Lang 2007a). Lähtuvalt matmisviisist, kus üksikuid matuseid ei ole olnud võimalik eristada, ei ole võimalik eristada ka ühe inimese tüüpilisi panuseid ning ka sama purunenud eseme erinevaid fragmente võib leida laiali üle suure ala kalmes (Vassar 1943: 37). Katkised esemed on tüüpilistele tarandkalmetele üsnagi iseloomulikud ning neid on peetud nii tahtlikult purustatuteks ilma tuleriidal olemiseta, nagu näiteks Jaagupi (Laul 1962: 20)⁴⁵ või Nurmsi (Vassar 1943: 36) kalmes, kui ka tuleriidal olnuteks ning seejärel purustatuteks (Kriiska & Tvauri 2002: 141). 2005. ja 2008. aastal läbi viidud põletusmatuse eksperimendid aga näitasid, et pronks-esemed võivad väänduda/murduda ka üksnes tuleriidal olles ning ehete eraldi puruksmurdmist ei olegi vaja teha (vt Jonuks & Konsa 2007). Samuti ei jäänud mitmele esemele peale muid jälgi põlemisest kui vaid tahmakiht, mida sai hõlpsasti maha pesta või mis võib ilmselt looduslikultki vihma käes kaduda. Nii ei peagi kõik purunenud esemed olema kindlasti eraldi katki murtud. Lisaks on pronks sitke sulam ning külmalt murdes või väänates jääks esemetele näha väänamisjäljed. Viimaseid küll esineb, kuid valdav enamik murtunud pronks-esemetest selliseid jälgi ei kannu. Seega ei ole võimalik tüüpiliste tarandkalmete katkimurdunud ehete probleemile lihtsustatult läheneda ning käesolevalt tundub, et murtunud esemed on tihti tarandkalmetesse tekkinud tänu tuleriidal olemisele ning seal deformeerumisele. Tõsi, leidub ka pronksesemeid, mis kannavad murdekohal väänamisjälgi ning mida võiks vaadata just näitena tuleriidal olnud eseme katkimurdmisest. Ka Nurmsi kalmematerjali kohta on Vassar (1943: 35 j) osutanud, et paljud katkised esemed ei ole põlemisjälgedega, mistõttu tuleks neid käsitleda lähtuvalt “surmatud” hauapanuste tõlgendusest.

⁴⁵ Harri Moora järgi on aga leitud kalmes põlenud, mitte katki murtud (Moora 1934).

Johtuvalt sellistest purunenud esemetest levibki tüüpiliste tarandkalmete perioodil Eesti muinasusundis esimest korda kontseptsioon tahtlikult rikutud või purustatud e “surmatud” esemetest. Harri Moora tõlgendab (1938a: 15) kalmete purunenud esemeid etnoloogilistele paralleelidele tuginedes kui jälge rituaalist, millega vabastati surnu hing. Teisalt näeb ta aga katkiste esmete kalmesse panustamise taga *pars pro toto* põhimõtet, mille järgi osa esemest sümboliseerib tervikut, mille kohaselt võidi kalmesse panustada ka vaid osa sõlest vmt. Viimane tõlgendusviis on Eesti materjalis vähem levinud ning kasutusel pigem tervete esemete, nagu näiteks suitsete või valjaste kohta, mis nii peaksid tervet hobust sümboliseerima. See-eest esimene on jäänud üldkasutatavaks nii rooma rauaajal, kui eriti rahvasterännuaja materjali puhul (vt Vassar 1943: 238; Laul 1962: 20). Ka Soomes on vanimad purustatud esemed dateeritud vanemasse rooma rauaajaga (Karvonen 1998: 3).

Ühe juba mainitud panusteliigina tuleb veelkord puudutada jahvekive, mida on teada mitmest kalmest (vt Vassar 1943: 232 j; Schmiedehelm 1955: 32 j; Laul 2001: 163). Võrreldes kivistarandkalmetega, esineb nüüdsest jahvekive väga arvukalt, kõige rohkem Verevi Sandimärdi kalmes – 48 (Vassar 1943: 233). Tõenäoliselt on nende kalmesse panustamise taga teatud surnutega seonduvad rituaalid. Seda enam, et samaaegsetest asulatest pole ei väheste uurimiste ega pinnaleidude korjamisel jahvekive kunagi sellises koguses leitud. Ilmselt võib ka tarandkalmete jahve kivide taustaks olla nende sümboolne seos viljakusega (Kaliff 1997), kuid samavõrra on tõenäoline nende seostamine mineviku inimeste ja sealtkaudu esivanematega.

Eraldi **ohvrileide** on tüüpiliste tarandkalmete materjali segatuse juures olnud harva võimalik eristada. Parima näite sellisele praktikale pakub Mäletjärve üksiktarandkalme Võnnu kihelkonnas, mille loodenuurgast leiti lame kivi, mille peal oli söestunud herneste ja viljaterade pesa (Laul 2001: 85). Kuna terad on kadunud, siis ei ole olnud võimalik hinnata ei nende liiki ega dateeringut, kuna võimalik on nende nii kalme kasutusaegne ohverdamine kui ka hilisem, isegi ajaloolise aja ohverdus, mis on rahvapärimuse järgi olnud laialtlevinud praktika. Eraldi ohvriandidena on aga tõlgendatud teisigi leide või leiukomplekse, mis sisaldavad pandlaid, sõlgi, naaste jmt (vt Vassar 1943: 252). Samuti on võimalik, et ohverdamise või maagiaga saab tõlgendada ülalmainitud Jaagupi tarandkalme müüri alt lohust leitud kuut kivi.

Maagilist tähendust on omistatud ka mõnede kalmete keskel olevatele suurtele looduslikele kivirahnudele (Jaagupi, Ojaveski jt), mille puhul Artur Vassar (1943: 320) on oletanud, et suurte kivirahnudega võidi siduda surnu hinged, et takistada neil kalmest lahkumist. Suuri kive keset kalmeid on teada ka mujalt (vt Purhonen 1996a; Feldt 2005: 110jj; Frisberg 2005: 148) ning Taani materjalide põhjal on oletatud, et sellistele kividele võidi ka eraldi ohvreid tuua, kuna nende ümber leidub loomaluid ja -hambaid ning savinõukilde (Diinhoff 1997). Rooma rauaageid, tõenäoliselt ohverdamisrituaali käigus puruksloobitud savinõusid on leitud ka Rootsist – nt Arlösa ohvrikivi uurimisel avastati savinõukilde nii suure kivi ümbrusest kui seda ümbritsenud väiksemate kivide vahelt (Stjernquist 1985). Suurt ja kesket kivi peeti viimasel juhul inimeste poolt

liigutatuks, mis seostab selle mõnede Saaremaa rituaalipaikadega, kus Kaali kraatrinõlval ja Tõnija kalme ümber oleva kultuskoha suuri kive on samuti inimeste poolt liigutatud (Mägi 2005).

Rooma rauaajal esineb Eesti kalmetes ka esimest korda šlakki, mida on dokumenteeritud Nurmsis, Kurnas, Pilstvere Kivimäel ja mujalgi ning mida Artur Vassar (1943: 230) on seostanud kalmesse ohverdamisega. Eelrooma rauaaja lõppu (Lang 2007a: 122) või rooma rauaaja algusesse (Peets 2003: 51) on dateeritud ka Eesti kohaliku rauatootmise algus. Šlakk esineb esimest korda sel perioodil ka Soome kalmetes ning Deborah Shepherd (1997) seostab šlakki kalmes Soome mütoloogiaga, mille järgi oli raual endal hing ning sepp andis sepistamisega sellele vaid kuju. Samuti peab ta šlaki panustamist kalmesse seotuks surmasümbollikaga ning šlakk on sellise tõlgenduse järgi surnu keha, millest hing on lahkunud. Kuid šlaki panustamine kalmesse on laialt tuntud komme läbi kogu Põhja-Euroopa rauaaja (vt Haaland 2006: 83 ja seal viidatud kirjandus).

Religiooniareoloogias üsna traditsioonilisena on omistatud rituaalset tähendust uutele kasutuselevõetud tehnoloogiatele, eriti kui need on seotud tule ja veega. Nii on ilmunud arvukalt uurimusi raua- ja sepatöö ning savinõude valmistamise ja nende religioosse sümbolismi või rituaalse praktika kohta (Bailey 2005; Haaland 2006; Barndon 2004, 2006 ja seal viidatud kirjandus) ning seda eriti piirkondades, kus kasutuselevõetud tehnoloogia oli uus (vt Bolin 1999b ja seal viidatud kirjandus). Enamasti on rõhutatud tooraine, rauamaagi või ebamäärase savi muundamist esemeks ehk *loodusest kultuuriks*. Sarnast sümboltõlgendust on kasutatud ka kalmetest leitud šlaki puhul, mida on nähtud matuserituaali ehk elavast surnuks muutumise protsessi sümbolina, kus kuum, sätendav ja liikuv šlakk kui elu muutub külmaks, tumedaks ja seisvaks surnuks (Burstrom 1990). Samuti on rauatöönduse usundilises tõlgenduses pööratud suurt tähelepanu selle seotusele mütoloogiliste tegelastega, alates sepp Vulcanusest ja lõpetades Skandinaavia Loki ja Völundriga ning sepa isiku erilisele positsioonile ühiskonnas (Gansum 2004b; Barndon 2006). Ning nagu ikka, on mitmeid kordi rõhutatud raua universaalset kaitsemaagilist külge.

3.5.1.2. Esemeleiud

Hoolimata rooma rauaaegsete kalmete suuremast esemeterohkusest, on otseselt usundiga seostatavaid esemeid endiselt vähe. Suurema osa ehete ja neil esineva ornamendi puhul on ilmselt määravaks olnud nende esteetiline tähendus, kuid mõningate teiste sümbolset tähendusvälja analüüsimise allpool. Rooma rauaajal suureneb esemete, eriti importesemete arvukus teisteski piirkondades ning Kerstin Cassel (1998) leiab Gotlandi kalmeid uurides, et import levib nüüd enamatesse, ka “tavalistesse” haudadesse, mistõttu võib arvata, et importesemetele ei ole enam omistatud eelnevale perioodile omast sümbolset või ka rituaalset väärtust. Samasugune tundub olevat ka Eesti tarandkalmete leiu- materjali levikumuster. Otsesemalt usundiga seonduvast materjalist on küll

perioodi mõnest kalmest teada kihvripatseid, nagu koera kihvast ripats Nurmsi kalmest. Kuid kuna nii Nurmsist kui teistest kihvripatseid pakkunud tarandkalmetest (Valgma, Kadjaste, Järve) on teada ka hilisema perioodi matuseid ja panuseid, siis võib arvata, et tarandkalmete kihvripatsid kuuluvad pigem nooremasse rauaaega (Vassar 1943: 144).

3.5.1.2.1. Ovaalsed tuluskivid

Üheks enim usundiga seostatud esemeks rooma rauaajast on olnud tuluskivid, ehkki Eesti seniteadaolevatest ligi sajast ovaalsest tuluskivist seni eriuurimust valminud ei ole. Enamasti on tegemist üsna vähe viimistletud esemetega, mida on pärast üldise kaju ning servasoone andmist vaid silutud. Kuid nende kõrval leidub ka peenelt viimistletud eksemplare, nagu näiteks tulekivist üle pinna lihvitud atraktiivne ese (PäMu 3/A 590). Traditsiooniliselt seostatakse ovaalsed tuluskivid peamiselt tulelöömisega ja oletatakse, et enamik neist on kaotatud jahi- ja kalaretkedel, kuid ei välistata ka esemete võimalikku "*kultuslikku tähendust*" (Jaanits *et al.* 1982: 291). Kuna valdav enamik neist on leitud juhuleidudena, on esemete dateering ebamäärane. Kalmeleidude põhjal (Sandimärdi, Virunuka, Nurmsi, Kuude, Kuura, Loosi, Lõõla, Muuksi, Purtse-Matka, Rae, Verevi, Mõigu-Peetri, Proosa; vt Vassar 1943: 225; Tamla 1977; Deemant 1993) on oletatud, et tuluskivid võeti kasutusele rooma rauaajal ning jäid kasutusele läbi keskmise rauaaja kuni eelviikingiajani välja (Jaanits *et al.* 1982: 291; Kriiska & Tvauri 2002: 149). Kuid ka osa selliste kalmeleidude kohta, näiteks Nurmsi, on oletatud, et need sattusid kalmesse selle kasutusest hiljem (Vassar 1943: 226). Keskmisest rauaajast on teada tuluskivi Kunda peitleiust koos sõrmuse ja kahe ristpeaga rinnanõelaga (Jaanits *et al.* 1982: 283; Tamla 1995). Ajaliselt ühe hilisema kontekstina on teada tuluskivi I aastatuhande teise poole Lindora kääbastest (AI 4039: 9), mille servasooones on pronksist vits. Tuluskivid on aga Kagu-Eesti kääbastes üsna levinud leiumaterjal (Aun 2006: 122). Ka Soomes on tuluskivid dateeritud Eestiga samasse perioodi, nooremasse rooma rauaaega või rahvasterännuaega (Pellinen 1999; Salo 1990: 125), ning Unto Salo on osutanud, et esemete peamine leviala jääb Läänemere ümbruse viljakatele savimuldadele (vt Salo 1990: 127), mis on oluline tähelepanek tema viljakussümboolika tõlgenduses. Hauapanusena esinevad nad enamasti meestehaudades, ehkki enamik on kogu levikuarealis saadud juhuleidudena.

Tihti on toodud välja tuluskivide ühe kohustusliku elemendina selle mõlema pinna keskel olev soon, millel ei olevat mingit funktsionaalset seletust (Pellinen 1999: 30). Tõsi, osa tõlgenduste järgi (näiteks Vassar 1943: 226) tuluskivist mitte ei löödud, vaid hõõrututi naasklitaolise esemega sädemeid, mille tulemusena tekkis kõnealune soon kivi keskele.

Nagu öeldud ei välistata tuluskividel võimalikku maagilist funktsiooni. Andres Tvauri on tuluskivide dateeringu seostanud lohukivide traditsiooni lõppemisega ning tõlgenduse järgi võtsid viljakusmaagiaga seostatud tuluskivid üle lohukividega analoogilise rolli ning neid võidi kasutada küladest kaugel paikne-

nud alepõldude viljakusriitustel (Kriiska & Tvauri 2002: 149). Hanna-Maria Pellinen analüüsib samuti tuluskivide erinevaid võimalikke sümboolseid tähendusi alates *hieros gamosest* ja vulvasümboolikast ning lõpetades kalakujutisega ja näeb kokkuvõtvalt tuluskive ühtse kultuuriruumi tunnusena, mille ta seostab eelkõige viljakuskultusega (Pellinen 1999: 36). Ka Salo interpreteerib tuluskive peamiselt nende usundilisest taustast lähtudes, kuid seostab need rituaalse tule tegemisega. Viimane oli seotud äikesejumal Ukkoga ning sealt tuleneva sümbolse *hieros gamosega* maise emajumalanna, keda sümboliseerib tuluskivi vorm, ja taevase äikesejumala, keda sümboliseerib terav metallese, millega kiivist tuld lüüakse, vahel (Salo 1990: 128–129). Äikesejumalaga seostab Salo ka vette ja veekogudega seotud kohtadesse ohverdatud tuluskivid, eesmärgiga paluda vihma (*ibid.*: 130). Seega on tuluskivide usundilises tõlgenduses valitsevad just sümbolistlikud lähenemised, osutades esemete vormi sümbolsele seotusele kas mütoloogia või muude, eelistatavalt viljakusmaagiliste fenomenidega.

3.5.1.2.2. Ehted

Juba eeltoodud põhjustel pakuvad käesoleva kontekstis enim huvi ripatsid, kuna nende ja laiemalt teistegi ehete vorm võib rohkem sõltuda usundilistest kontseptsioonidest, mitte praktilisest funktsioonist, ja nii võivad just need pakkuda andmeid religiooni kohta. Rooma rauaaegseid ehteid ja neil esinevat ornamentit iseloomustab nende kõigi seotus astraalsümbolikaga, mille puhul võib eristada kuu ja päikesesümboleid.

Kuusümbolikat esindavad luunularipatsid hakkavad levima alates rooma rauaaajast ning ilmselt võib esemete väljakujunemise ja traditsiooni seostada Rooma impeeriumi kaudsete mõjudega. Eestis on luunularipatsid dateeritud 3.–4. sajandisse (Moor 1938a: 250), Baltimaades laiemalt perioodi 2. sajandi lõpust 4. sajandi alguseni (Simniškytė 2002: 114), kuid luunula-laadseid ripatseid esineb ka nooremal rauaajal ja keskajal. Arvukaimaks luunulakujulisteks esemeteks on kinnitusaasaga ülal ning allapoole avanevate otstega ripatsid, kuid luunula kujutis esineb ka teistel ripatsitel (näiteks Aakre kalme kolmnurksed ripatsid, millel on luunulakujulised otsad vt Laul 2001, joon 56: 8). Levinuimaks variandiks on ilma ornamendita ripatsid, kuid mõnikord esineb neil sooni või samuti kaunistusena tõlgendatavaid otsanuppe (Simniškytė 2002). Tulenevalt tarandkalmete matmisviisist ei ole olnud võimalik teha analüüse ei kandjate sooga ripatsite kandmisviisi kohta. Küll aga oletab Artur Vassar, et luunulaid ja teisi ripatseid ei kantud lahtiselt keti otsas, vaid traadile aetuna spiraalstruktuuride vahel (1943: 150); nii võib selliseid komplekte vaadata kaelavõrudega sarnanevate ehetega.

Traditsiooniliselt on luunulaid seostatud kuuga, kust on pärit ka eseme nimi. Varaseimaks kirjalikuks allikaks, mida võib ripatsitega seostada, on 3.–4. sajandi kirikuisa Hieronymuse kommentaar Jesaja 3. ptk kohta, kus salmides 16–23 mainitakse Siioni tütarde ehteid, mida nad kandsid templites; kirikuisa järgi oli tegemist kuu-kujuliste ripatsitega, mis pidid õiglust näitama (Engemann

2004: 31). Antiikmaailmas on luunularipatseid kasutatud amulettidena, mis pidid kaitsma inimesi, eriti naisi ja loomi, viimastest eriti ratsa- ja võidusõiduhobuseid. Üleüldist kaitset taotleti luunularipatsitelt ka haiguste, deemonite ja halva silma vastu (*ibid.*: 29). Kuuga seonduvate uskumustega on luunula-ripatseid seostatud ka 6.–4. s eKr kuuluvast Musta mere põhjaranniku Olbia kalmistu kontekstis (Šaub 2007: 109) ning kuu ja naiseliku viljakusega seostatakse luunulaid Lätis (Vaska 2003: 102). Esemete sümboolse tähenduse kinnituseks on aga ilmselt parimaks näiteks ripats Enssist, Doonau lähedalt, mis on kolme hiljem juurde tehtud ristiga “kristianiseeritud” (Engemann 2004: 30).

Lisaks luunula-kujulistele ripatsitele on rooma rauaaja tarandkalmetes kasutatud veel mitmeid teisigi, mida erinevad uurijad on tüpologiseerinud erinevalt, kuid mille kõigi taga võib näha **solaarsümbolikat**. Käesoleva töö raames pakuvad huvi ennekõike ristimotiiviga ripatsid, mida on jagatud kaheks põhitüübiks (Vassar 1943). Neist esimesed on ratasripatsid, mille keskme moodustab õhem rist, mida piirab mõnevõrra paksem ring. Ripatsid võivad olla kaunistatud pahakestega, kuid ornament üldjuhul puudub. Vassar (1943: 151) seostab ristimotiivi laia ajalise ja geograafilise levikuga universaalse sümboliga, mida peab levinuks “*eriti kosmilise maailmakäsitluse kujunemisest alates*”, kuid tarandkalmetele iseloomuliku ripatsivormi, kus aas asub risti ripatsiga, peab Eesti ja Põhja-Läti vormiks (*ibid.*). Teise ripatsitüübina eristab Vassar nn rombripatseid, mis olevat moodustunud “*kolme ruudu resp. rombi asetamisest teineteise sisse azuurses tehnikas, peale keskmise, mis on umbne ja kahe välimisega risti*” (Vassar 1943: 152). Selle tüübiga täiesti sarnastena eristab Silvia Laul (2001) Kagu-Eestis ketassõlgede eeskujul kujunenud ratasripatseid, mille keskme moodustab azuurne rist ning selle ümber ümmargune serv. Kõigi nende ripatsitüüpide ilmselge ristikujuline kese lubab aga oletada neil kõigil samasugust tähendusvälja. Ketassõlgedest on ilmselt eeskuju saanud ka ratasristi-kujutisega raudsõrmus Truuta kalmest (Laul 2001: 143). Risti-sümbolika on esindatud veel teistelgi ripatsitel, mille hulgas kohtab väga väikseid ja rohmakaid eksemplare, mille aas on suur ja massiivne ning meenutab pronkshelmeid. Vassar oletabki, et nende esmetega on püütud pigem näha pronkshelmeid (1943: 153) ning ristikujuline laiend neil on ilmselt teisejärguline. Kuid leidub ka ripatseid, mille puhul kinnitusaasa roll on väiksem ning rist on domineeriv osa selles (nt Tarbja kalmest PM 848/A 44: 154), samuti selgelt risti või silmusnelinurka⁴⁶ kujutavad azuursed ripatsid (nt Nurmsi Kirikumäest AI 2432: 23). Viimasega sarnast kujundit kohtab ka ehtenõeltel (AI 2432: 23). Iseloomulik ongi, et hoolimata läbivalt iseloomulikust ristimotiivist ei ole välja kujunenud ühtset ristipatsi stiili ning rist ilmub nii ripatsitel kui teistelgi ehtel väga erinevates vormides alates klassikalisest võrdhaarsest kreeka ristist kuni keerukamate ratasristideni. Rooma rauaaja lõpul ja keskmise rauaaja algul, mil rinnanõelad

⁴⁶ Silmusnelinurka on varem dateeritud 11.–12. sajandisse ning selle tähenduspooles on rõhutatud nii üldist kaitsemaagiat kui abielu- ja viljakus-sümbolikat (vt Jürgen 1999). Küll aga on selline tähenduspool pärit 19.–20. sajandi rahvaluulest, seega teistsugusest ajalisest, sotsiaalsest ja religioosest kontekstist.

hakkavad taas laiemalt levima, on kasutatud mõningaid nõelu, nagu näiteks Liimala ja Proosa ketaspeadega 5. saj lõppu – 6. sajandisse dateeritud eksemplariid (Lang 1996: 187, joon 66), mis kannavad edasi rooma rauaajal domineerivat solaarsümboolikat. Viimatimainitud nõelad, millele vasted väljapoolt Eestit puuduvad, on ka ühed hilisemad, mis osutavad solaarsümboolikale, ning pigem võib keskmise rauaaja jooksul jälgida sümboolika vaesestumist ning vähene-mist.

Mainitud ristimotiividega esemetega sarnaselt võib vaadata samuti mitmesse eritüüpi jagatud ketassõlgi (vt Moora 1938a; Laul 2001). Käesolevas kontekstis on aga olulisem enamiku nende ornament, mille elemente võib taandada päikesesümboolikale. Nii on enamiku ketassõlgedel keskel rist või on sõlg ise ristikuju-line. Samuti esineb, ristist küll harvem, suurema arvu harudega e kodaratega riste, mille puhul leidub ka edasiliikumissümboolikale viitavaid painutatud kodaratega eksemplare ning esineb üksikuid keerulisema sümboolikaga sõlgesid, mis aga kõik esindavad liikuva päikese sümboolikat. Päikesesümboolika on esindatud ka Siksali külakalme 14.–15. sajandi nooruki matuse juurest panusena leitud 4.–5. sajandi ketassõlel, kus on kujutatud nelja haakristi (Laul & Valk 2007: 71). 5. sajandi lõppu või 6. sajandi algusesse on dateeritud Vagula-äärsest peitleiust ainsana säilinud ketassõlg, mis samuti oma kujundusega osutab selgelt solaarsümbooliale (Jaanits *et al.* 1982: 283).

Seega võib rooma rauaaja esmapilgul kirjus ja värvikas esemete ja ornamentidivallikus jälgida levinuimate sümboolitena ühelt poolt ristiga seonduvat ning teiselt poolt keerukamat, kuid samas ühesemalt tõlgendatavat päikese- ja kuu-sümboolikat. Rist on kahtlemata üks levinumaid ning universaalsemaid sümboleid, mida inimene on kasutanud ning millele on omistatud erinevaid tähendusvälju alates kõiksusest, maailmapuust ja maailma keskmest kuni Jeesuse ristini (vt Ries 1987). Arvestades nii perioodi ennast kui ka ülejäänud sümboolika konteksti, tundub Eesti rooma rauaaegse ristsümboolika taustaks olevat just päike, aga mitte abstraktsemad maailmakeskme tõlgendused. Ka see tähendusväli on universaalselt kasutatav erinevates maailma piirkondades ning Põhja-Euroopa ei ole siin erand. Nii esinevad rist ja selgema päikesesümboolikana tõlgendatavad (painutatud) kodaratega rattad samades kontekstides sõle keskme ornamentid ning esemete üldpilti arvestades võib oletada, et rist kujutaski tehniliselt lihtsamat päikesesümboolikat, samas kui mõne ketassõle ornament, mille üldpilt sarnaneb küll päikese-sümboolikale, on viidud väga keeruliseks. Päikesena tuleb ilmselt tõlgendada ka ketassõlgedega sarnanevaid azurseid ristripatsid ning nähtavasti kannavad sama tähendust ka silmusnelinurkade-laadsed kujundid nii sõlgedel kui muudel esemetel. Seevastu väikesed ning paksu kinnitusaasaga ning “tõntsakad” ristripatsid tunduvad esindavat midagi muud ning ei sobitu nii hästi mainitud sümboolite hulka. Seega võib näha, et rooma rauaaegses sümboolikas on olulisimat rolli mänginud astraalsümboolika, mille väljendamiseks on kasutatud erinevaid vorme, kuid risti, ratta jm sümboolite või nende kombinatsioonide vahel ei tuleks näha kontseptuaalseid erinevusi.

Enamiku Eesti ülalkäsitletud ripatsite puhul nähakse võrdlusmaterjali enne-kõike Baltimaades, ehkki mõnda tüüpi romb- ja ratasripatsid peetakse olevat

välja kujunenud Eestis. Kuna rooma rauaajal on suhtlussuunaks kujunenud pigem Läänemere kagu- ja lõunarannik, siis on oluline mainida, et solaarsümboolika levib ka Lätis-Leedus just rooma rauaajal. Nii on esimesed haakristimärgid Lätis dateeritud sellesse perioodi (vt Zemītis 2003) ning Elsa Kokare (1996: 67) paigutabki astraaljumaluste kujunemise, tuginedes ornamendile, just rooma rauaaga. Samuti on oluline mainida, et nooremal pronksiajal, koos tugevate mõjudega päikesele orienteeritud Skandinaavia religioonist, ei levinud Eestis, ega kusagil Läänemere idarannikul päikesesümboolika kuigi laialt. Küll aga levib see rooma rauaajal, mil päike on oma religioosse rolli Skandinaavias suuaresti minetanud. Ilmselt võime sellise protsessi seletuseks taas näha fenomene, mille laenamine/ülevõtmine mingisse teise religiooni ei ole võimalik, kui vastav taustsüsteem ei sobi. Rooma rauaajal muutus aga sinne situatsioon päikesesümboolikale vastuvõetavaks.

Hoopis eraldi küsimusena tuleb püstitada astraalsümboolika roll ja tähendus religioonis. Rooma rauaaja materjalil arvukalt esinev päikese- ja kuusümboolika ei luba arvata, et see oli mõeldud ja reserveeritud ainult usundis oluliste inimeste tunnuseks (vrld Cassel 1998). Pigem võib siinkohal oletada laiemale publikule oluliste sümbolite kandmist. Rooma rauaagse päikese- ja kuusümboolika juures tuleb meele pidada ka Euroopa üldisemat usundilist tausta ning Rooma ja provintsiaalrooma kontaktide kaudu võis ka Läänemere idarannikule jõuda prestiižikam usundivorm koos perioodi sõlgedele ja teistelegi ehetevormile prototüübiks olnud esemetega. Seesuguste kaudsete mõjude ja pigem kohaliku taasinterpretatsioonina on nähtud ka Skandinaavia Odinni kuju reformeerumist Mithra mõjutustel (vt Kaliff & Sunqvist 2004).

Küll aga on raske eristada, kas astraaljumalused ehk päike ja/või kuu mängisid Eesti usundis määravat rolli või on tegemist prestiižsse ornamendi rõhutamisega ehetele? Seda enam, et ehted on perioodi üks tooniandvamaid esemeliike. Käesolevalt tundub, et päike ja (ilmselt vähemal määral) kuu olid küll sümboolikas, ning võimalik ka, et mütoloogias olulisel kohal, kuid sellega ei pruukinud kaasneda aktiivset rituaalset praktikat. Tõsi, väidet on raske põhjendada ning sellele näib viitavat vaid see, et nii päikesele kui kuule viitavaid märke teame vaid ehetesümboolikast ning ei ole muid allikaid, mis kinnitaksid nendega seotud rituaalide läbiviimist. Ka Marika Mägi nõustub (2002: 129), et hoolimata mõningasest esinemisest rooma rauaajal, ei ole päikesekultus Eestis jäänud edaspidi püsima, mis samuti viitab astraalfenomenide pigem sümboolsele kui rituaalsele rollile usundis.

3.5.1.2.3. Peitleiud

Hoolimata arvukatest esemeleidudest kalmetes, on perioodi peitleide, või nendena tõlgendatavaid seni teada vaid viis.

Liimala aare leiti 1938. aastal Ida-Virumaalt, kiviselt põllult, mis andis põhjuse oletada, et tegemist võib olla kivikalmesse maetud aardega, kus kalme on lõhutud (Jaanits *et al.* 1982: 220). Peitleidude kalmesse või kalmest välja mat-

mine on olnud diskussiooniteemaks teistegi leidude puhul, kuid perioodi üldine kontekst viitab, et Liimala aare on pigem maetud kalmest välja (Schmiedehelm 1955: 162). Kogum koosnes kahest kaelavõrust, neist üks punutud ning teine massiivne pasunotstega eksemplar. Teine peitleid avastati 1940. aastal eelmisest mõne kilomeetri kauguselt Mustmäta küla uudismaa harimisel ning see koosnes 16 kaelavõrust; leiukompleks dateeriti 3. sajandisse (Vassar 1943: 148) või 3.–4. sajandi vahetusse (Schmiedehelm 1955: 163; Tamla & Kiudsoo 2005: 12). Siinsete kaelavõrude hulgas on nii pasun- kui seenotsiseid ning esineb nii massiivseid kui kergemaid eksemplare. Aardesse kuulub mitmeid eri tüüpe ning ka eriaegseid tüüpe, kuid siiski on need maha pandud ilmselt ühel ajal (Vassar 1943: 148). Kolmas samalaadne aare on pärit Viljandimaalt Metskülalt, see leiti põllukraavist 1,2 m sügavuselt ning koosnes peenemast, kuid kaduma läinud võrust ning väga massiivsest, otstega ülespoole keeratud ja rikkalikult ornamenditud võrust. Kogum on dateeritud laiemalt rooma rauaajaga (Jaanits *et al.* 1982: 221). Neljas selle perioodi peitleid on leitud Kiiu lähedalt 1903. aastal kivi alt ning see koosnes kolmest massiivsest kaelavõrust, peakilpsõlest ja spiraalsõrmusest, mis on dateeritud 3. sajandisse (Lang 1996: 328). Viimase puhul on oletatud nii hauapanuste (Vassar 1966) kui aarde tõlgendust (vt Lang 1996: 314).⁴⁷ Samas kontekstis tuleb vaadata ka 5.–6. sajandisse dateeritud Viira aaret, kus algselt olevat olnud 11 kaelavõru, millest alles on aga vaid neli hõbevõru (Tamla & Kiudsoo 2005: 22). Samuti võib siinkohal nimetada juba eeltoodud Kaali kraatrinõlvalt leitud hõbevõrude aaret.⁴⁸

Eeltoodud peitleidudes on mitmed olulised ühisjooned. Kõik need sisaldavad kas ainult, või siis suures koguses kaelavõrusid, mis lisaks on üldilmelt massiivsed. Kalmetes annavad aga tooni pigem kergemad ja lihtsamad kaelavõrud, ehkki leidub ka peitleidudes esindatud tüüpe (Schmiedehelm 1955: 163). Metsküla üleskeeratud otstega võru on lisaks seni ka ainulaadne, millele on lähimad vasted leitud Ida-Preisimaalt (Jaanits *et al.* 1982: 221). Samalaadseid eritüübiliste ja -ilmeliste võrusid leidub ka teiste piirkondade võruleidudes kuni keskajani välja ning mille hulgas esineb ka väga massiivseid ning kandmiseks mitesobivaid eksemplare (vt Jensen 2006b: 193; Sundqvist 2007). Võimalik, et massiivsete kaelavõrude rõhutamise kõrval tuleb hoopis tähelepanu pöörata massiivse ja kerge võru kooseksisteerimisele ühes kompleksis. Lisaks on sellised peitleid maetud koos ning tegemist ei ole pika aja jooksul kogunenud kompleksidega. Vaid Mustmäta suures aardes kohtab esemeid, mis on kogutud

⁴⁷ Siinkohal jääb käsitlemata rooma rauaaja lõppu kuuluv Vagula järve kaldalt leitud algselt suur aare, millest on säilinud vaid üks ketassõlg. Suulise traditsiooni järgi olevat aardes olnud ka käevõrusid ning "*vasksed võrud*" olevat olnud peitleiu põhiline koostisosa (vt Kriiska & Tvauri 2002: 158), kuid kuna aare on kaduma läinud ning selle koostist ei ole kunagi olnud võimalik välja selgitada, ei ole ka võimalik hinnata aarde sobimist siinsesse konteksti.

⁴⁸ Rooma rauaajal, võimalik ka, et juba ajaarvamise vahetusel saavad alguse ka relvaliid rabadest (Lang 2007: 247), kuid kuna selliste kogumite põhiosa kuulub keskmisesse rauaajaga, siis käsitlen neid traditsiooniliselt keskmise rauaaja all järgmises peatükis.

pikema perioodi jooksul ning Artur Vassar oletab selle kogumise taga umbes 200 aastat (Vassar 1943: 148). Eestis on selliste peitleiu komplekside tõlgendamisele vähe tegeletud ning traditsiooniliselt on peetud võimalikuks “*kultuslikku tähendust*” või “*ühiskondliku seisundi tunnust*” (Jaanits *et al.* 1982: 221) või ka spetsiaalsete ohvriesemete tähendust, mis on maha pandud ohvrirituaali käigus (Tamla & Kiudsoo 2005: 12).

Võrud, nii kaela- kui ka käevõrud on tihti esinev, mitmekesine ning palju diskuteeritud teema Euroopa arheoloogias pronksiajast kuni keskajani (vt Baudou 1960; Sundqvist 2007), kus neid esineb nii usundilise tähendusega figuuridel, näiteks kuulsatel kateldel (Gundestrup, Rynkeby), kui ka oletatavatel jumalakujudel, aga ka eraldi mastaapsete võrudeposiitidena. Traditsiooniliselt on selliseid võrusid tõlgendatud ohvritena (vt Jensen 2006b: 64 j, 194) või erilise sotsiaalse ja rituaalse positsiooni markeritena, mida kasutati mingite rituaalide läbiviimisel ning mille alla võis kuuluda ka õigusemõistmine (Vries 1970: 390). Sümboltasandil on võrudele omistatud lisaks veel erinevaid tähendusi, millest enamik keskendub truuduse, õigluse jmt kategooriatele (vt Jungwirth 1936). Igal juhul on kaelavõrud olnud Lõuna-Skandinaavia ja Põhja-Euroopa usundis ja ühiskondlike suhete manifestatsioonis olulisel kohal. Erinevalt Eesti võrudeidest on aga Skandinaavia vastavad kompleksid pärit valdavalt soodest, mitte aga kuivalt maalt. Mainitud Metsküla ning Mustmäta aarded on leitud põllult, sama on oletatud ka Liimala kohta. Vaid Kiiu puhul on mainitud suurt kivi, mille alt komplekt olevat leitud ning mis on andnud põhjust oletada sammaskalme alt pärinevat leidu (Vassar 1966). Suure kivi alt pärit peitleide on aga mitmetes uurimustes tõlgendatud ohvrileiuna (Johanson 2006a ja seal viidatud kirjandus).

Ohverdamine ja aare ongi ilmselt kõige tõenäolisemad tõlgenduskategooriad, mille kaudu seletada Eesti võrudeid. Mõlemad mõisted on ka olnud pikka aega diskussiooniobjektiks ning traditsiooniline eristamine, mille järgi religioossed aarded on peidetud veekogudesse ning argiaarded kuivale maale (vt näiteks Bradley 1990), ei seleta materjali mitmepalgelisust. Nii võib leida religioosse tähendusega aardeid kuiva maa kontekstist ja utilitaarseid peitleide vesiselt alalt (vt Müller-Wille 1989; Diinhoff 1997; Fontijn 2002). Klavs Randsborg (2002) on näidanud Taani 17. sajandi materjalide põhjal, et inimesed isegi eelistasid peita oma aardeid pigem vette kui kuivale maale, kuna vesi ei kahjusta väärismetalle, neid on kerge peita ning nii ei jää ka maapinnale peitmisest märki maha. Lisaks klassikalisele kuiva-märja konteksti vastandamisele, on rituaalsete aarete eristamiseks kasutatud mitmeid teisigi kategooriaid, nagu näiteks liminaalsed alad põllumajandusliku ja metsiku maastiku vahel (Hedeager 1999), keskseid administratiivseid kohti (*central places*) (Fabech 1992) jmt. Janet Levy (1982: 19) osutab etnograafiliste kirjelduste põhjal aga mitmele kriteeriumile, mis religioossete aarete puhul on olulised ning mille hulgas tähtsustatakse liminaalseid alasid (muu hulgas ka deposiidid metsa- (*skov*) ja hiie- (*lund*) nimelisetest kohtadest), deposiite, mis sisaldavad toitu või jooki või nendega seonduvaid esemeid; samuti ka deposiite, kus on jälgtav esemete eriline ja süsteemne paigutamine.

Eesti rooma rauaaegsete deposiitide puhul on just nende koostis see, mis sunnib oletama nende religioosset tähendust. Valdavalt kaelavõrudest koosnevad aarded, mille hulgas esineb igas aardes massiivseid ning isegi kandmiseks ebasobivaid eksemplare, osutavad võimalusele, et tegemist ei ole ei utilitaarsete aaretega selle väärtuse tähenduses ega ka sotsiaalse positsiooni markeriga. Pigem võib selliseid võruleide, mille hulgas esineb ka sõlgi ning seega terveid ehtekomplekse, pidada küll positsiooni markeriteks, kuid mitte ainult sotsiaalsest, vaid ka religioosset tegurist lähtuvalt (vrld ka Lang 2007a: 162). Mitme deposiidi, näiteks Liimala ja Metsküla, aga ilmselt ka Mustmäta leiu puhul, on võimalik jälgida massiivse ja kergema kaelavõru kooseksisteerimist. Nii võib olla tõenäoline, et kerge ja massiivne kaelavõru moodustasid tervikliku (rituaalse?) komplekti, millest kergem eksemplar oli mõeldud kandmiseks ning massiivsem rituaalseks otstarbeks. On selge, et tihti on rituaalne positsioon olnud seotud sotsiaalsega ning neid on keeruline, kui mitte võimatu ja isegi ebaotstarbekas eristada. Siiski lähtun siinkohal oletusest, et sellised võruleiud markeerivad rituaalselt oluliste isikute ehteid/tunnuseid ning pöördun selle tähenduse juurde tagasi allpool. Tõsi, arvestamata ei saa jätta ka võimalust, et kaelavõrude peitleiud on siiski tõlgendatavad utilitaarsete aaretena, milles muuhulgas hoiti väärismetallina pronksi. Sellist tõlgendust on kasutatud hilispronksiaja võrude kohta (vt Lang 2007a: 119 j ja seal viidatud kirjandus), kuid kindlaid esemeliike toormaterjali säilitamise ja transpordina on oletatud hilisematelgi perioodidel. Selliste tõlgenduste puhul on aga enamasti rõhutatud nende esemete ühetaolist ilmet ning ühetaolisi suurusi. Rooma rauaaegsete peitleiude kaelavõrud on aga erinevad ning enamasti tehtud ainulaadsete, mitte tüüpesemetena.

Religioosse aarde eristamisest ja selle kriteeriumitest oluliselt vähem on diskuteeritud sellise deposiidi eesmärgi üle. Siin on ilmselt võimalik näha erinevaid tõlgendusviise, mis tulenevad esmalt uurijate endi taustast ning uurimisprobleemi laiemast kontekstist. Nii on Klavs Randsborg summeerinud (2002: 312) aarete-tõlgenduste variatsioonirikkuse Taani rooma rauaaja relvaleidude näitel *“a deposit of dangerous (contaminated) items, a votive to the gods, a potential treasure for anyone daring to utilize it, and, of course, as always, a medium of social competition”*. Seega võivad erinevad uurijad lähtuvalt erinevatest probleemiasetustest näha samadel deposiitidel erinevaid tõlgendusi, mis muudab nn religioossete aarete eristamise ja neile tähenduse andmise keerukamaks.

Traditsiooniliselt on religioosset aardeid käsitletud ohvrina, kusjuures ohvri saaja ja ohvri toomise põhjused on enamasti jäetud käsitlemata. Selle asemel on rõhutatud enam mütoloogilist maastikukäsitlust ohverdamiste tõlgendustes (vt nt Hedeager 1999: 248). Eesti võruleidude puhul on sellise sakraalse topograafia väljatoomine raske ning pigem tundub, et võrude kompleksid ei ole maetud mingitesse liminaalsetesse maastikesse. Pigem näib nende jaoks olevat valitud alasid igapäevases argimaastikus või selles vahetus läheduses ning nende deposiitide religioosse tõlgenduse puhul tundub olevat oluline midagi muud kui maastiku “märgistamine”. Ka kalmete lähedusest, mida seni on Eesti muinas-

usundis traditsiooniliselt peetud religioosselt olulisteks kohtadeks, ei ole seni rooma rauaaegseid võruaardeid teada.

Alternatiivina tuleb aga kaaluda, lähtuvalt komplektide võimalikust rituaalset tähendusest, et tegemist ongi rituaalijuhi tunnustega, mis on vaid “ära pandud” ning seejärel ka maha jäänud. Mitmel põhjusel tundub see autori jaoks ka tõenäolisem. Rituaalijuhi tunnusele viitabki praegusel juhul ennekõike võrude korduv komplekssus, kus esinevad koos kantav väike ning efektselt suur võru. Teiseks ei osuta võrude leiukohad klassikalistele “ohvrikohtadele”, vaid on leitud asulateks sobivatelt maastikelt. Tõsi, ka asulate alalt on leitud mitmeid ohviritena tõlgendatud kogumeid (vt Fontijn 2002), mille koostis on aga märgatavalt mitmepalgelisem ning mille taga on ilmselgelt teistsugused kujutlused kui Eesti võruleiudel. Seega näib usutav, et Eesti rooma rauaaegsete võruleidude puhul on tegemist rituaalijuhi varustusega, mida ilmselt kasutati rituaalide läbiviimisel ning mis võisid olla vahepealsel ajal peidetud. Ning loomulikult ei saa sellise “peitmise” puhul välistada religioosset aspekti ning nii võib rituaalide-vaheliseks ajaks “ära pandud” rituaaliesemeid käsitleda kui ohvreid. Sellise tõlgenduse järgi võib Mustmäta 16 võrust koosnevat kogumit vaadata ka mitme juhi deponeeringuna.

3.5.2. Mõisted

3.5.2.1. Hingekontseptsioonid

Traditsiooniliselt on Eesti (kivi)kalmeid nähtud surnute hingede asupaikadena. Rahvapärimusel formeerunud idee (vt Loorits 1957) on leidnud kasutamist ka arheoloogiliste perioodide puhul ning Artur Vassari (1943: 346) rahvapärimusel baseeruva tõlgenduse järgi elasid surnud kalmes “*oma pere- ja sugukondlikus ringis samal viisil kui elusana*”. Kalme kui surnu hinge asupaik on olnud levinud tõlgendus ka hilisemate perioodide puhul, mille tõestuseks on toodud kalmistutega seonduvad tabud ja keelud, samuti kalmudel toimunud söömine ning muud mälesturiitused (vt Laul & Valk 2007: 122 j).

Surmajärgse elu ja selle iseloomu uurimise jaoks loovad baasi aga hingeuskumused. Viimane on Eesti usundiuurijate puhul olnud traditsiooniliselt meelisteema (vt Loorits 1949; Paulson 1997; Kulmar 1994 ja neis viidatud kirjandus). Usundiloolaste rahvapärimuse ning filoloogiliste allikate baasil loodud keeruka hingesüsteemide paigutamine koos siird-, ird- ja teiste hingevormidega arheoloogilisse konteksti on aga keeruline (kuid vaata Gräslund 1989; Purhonen 1996b).

Arheoloogilistes uurimustes on põhiallikaks, millele ehitada spekulatsioonid nii hingeuskumuste kui teispoolsuskujutelmade kohta, nii kalme üldine struktuur, matmisviisid, hauapanused, rituaalid luudega jmt. Nagu nägime, on kõikide perioodide puhul need kriteeriumid mõnevõrra erinenud ning seega ei saa kogu arheoloogilist materjali ning selle erinevaid nüansse arvestades välja pakuda ühtseid järeldusi, mis hõlmaksid kogu materjali. Selle asemel tuleb leida “ühine nimetaja”, mis suudaks iseloomustada erinevaid praktikaid ning selle

põhjal püstitada oletused, mitte aga keskenduda liialt sellest ühisest kõrvalekalduvatele ühekordsetele aktidele. Selline ühine nimetaja peaks olema laiem kui vaid matmisviisi või muu üksikelemendi kirjeldus ning peaks suutma hõlmata ja iseloomustada erinevaid ideoloogilisi elemente. Eelmise perioodi puhul leidsin selleks olevat pronksiaja ideoloogia, mis näib oma põhiolemuses jätkuvat ka rooma rauaajal.

Kivikalmete varasemale perioodile näis olevat iseloomulikuks ühiseks tunnuseks "kollektiivsus". Kollektiivsust on veel enam võimendatud rooma rauaaja tarandkalmetes, kus ei olnudki eesmärgiks eristada üksikuid matuseid ning hauapanused, põlemisjäädgid ja surnute luud on visatud laiali üle kalmekivistiku või maetud anonüümsete pesadena kalmekivide vahele. Selline üksikisiku kaotamine on tarandkalmete juures olnud domineeriv ning paljude uurijate kirjeldustes kumab läbi mõiste "tahtlikkus", millega on luid segatud ning mille eesmärgiks võib pidada üksikurnu sulandamist anonüümssesse ja kollektiivsesse kalmekogukonda. Sellise kollektiivsuse tõttu olen oletanud vanema metalliaja (nooremast pronksiajast kuni viikingiajani) läbivaks hingekontseptsiooniks kollektiivhinge (Jonuks 2003, 2005).⁴⁹ Kollektiivhinge tõlgendust on kasutatud teistegi Põhja-Euroopa neoliitikumi ja vanema metalliaja perioodide kohta (vt Tilley 1996; Kaliff 1997; Feldt 1999; Parker-Pearson 1999; Victor 2002: 181) ning seda on seostatud erinevate fenomenidega, näiteks põletusmatuse kasutuselevõttuga, mille käigus surnu hing vabastatakse kehast ning ta võib ühineda abstraktsema kogukonnahingega (Kaliff 1997; Oestigaard 1999: 352).

Käesolevas mõistan kollektiivhinge kontseptsiooni all uskumust ebaisikulisesse hinge, mille olulisimaks tunnuseks võib pidada selle seost teiste, kõigi kogukonna surnud liikmete hingega, mille anonüümse ja idealiseeritud kogumiga ühines iga uus liige (vrld ka Bloch 1971). Ilmselt on tõenäoline, et ehkki oluliseks võidi pidada kogu sugukonna hinge, säilitas ka iga üksikisik oma teatava personaalsuse selles. Sellise hingekontseptsiooni väljundiks võib pidada kollektiivset matusekohta, mida hoolimata mõne surnu eraldi rõhutamisest kasutati suurema rühma jaoks, kellest kalmesse toodi kõik või ainult osa säilmeid. Viimase aspekti puhul on nähtavasti oluline, et kalmesse jõuaks sümboolne osa surnust ning tähtis ei ole mitte terve surnukeha või tema jäänuste asetamine kalmesse, vaid selle sümboolse osa toomine, millega täiendati kollektiivset kogukonnahinge uue osaga. Viimast võib ilmselt pidada ka uskumuslikuks tautaks eelmise perioodi osaliselt kivikalmesse toodud luudele. Kollektiivhinge käsitlus põhjustas ka kalmevormi, kus ühte surnut ei eristatud, kusjuures – nagu nägime varasemate kalmevormide juures – kasutati ka konstruktsiooniliselt ühele surnule mõeldud matusekohta paljude jaoks. Sarnase hinge käsitlusega võib ilmselt seostada ka uute kalmestruktuuride rajamise varasemate külge,

⁴⁹ Kriitikana tuleb siinkohal mainida varasemates käsitlustes liigset eristamise püüdu, mille tõttu tähtsustasin üle segatud matuseid ja alahindasin pesitsi maetute hulka tarandkalmetes. Käesolevalt tundub, et tegelik matuse rituaal ei olegi nii oluline kui idee matusest, mida väljendab just "ühine nimetaja".

millega samuti võidi rõhutada sidet juba surnud kogukonnaga (Lang 2007b). Ühtset ja anonüümset kollektiivsust rõhutavad ka tarandkalmete esemed, mis hoolimata oma arvukusest on tüüpide sees suhteliselt ühetaolised ning neil puuduvad elemendid, mis muudaks ehted “erakordseks”, nagu on näidanud Mari-Liis Rohtla ambsõlgede näitel (2005: 137). Välja arvatud ketassõled, kujutavadki kõik ülejäänud ehted tarandkalmetes igapäevaseks kasutamiseks mõeldud riidekinnitusvahendeid. Nii ei ole lisaks matmisviisile ka hauapanustega püütud kedagi kalmes eraldi esile tõsta. Kalmes paljudest surnutest moodustuva kollektiivse “ühishinge” käsitlusega sobib ka “päris” hauapanuste, relvade ja tööriistade puudumine.

Kollektiivse hingekäsitluse puhul on oluline ka maetute sotsiaalne aspekt ning ilmselt ei ole põhjust kahelda oletuses, et tarandkalmetesse, nagu ka varasematesse kivikalmetesse, maeti ühiskonna sotsiaalne eliit, kes ühelt poolt moodustas jõuka maaomanike kihi ühiskonnas, teiselt poolt aga kontrollis ühiskondlikke rituaale ning oli seega ka rituaalide juht, mis kujundas teise eristava markeri võrreldes ühiskonna tavaliikmetega. Kuid kindlasti ei piirdunud rituaalid kalmete ümber üksnes nendega, vaid olid mõeldud laiemale kogukonnale. Sellist “*alamkihtidele orienteeritud rituaalset maastiku*” (Ligi 1995: 223) võidi kindlasti kasutada erinevatel ja omavahel põimuvatel eesmärkidel alates võimu manifesteerimisest kuni palve- ja tänurituaalideni, mis olid suunatud surnud kogukonnale. Paljud usundiloolased, eriti 20. saj esimesel poolel ja keskel, mil hingeuurimused olid populaarsed, on tähelepanu juhtinud ka erinevate sotsiaalsete kihtide hingede erinevatele kvalitatiivsetele aspektidele. Nii on Wilhelm Grönbech näidanud, et viimastel eelkristlikel sajanditel peeti Põhja-Euroopas sõltlasi ja madalamat ühiskonnakihti vähese hingega olevusteks, kellel puudusid elavana jõud ja edu, järelikult oli nende hing ka surnuna väiksema mõjuga (Grönbech 1954: 284). Paljudes hingekäsitlustes on tihtipeale seostatud inimese eluaegne elujõud ja edukus surmajärgse hinge aktiivsuse, mõjukuse ja tugevusega. See annaks ka vastuse, miks oli elavatele kasulik ehitada suuri ja monumentaalseid kivikalmeid surnute ühise hinge asupaigaks ja nendega suhtlemise kohaks. Võib spekuloida, et kivikalme koondas eluajal edukate ja mõjukate hinged, mis järelikult olid mõjukad ka pärast surma ning kelle funktsiooni nähti elavate kogukonna kaitsmises ning edendamises. Tõenäoliselt oli just selline hing see, kelle käest esimesena häda korral abi mindi otsima. Ja tõenäoliselt oli selline hing ka see, kellele tuli ande tuua ja kelle asupaigas aeg-ajalt (mälestus)pidusid peeti (vrld ka Honko 1993: 75 j).

3.5.2.2. Ornament ja selle tõlgendamine usundis

Alates rooma rauaajast hakkab Eesti materjalil laiemalt levima ornament. Sporaadiliselt on ornament olnud juba varem ning kindlasti ei olnud varasemad esemed kaunistamata, kuid alates käesolevast perioodist on meieni säilinud enam näiteid. Siiski on Eesti teadaolev ornament kuni keskajani välja valitsevalt sümbolistlik ning figuraalseid jooniseid või ornamendimotiive teada ei ole, mis

muudab kahtlemata ornamendi tõlgenduse keerukamaks. Nagu eespool nägime, on Rooma rauaaegsete ornamendimotiivide seas levinuimad erinevad sümbolid, mida saab seostada astraalsümboolikaga. Lisaks ülalkäsitletutele levib alates uuritavast perioodist laialt Eesti esiajaloo levinuim sümbol punkt-ring, mida võib leida peaaegu kõikidel ehetel alates sõrmustest ja lõpetades kaelavõrude ja sõlgedega ja mille levinuim tõlgendusviis seostab päikesemärgiga (Luik 1999b: 153). Tõsi, punkt-ring esineb juba üldiskuteeritud Sauga jõest pärit ebaselge dateeringuga sarvkirvel, kuid seda võib erilise esinemiskonteksti ning paralleelide-puudumise tõttu pidada erandlikuks, seega ka väljaspoolseisvaks kõnealusest ornamendistiilist. Lisaks punkt-ringile võib samas kontekstis vaadata ka riste, kodaratega ketassõlgi jmt.

Ornament ja eriti eraldi esinevad ikonograafilised sümbolid on olnud arheoloogilistes usundiuurimustes väga levinud allikaliigiks (vt näiteks Kaul 1998). Küll aga on vähem pööratud tähelepanu ornamendi tõlgenduse teoreetilisele poolele ning traditsiooniliselt on Eesti arheoloogilist ornamendi tõlgendatud lähtuvalt sama piirkonna hilisemast rahvapärимusest (näiteks Piho 2006) või universaalsematest analoogiatest ja paralleelidest. Keskendudes edasises vaid ehetele ja nende ornamendi tõlgendusprobleemidele, jätan kõrvale neile enamasti omistatud teised samaaegsed ja samaruumilised tähendusväljad alates etnilistest ja lõpetades sotsiaalse või vanuselise determinismiga ning keskendun seetõttu ennekõike ehete esteetilisele ja religioossele tähendusele. Usun, et ülal osutatud läbiv päikese ja kuu sümboolika rooma rauaajal viitavad millelegi laiemale kui etnilisele, soolisele või sotsiaalsele rühmale. Traditsiooniliselt on ornamendi, eriti seda, mis esineb ehetel, nähtud “jutustavana”, mis on valmistatud religioossete inimeste poolt ning mis peegeldab müüte. Kahtlemata viitab ka rooma rauaaegne kirju, kuid siiski mõnele motiivile taandatav sümboolikavalik mingile üldtunnustatud ja -teadaolevale ideele, mis ilmselt on olnud seotud päikese ja kuuga. Mitte ainult otseselt päikesesümboleid, vaid ka kogu geomeetrist ornamendistiili on püütud tõlgendada lähtuvalt astraaljumaluste austamisest, mõnikord nähes selle taga ka väljakujunenud rituaale, mille algus Baltimaades on dateeritud rooma rauaaega (vt Kokare 1996: 67). Olulisim küsimus sellise ornamendimotiivistiku tõlgenduses ongi see, kui palju selline sümboolika peegeldab tegelikku religiooni ja religiooni praktilist toimimist ning kui palju on tegemist pigem esteetilisena tajutud kaunistusena? On ridamisi esemeid, mida nende kuju (tutulused, võrud) või neil esineva ornamendi (habemenoad) tõttu on peetud religioossete isikute markeriteks, mille sümboolika kaudu võib püstitada oletusi üldisema religiooni kohta. Tarandkalmete astraalsümboolika on aga niivõrd laialt levinud, et selle taga on raske näha religioonis või rituaalis olulist rolli mänginud inimesi ning pigem tundub, et sellist sümboolikat kanti laiemalt. Üksnes ehete kujul ja ornamendil baseeruvat tõlgendust astraaljumalate kultusest seab kahtluse alla ka asjaolu, et samalaadseid ehtevormi lahendusi ning ornamendi kohtab Eestis (ja ilmselt mujalgi) läbi kesk- ja uusaja kuni 20. sajandini välja (vt Kirme 2002; Valk 2001; Laul & Valk 2007) ning teised samaaegsed allikaliigid ei osuta olulisele astraaljumaluste või -nähtuste austamisele. Samuti suhtuvad paljud uurijad skeptiliselt nii päikese kui ka kuu erilisse austamisse

erinevatel esiajaloolistel perioodidel (vt Mägi 2002: 129; Masing 1998: 21 jj). Nii tulebki kõne alla tõenäolisem tõlgendus, kus algsest nähtavasti päikesega seotud sümboolikast on kujunenud puhtalt dekoratiivne kaunistus, mille päikesesümbolika on küll tuntud, kuid millel ei ole religioonis ja rituaalis olulist rolli. Üsna sarnase mõttekäiguga on Mare Piho (2006) võrrelnud Eesti hilisrauaaja käevõrude plettmustrit ja setude kaasaegset rahvariit ning oletanud, et algne maagilise tähendusega ning käevõrudel plettmustriga väljendatud sõlme fenomen muutus aja jooksul vaid esteetiliseks ornamendiks. Põhimõtteliselt võib ka Eesti eelrooma- ja rooma rauaaja puhul olla võimalik, et päikesesümbolika saavutab oma suurima variandi- ja kasutusrohkuse ajal, mil sümboli päikesetähendus oli olemas või teada, kuid mil päikesel ei olnud religioonis olulist rolli, mis lubas tekkida väga eripalgelistel kujunditel. Iseküsimus on, kas päikesel kunagi oli Eestis üldse nii tugevat usundilist rolli. Eelmiste perioodide puhul kerkis päike usundilise fenomenina mitmel korral esile, samas ei saa me aga rääkida päikesest sellisest rollist nagu Lõuna-Skandinaavias või Lääne-Euroopas. Lisaks on ka tõenäoline, et rooma rauaajal levinud ornament tulekski seostada hoopis enam sotsiaalse poolega ja mitte otsida selle tagant kindlasti usundilist tähendust. Ehkki domineerivalt päikesega seonduv sümbolika ilmub peaaegu kõikjale Põhja-Euroopasse esimestel sajanditel pKr, võib selle taga pigem näha prestiižset sümbolikat, mitte aga usundiliselt laetud sõnumit. See aga kindlasti ei tähenda päikesesümbolika tähtsusetust või ka päikesega seonduvate müütide mittetundmist. Küll aga näib, et sellisel sümbolikal (kui see eksisteeris), ei ole aktiivses kultuses olnud sügavamat tähendust.

3.5.3. Perioodi võimalik usundipilt

Rooma rauaaeg on mitmes aspektis jätkanud eelmise perioodi usundit. Ka sellel perioodil on tugevasti rõhutatud kollektiivsust ning kollektiivhingele viitavat matmispraktikat võib jälgida veel tugevamalt kui varem. Kuid senises hingedäsitluses on toimunud muutus ning varasema laibamatuse asemel domineerib nüüd osades piirkondades põletusmatus, mille uskumuslikuks taustaks võib suure tõenäosusega pidada surnu hinge vabastamist kehast ning hinge seostamist juba surnud esivanemate ühise hingega (Kaliff 1997; Oestigaard 1999). Ilmselt oli selline kollektiivne hing seotud kivikalmega, mis oli sarnaselt eelmise perioodiga kommunikatsioonivahendiks elava ja surnud kogukonna vahel. Muutus on aga toimunud kalme asukohavalikus. Ühelt poolt on tarandkalmed levinud nüüdsest peaaegu kogu Eestis, jättes vaid Läänemaa ja saared tühjemaks, teiselt poolt ei ole aga tarandkalmetega enam nii selgelt võimalik jälgida nende seost looduslikult efektsete kohtadega. Seega on muutunud mõnevõrra maastikukäsitlus ning selle põhjuseks võib ilmselt pidada kalmerituaalidest tingitud erinevat suhet esivanematesse. Eelmise perioodi puhul oletasin, et erinevad kivikalmete asukohavaliku kriteeriumid on olnud seotud kalme asukoha ja surnud esivanematega seose rõhutamisega. Näib, et rooma rauaaja keskpaigast on selline seos küll endiselt oluline olnud, millele viitavad mitmed kalmed, mis

on rajatud juba varasematele kalmeväljadele, kuid enam ei ole tegemist olnud ainumäärava asjaoluga. On tõenäoline, et rooma rauaajal levis uus kollektiivhinge kontseptsioon koos uue ideoloogiaga aladele, kus see varem puudus, mis tingis ka uue maastikukasutuse, kus selline seos esivanematega ei olnud enam oluline ega võimalikki. Siiski leidub ka Sise- ja Kagu-Eestis nüüd kalmeid, mis on rajatud looduslikult efektsetele kohtadele. Kuid siingi on toimunud muutus ning kui eelmise perioodi puhul oletasin, et kalmetega markeeritud alade puhul oli oluline nende visuaalne seos elavate asulatega, siis rooma rauaaegsed, eriti Kagu-Eesti tarandkalmed, on rajatud pigem liminaalsetele aladele – jõeorgude servadele, jõgede või järvede äärde, seljandikele jm. Nende kõrval on aga suur osa kalmeid, mis on rajatud tasasele maale ning mille asukohavaliku kohta on raske oletusi teha. Võimalik, et ühelt poolt looduslikel põhjustel valitud kalme- ja pühakohtade kõrval võeti kasutusele ka paiku, kus looduslik või “ajalooline” aspekt ei olnud oluline? Ka tarandkalmete alt on teada varasemaid asulaid, ehkki mitte nii palju kui varasemate kalmete alt. Näidetena sellisest seosest võib tuua Järve Kangru kalme, mille alt leiti nörkeraamika üksik kild (Schmiedehelm 1948) ning Jäbara B kalme, mille leiumaterjali hulgas oli tulekivikilde ja talb.⁵⁰ Kuid ilmselt võib varasemate kalmete tõlgendust, pühakohtade markerina, kasutada ka tüüpiliste tarandkalmete juures ning ilmselt viitavad ka nüüdsed tarandkalmed jõeorgude servadel ja muudes samalaadsetes kohtades paikadele, mida peeti pühaks ning kus kalmed on olnud üheks rituaali läbiviimise paigaks. Selliselt märgistatud pühade paikade kõrval oli tõenäoliselt teisi, mille kohta ei ole meil andmeid. Kalmete rituaalsele kasutamisele ning sellest tulenevale kalme väljanägemise olulisusele viitavad ka mitmekordsed müürid kalmetel, millega on parandatud kalmete välisilmet ning muudetud need ühtlasemaks. Ehkki Eesti materjal pakub kalmete läheduses toimunud rituaalidest väga vähe andmeid, näib, et rituaalialana on kasutatud kalmete ümbrust, mille viitavad sealsed tuleasemed, savinõukillud ja loomaluud, millega võib osaliselt seonduda ka äärevare.

Kalmetel toimunud rituaalide sisu jääb aga kindlasti pelgaks spekulatsiooniks. On tõenäoline, et suures osas keskendusid rituaalid surnud esivanemate hingele, mis asus kalmes või mille jaoks oli kalme kommunikatsioonikohaks. Samuti on tõenäoline, et rooma rauaajaks oli kujunenud ka eraldi jumalate kontseptsioonid, mille kohta teame aga väga vähe. Üksikutele spekulatsioonidele naisjumalannadest või tootemloomadest (vt Arukask 1999) ning äikesejumalatest (Salo 1990; Kulmar 1994) ei leia aga arheoloogilisest materjalist peaaegu mingit kinnitust. Tõsi, äikesejumala, kelle üheks olulisimaks ja vanimaks funktsiooniks võib pidada ka viljakust, austamine rooma rauaajal on väga tõenäoline, arvestades just sel perioodil tooniandvaks kujunenud intensiivset põllumajandust kõikjal üle Eesti (Lang 2007a: 145). Kuid viljakusefunktsiooniga seondub ka teine loodusnähtus, mille olulisust rõhutab kogu perioodi materjal – päike. Nagu eelnevalt nägime, on astraalsümboolika, milles omakorda domineerivad

⁵⁰ Viimast tõlgendati ka kui kiviaegset matusekohta, kuna kalme alt pinnasest leiti põletamata inimluud (Schmiedehelm 1933).

päikesega seonduvad motiivid, läbi perioodi valdav. Selline ühe nähtuse niivõrd tugev rõhutamine sümbolitega võib viia oletusele päikese ja kuu rollist rooma rauaaegses religioonis. Lisaks on mõlemad fenomenid olnud võtmepositsioonidel paljudes viljelusmajandusega kultuurides ning päikese ja kuuga seonduvad uskumused on esindatud ka Eesti rahvausundis ja mütoloogilise sisuga lauludes. Kui kuu-sümboolika esineb vaid ripatsitel, siis päikesega seonduvaid riste, kodaratega rattaid jmt leiame väga arvukatelt ehetelt alustades ripatsitest ja lõpetades sõlgede-rinnanõeltega. Kuid selline arvukas, mitmepalgeline ning ilma reegliteta esinemine viitab küll astraalsümbolite olulisusele mentaliteedis ja ideoloogias, kuid mitte päikese või kuu spetsiaalsele rituaalsele või kultuslikule austamisele. Kuid siiski on astraalsümboolika Rooma rauaajal niivõrd tugev, et see peab esindama mingit tugevat põhjust. Ühe tõenäolise tõlgendusvõimalusena võib kaaluda astraalsümboolika levimise Baltimaadele ja Eestisse provintsiaalrooma aladelt, mistõttu võime selle Eesti-pärase tõlgenduse taustaks pidada seotust prestiiži ja staatusega. Mitmete ornamendimotiivide, eriti näiteks haakrist (Zemītis 2003: 148), spiraal (Herner 1989; Fredell 2003) jt, kohta on oletatud, et see viitas nii kandjate jõukusele kui staatusele ning ei olnud esmatasandil seotud motiivi taustaks olnud fenomeni austamisega. Selline võib olla ka üks tõlgendusviisidest rooma rauaaegse astraalsümboolika kohta. Viimast kinnitab ka see, et ei varasematel ega hilisematel perioodidel ei ole sellist sümboolikarohkust kasutatud ning ilmselt leidmata ideoloogiliselt tugevamat toetust Eestis, taandus päikesesümboolika anonüümsemale punkt-ringi motiivile, mis oli kasutusel veel keskajalgi.

Teise tõlgendusvõimaluse järgi võib astraalsümboolika levik olla põhjustatud ühelt poolt provintsiaalrooma impulssidest, mis pakkusid välise vormi, kuid teiselt poolt olla mõjutatud pronksi- ja eelrooma rauaaegsest oletatavast päikese rollist religioonis (vt Lõugas 1996; Luik & Ots 2007). Jättes kõrvale Kaali kraatri kui ebatõenäolise ning kaksiknööbid ja oimuehted, mille tõenäoline seos päikesekultusega on kaudne, võib siin suurimat sidet näha juba mainitud kivi-kirstkalmete orientatsioonis põhja ja kirdesse, millega surnu jääb vaatama lõunasse, keskpäevase päikese poole. Niimoodi võib selliseid matuseid tõlgendada kui surnu (ühe) hinge seotust päikesega (vrđl Kaul 1998). Sellise tõlgendusega sobikski hästi päikesesümboolika kasutamine just matusekontekstides.

Nii matmisviis kui ka hauapanused tüüpilistes tarandkalmetes viitavad kontseptsioonile, mille järgi surnu hing jäi kalmesse ning kontseptsioon teispoolsusest kui eraldi kohast või paigast, kuhu surnute hinged pärast surma läksid ei olnud domineeriv. Sellele osutavad ennekõike segatud ja umbisikuliseks muudetud surnute säilmed ning hauapanused, mille hulgas domineerivad vaid ehted. Nn “päris” hauapanuseid, relvi ja tööriistu, mida võiks seostada teispoolsuses kasutatavate esemetega, leidub vaid üksikjuhtudel. Ka kalmete välismüürid, mille põhjal võib oletada, et kivilalmel toimisid ennekõike rituaalsete kommunikatsioonikohtadena elava ja surnud kogukondade vahel, osutavad pigem sellele, et surnute hinged jäid kalmesse, mitte ei lahkunud sealt. Lisaks võib leida efekitse kinnituse sellisele teispoolsuse kontseptsioonile Mäletjärve üksiktarandkalmest, mille sisetäidise ühe nurgakivi pealt leiti söestunud terasid,

mida võib tõlgendada kui surnute hingedele toodud sööki. Tõenäoliselt võib surnutele toodud sööginõudena tõlgendada ka savinõusid, mis on jäetud kalmemüüridele. Surnute hingede kalmes olemisega on seostatud ka mõnel juhul esinevaid suuri kive keset kalmet, mille ümber on kalme ehitatud (vt Vassar 1943: 320). Siiski esineb selliseid näiteid liiga harva, et oletada sellel laiemat usundilist tähendust. Küll aga võib suur kivi olla algselt olnud markeriks pühal paigal, kuhu on ehitatud kivikalme. Samas ei tähenda kollektiivhinge kujutlusega seonduv kontseptsioon kalmesse jäänud surnu hingest, et paralleelselt ei oleks võinud eksisteerida kujutlust eraldi surnutemaast, kuhu hinged lahkuvad. Eelnevalt oletasin seda seoses kivikirstkalmetega, mille valdavalt lõunasse vaatavad matused võivad olla seotud päikesega. Võimalik, et ka rooma rauaajal võis üks surnuhingedest kalmest lahkuda, kuigi Eesti arheoloogiline materjal pakub sellisele kontseptsioonile vähem kinnitust.

Lisaks surnutega seonduvatele rituaalidele võime jälgida ka mõningaid assotsiatiivsesse poolde kuuluvaid elemente, nagu šlaki, jahve kivide, fossiilide või kiviaegsete esemete panustamine kalmesse. Šlaki ja jahve kivide puhul, mida on rohkem käsitletud, valitseb seisukoht, mille järgi on mõlemad seotud sümboolse viljakuse ja taassünniga. Jahve kivide puhul on selline seos esindatud tänu viljaterade purustamisele ning šlaki puhul läbi sooraua kämbu muutumise rauaks. Mõlemad sellised sümboolikad kannavad ühest vormist või olekust teise ülemineku või selle meediumi rolli ning on nii sümboolsel tasandil võrreldavad surnu ja suremisega ning edasise lagunemisprotsessiga. Konkreetsemalt lagunemisprotsessi ja hävitamisega on seostatud jahve kive, millega võidi surnute põlemisjäänuseid veel eraldi purustada ning millise praktika eesmärgiks võis olla hinge lõplik vabastamine kehast (Kaliff 1997). Mõnevõrra samalaadset maagilist tähendust on nähtud ka ovaalsete tuluskivide taustaks, kui neid on tõlgendatud lähtuvalt viljakusmaagiast (Kriiska & Tvauri 2002: 149). Käesoleva töö raames ei olnud võimalik leida tuluskivide maagilise või rituaalse kasutamise kohta rohkem andmeid. Ilmselt on tegemist olnud isiklike esemetega, mille puhul ei saa eirata ka nende puhtutilitaarset kasutamist tuletegemisvahenditena.

Ilmselt maagiliste tähendustega võib seostada kalmetest leitud fossiile ja teisi ebahariliku kujuga kive, ehkki nende tähenduspoolt me seni veel tõlgendada ei oska. Arvestades ka selliste maagiliste esemete assotsiatiivsust, võis nende tähendus kergesti muutuda ning sõltuda konkreetsetest vajadustest. Nii võidi selliseid kive ja fossiile panustada kalmesse kui sümboleid, millega väljendati oma seost müütiliste esivanematega (Johanson ilmumisel), aga ka kui maetava isiklike maagilisi abi- või ravivahendeid. Viimaste väljavalimine ja kasutamine sõltus paljuski konkreetsetest situatsioonidest, kuid ka üldisemast suulisest pärimusest.

Eesti muinasaegsete rituaalide läbiviijatest või nende atribuutidest ei ole enamasti midagi teada. Eelmise perioodi puhul oletasin, et kaksiknööpidele omistatud päikesesümboolika põhjal (Luik & Ots 2007) võib nende kandjaid oletamisi seostada rituaalide läbiviijatega. Kuid samavõrra on tõenäoline, et rituaale võisid läbi viia teisedki eliidi hulka kuuluvad inimesed, kes ei pidanud olema spetsiifiliste nööpidega markeeritud. Üsna tõenäoline on selline tõlgen-

dus ka rooma rauaaajal. Käesoleva perioodi materjalist on aga võimalik leida veel üks tunnus, mida kasutada rituaali läbiviija markeerimiseks – kaelavõrud. Kindlasti on kaelavõrudel olnud ka ehte esteetiline tähendus. Kuid ühelt poolt mitmed massiivsed ja kandmiseks ebasobivad võrud, teisalt ka kergest ja massiivsest kaelavõrust koosnevad peitleiud viitavad võimalusele, et neid võidi kasutada rituaalijuhtide markeerimiseks. Eesti neljast rooma rauaaja võruleiust vastab sellisele skeemile vaid kaks (Liimala ja Metsküla), kuigi ka Mustmäta 16 võru hulgas on võimalik näha massiivsete ja kergete võrude koosinemist. Nii võibki spekuloida tõlgendusega kergetest kaelavõrudest kui pigem sotsiaalse staatuse markeritest, mille alla kuuluvad ka kalmetest leitud kaelavõrud, ning massiivsetest võrudest kui religioosse positsiooni näitajatest, mida võidi kasutada vaid rituaali ajal. Mis põhjusel võrud selliste komplektidena maha on maetud, jääb selgusetuks, kuid on võimalik, et selleks ei pidanud olema ohverdamine, vaid võrud võidigi peita kui “rituaalsed abivahendid”, mis võeti kasutusele vaid teatud aegadel. Pärast tarandkalmete perioodi ja sellega kaasnenud rituaalide lõppu kaotasid võrud ja nendega seonduvad rituaalid Eestis oma rolli ning jäid edaspidi kasutusele ilmselt vaid esteetiliste ja staatusesemena.

Rooma rauaaja lõpuga 5. sajandil näib lõppevat terve suur periood Eesti muinasusundis, mille olulisimateks tunnusteks võib pidada põlluharimisele orienteeritud “pronksiaegset ideoloogiat”, mis väljendus väga tugevas ideoloogilises sidemes esivanematega, samuti kollektiivsuse tugevas rõhutamises. Lisaks kollektiivsusele ja esivanemate rõhutamisele on perioodi usundis olulisel kohal olnud ka maastiku eripärane kasutamine, kus annavad tooni künkad/seljandikud ja teised mastaapse vaatega alad. Iseloomulik perioodile on olnud ka eripärane suhtumine surnutesse, kus näib olevat olnud tavaks surmajärgsed rituaalid nii surnukehade kui -luudega. Viimaste usundiliseks taustaks on ilmselt olnud elavate ja surnute kogukondade vahelise suhte kinnitamine. Ilmselt ei pruukinud selline side olla tihti veresugulus ning müütilise esivanema rolli sobisid paljud minevikus elanud. Selline ideoloogia algas noorema pronksiajaga u 1100 eKr ning püsis mõningate muutustega poolteist tuhat aastat, misjärel religioonis näib olevat muutunud midagi väga põhilist.

3.6. Keskmine rauaaeg (450–800 pKr)

Keskmine rauaaeg on olnud pikka aega vähe uuritud periood Eestis, mis paljuski on tingitud muististe halvast tundmisest, leiumaterjali suhtelisest vaesusest ning mõningasest ühetaolisusest. Siiski on periood oluline ning muinasusundi kontekstis markeerib keskmine rauaaeg niivõrd olulisi muutusi, mida võib pidada ka maailmapildi vahetumiseks. 5.–6. sajandi paiku hakkab senise esivanematele orienteeritud maailmapildi asemele kujunema uus, mis saavutab oma kõrgaja hilisrauaajal.

3.6.1. Allikad

Endiselt on usundi olulisimaks allikaliigiks kalmed, ehkki perioodi iseloomustab ka uus esemeline materjal, mida saab usundi kontekstis tõlgendada. Kuid Eestile ja kogu Läänemere idakaldale laiemalt omasena puuduvad jätkuvalt “jutustavad” allikaliigid nagu figuurid, pildid jm kujutised, mis annavad perioodi jooksul tooni näiteks Skandinaavias.

3.6.1.1. Kalmed

4.–5. sajandi paiku on üle Eesti toimunud oluline muutus kivikalmete ehituses, mida märgistab uute tarandkalmete ehitamise lakkamine. Edaspidi kasutatakse küll valmis ehitatud tarandeid matmisena edasi, kuid uusi tarandkalmeid enam juurde ei rajata. Nende kõrval levivad uue kalmevormina ilma maapealsete konstruktsioonideta kivivarekalmed ning piirkonniti võib täheldada teistegi kalmevormide kasutamist.

3.6.1.1.1. Tarandkalmed

Tarandkalmeid kasutatakse endiselt edasi piirkondades, kus kalmevorm oli juba tugevasti esindatud, st Põhja- ja Ida-Eestis. Seevastu Lääne-Eestis, kus tarandkalmete traditsioon oli levinud vaid kohati, on laiemalt kasutusele võetud kivivared (Mandel 2003: 128). Kuna matmisviis on olnud sarnane nii rooma kui ka keskmisel rauaajal, st valitseb põletusmatust ning surnute säilmed visatakse laiali üle kalme kivistiku või maetakse kalmekivide vahele pesitsi, siis on erinevate perioodide matuseid raske eristada. Seda enam, et uute matuste kalmesse toomisega ei ole olemasolevaid kalmeid ei laiendatud (uute tarandite ehitamisega) ega tõstetud (kalme täitekihi lisamisega) (Jaanits *et al.* 1982: 267). Samuti on arvatud, et keskmisel rauaajal on panustena kaasa pandud varasemast vähem esemeid ning nii ei aita ka panuste analüüs eri perioodide matuste eristamiseks (vt Kriiska & Tvauri 2002: 155). Valter Lang (2007c: 191) on leidude leviku põhjal oletanud, et 6. sajandi paiku ei olegi mõnes piirkonnas tarandkalmetesse maetud ning matuste taranditesse toomine taastub teataval määral alles 7.–8. sajandil (vrld ka Larsson 2005). Keskmise rauaja leide ei ole saadud kõigist tarandkalmetest, iseloomulik on sellise seose puudumine Läänemaa vähestes tarandites (Mandel 2003: 128). Samuti leidub näiteid kalmetest, kust on saadud vaid üksikuid perioodi leide, kui ka selliseid, kus on esindatud kogu I aastatuhande teine pool (näiteks Essu) (Jaanits *et al.* 1982: 270). Kui enamasti on keskmise rauaaja matused eristatud panuste järgi, siis üksikjuhtudel on olnud võimalik näidata ka panusteta matmist, nagu näiteks Uusküla II eelrooma rauaaja üksiktarandkalme puhul, kuhu on keskmise rauaaja lõpul toodud põletatud surnute jäänuseid, mis radiosüsiniku põhjal dateeriti (7.)8.–11.(12.) sajandisse (Lang 2007c: 192). Keskmise rauaaja panusteta põletusmatuste toomist varase-

matesse kalmetesse on oletatud ka Kõmsi I, Rõuma ja Keskvere varaste tarandkalmete puhul (vt Mandel 2003: 128). Priit Ligi (1995: 227) on sellist matusepraktikat tõlgendanud lähtuvalt sotsiaasetest suhetest ning oletanud, et varasematesse kalmetesse matmise taustaks võib olla “apelleerimine võimu kontinuiteedile” ning kalmete jätkuv kasutamine (“reinterpreteerimine”) oli suunatud ühiskonna makrotasandile.

Kui harilikult on uued matused toodud tarandkalme olemasolevate konstruktsioonide vahele või kalme äärevaresse, siis üksikjuhtudel on kalmet laiendatud. Näiteks Ojaveski kalme idaossa on keskmisel rauaajal rajatud uus kivilade, mis on ümbritsetud raudkividest ebakorrapärase piirdega (Schmiedehelm 1955: 142). Keskmise rauaaja leide saadi aga üle kogu tarandkalme. Siiski reeglina ei ole 6. sajandist alates kivikalmetes enam uusi struktuure ehitatud ning uued matused on puistatud varasemate vahele. Lisaks rooma rauaaja kalmetele on keskmisel rauaajal uuesti kasutusele võetud mõningaid eelrooma rauaaja varaseid tarandkalmeid (nt Toila, Aseri), kus uued põletusmatused eristuvad selgesti algsetest laibamatustest (Jaanits *et al.* 1982: 270). Selliste kalmete puhul võib kahe kasutusetapi vaheline periood ulatuda peaaegu pooletuhande aastani ning varasemate kalmete (taas)kasutamine matmiseks on jälgitav läbi kogu noorema rauaaja ning ulatub kesk- ja uusajani.

3.6.1.1.2. Kivivarekalmed

Kivivarekalmete levik algab 5. sajandil esmajoones sealt, kus puuduvad varasemad kivikalmed, st Lääne-Eestist. Sõltuvalt piirkonnast levib kalmevorm erinevalt, kuid 7. sajandiks on kivivarekalmed esindatud peaaegu kõikides Eesti piirkondades. Vaid äärmine Kagu-Eesti jääb selle kalmevormi poolt katmata, kus levivad samaaegselt aga kääpad. Kivivarekalmete puhul on tegemist küll maapealse, kuid hõreda, enamasti ühe-kahekihilise kivikattega kalmetega, milles puuduvad konstruktsioonid. Tõsi, osa kalmete puhul, näiteks Verevi-Läätsa, Preedi jne, on mainitud ka sirgeid kiviridu (Jaanits *et al.* 1982: 268) või Lehmja-Loo puhul kivikaari (*ibid.*: 270). Valter Lang eristab kivivarekalmete seas omaette kangurkalmed (Verevi-Läätsa, Lihula), mille iseloomulikumaks ja eristavaks tunnuseks on, et tegemist on suhteliselt kompaksemate, tihedamate ja kõrgema kivikattega kalmetega (Lang 2007c: 192). Matmisviis ning väljapoole suunatud konstruktsioonide puudumine on aga sarnased elemendid, mis ühendavad neid samaaegsete kivivarekalmetega. Kuna viimaste puhul on enamasti tegemist madalate kalmevormidega, siis ei ole need maa peal kergesti jälgitavad ning varasematele perioodidele nii omane monumentaalsus on kadunud.

Paljud kivivarekalmed on aga rajatud varasemate kalmete lähedusse, nagu näiteks Proosa või Lehmja-Loo, ning võib oletada, et sellistel juhtudel mängis endiselt rolli varasemate kalmete koht ja vorm. Vaid Läänemaal, kus eelmise perioodi kalmed puudusid, on kivivarekalmed eraldi. Siiski ei ole kivivarekalmete puhul enam jälgitav selline maastikuline paiknemine nagu varem ning ilmselt on keskmisel rauaajal toimumas muutus maastiku tunnetuses ja kasutu-

ses. Nüüdsed kalmed paiknevad küll tihti ümbruskonnast kõrgematel nõlvadel, kuid enam ei ole jälgitav ei seos varasemate muististega (ennekõike asulatega) ega ka looduslikult efektsete paikadega. Ilmselt võib kalmete sellist maastikulist paiknemist käsitleda taas märgina muutunud rituaalidest ja kalme tähendusest.

Sarnaselt tarandkalmetega domineerib ka kivivarekalmetes põletusmatus ning ka matmisviis on olnud samasugune. Surnute põlemisjäänused on kas visatud hajutatult kalme kivistiku vahele laiali või maetud väikeste pesadena (Mandel 2003; Lang 2007c: 194). Põletatud luude puhul on täheldatud ka luude erinevat põletusastet ühes kalmes, kus esineb koos nii nõrgalt kui ka tugevasti põlenud luukilde (Mandel 2003; Allmäe 2003). Siiski esineb ka kivivarekalmetes laibamatust ning seda paralleelselt põletusmatustega (Allmäe 2003). Kui enamik maetute säilmeid on visatud kalmetes laiali kivide vahele, siis esineb ka näiteid, kus oli võimalik jälgida matuselohke (Ehmja), milleks olid mõne meetri pikkused ja keskmiselt meetrilaiused madalad süvendid kalmekivistikus, millest leiti nii põletatud inimluid kui ka hauapanuseid (Mandel 2003: 33 jj).

Sarnaselt eelneva perioodiga esineb ka kivivaredes arvukalt loomaluud, kusjuures enamasti on tegemist põletamata veiste ja lammaste liharikastest keha- piirkondadest pärit luudega. Seega on tõenäoline, et enamik kalmetesse sattunud loomaluudest on seotud kas peiesöömaaeagadega või on pandud surnule kaasa "teemoonaks" (Maldre 2003: 275). Esimesele võimalusele viitavad mitme kalme (näiteks Lihula) luude leiukontekst, kus inim- ja loomaluud esinesid eraldi või on nende säilivus selline, et lubas oletada inim- ja loomaluude erinevat sattumist kalmesse (Mandel 2003: 30). Läänemaa kalmete põhjal tehtud analüüside järgi ongi tegemist valdavalt lihloomadega – veis, lammas/kits või siga ning ülejäänud loomad, näiteks hobune, jännes ja kana on esindatud oluliselt vähem (Maldre 2003: 276).

Maa-alused kalmistud

Nagu eelnevatel perioodidel, nii oli ka keskmisel rauaajal kindlasti kasutusel nii erinevaid matusekohti kui erinevaid matmisviise. Kivikalmete kõrval oli üheks selliseks tõenäoliselt maa-alused matused nii põletatult kui põletamata (Mandel 2003: 141 jj). Siiski on tõendeid sellistest vähe ning ühe näitena on osutatud Saaremaa Kuninguste kivikalmele, mille kõrvalt leiti laibamatuseid koos keskmise rauaaja panustega; samuti peetakse mitmeid keskmise rauaaja juhuleide pärinevaks maahaudadest (Jaanits *et al.* 1982: 279). Lisaks laibamatustele on peetud tõenäoliseks ka maa-aluste põletusmatuste esinemist nii kivikalmete vahetus läheduses kui kivikalmetest eemal, kusjuures mõnede näidete puhul on sellised matused ka väga rikkalikult panustatud. Efektseimaks näiteks võib pidada Kirimäel 1923. aastal leitud ja põletusmatuse panustena tõlgendatud esemekomplekti, kus oli 174 numbrit esemeid, sealhulgas viis mõõgakatket, 20 odaotsa, 3 kilbikupalt ning lisaks arvukalt sõlgi, käe- ja kaelavõrusid. Esemete all märgati ka sütt ja põlenud luid (Mandel 2003: 95). Traditsiooniliselt ongi Kirimäed peetud 6. sajandisse dateeritud põletusmatuse kohaks, kus põlemisjäänused ning hauapanused on maetud maasse kaevatud auku ja kaetud seejärel suurema kiviplaadi ja pinnasega. Kirimäe matusekohalt on aja jooksul leitud

veel arvukalt esemeid, millest enamik kuulub hilisrauaaega. Samuti avastati umbes 100 m põletusmatuse leiukohast eemalt kesk- ja varauusaegne kalmistu. Kirimäele sarnaseid matusekohti, kus surnu põletatud säilmed maetakse maha ja kaetakse koht suurema kiviga, on teada Soomest (vt Kivikoski 1966: 59 jj; Jaanits *et al.* 1982: 281). Kirimäe puhul on matusekoha suhtes suurimaks probleemiks olnud selle suur leiurikkus, mille tõttu on oletatud ka, et tegemist võib olla mitte matusekoha, vaid mingil muul põhjusel maha maetud deposiidiga ning seda on võrreldud ka peitleiuga (Jaanits *et al.* 1982: 281). Siiski on samaaegseid väga rikkalike 5.–6. sajandisse dateeritud leiukogumeid teada ka Rootsis, kus kalmete lähedusest on leitud eraldi süvenditest rikkalikult hobusevarustust, relvi jmt. Enamasti on esemed seal lõhutud ning tavaliselt ei sisalda sellised kogumid luid, kuid seostatakse lähedalasuva kalmega (Fabech 1991: 95).

3.6.1.1.3. Surnumajad

Vähem levinud kalmevormidest tuleb mainida kahte näidet Saaremaalt. 5.–6. sajandisse dateeritud Paju kalmest leiti 5–6 m pikkune ja 2–3 m laiune tihe kivilade, mille all oli maapinda kohati süvendatud kuni 50 cm. Kivilademe alt leiti uus kiht põlenud munakivide ja puidujäänustega (vt Tamla & Jaanits 1977). On oletatud, et kivilade oli ümbritsetud puitäärisega või oli tegemist puithoonega, mille sisemuse moodustas kivilaotis (Mägi 2007b: 52). Kalmesse oli maetud põletamata matuseid koos rikkalike hauapanustega. Oluline on märkida ka, et kalme ise on rajatud neoliitilisele asulakohale.

Teine surnumaja näide on pärit Lepnast, kus samuti leiti 5.–6. sajandisse dateeritud, 80 cm sügavuselt maapinda süvendatud kambri põhi, mis oli ääristatud paeplaatidest laotud kuivmüüri, mille kohta Marika Mägi on oletanud, et süvend võis olla kaetud katusega (Mägi 2005). Ka siinsed põletamata matused olid rikkalikult panustatud, mille hulgas esines ka relvi. Nii Lepna kui Paju kalmetesse maetud surnud olid esindatud vaid osaliselt ning Marika Mägi näeb sellise matmisviisi taga varasematest perioodidest pärit osamatuse traditsiooni (2006b: 59). Viimasele lisab kinnitust ka hüpotees, et kuna suur osa inimluid leiti süvendisse varisenud kuivmüüri kivide vahelt, siis võisid need algselt olla pärit müüri peale pandud nõudest, millega luud oli toodud surnumajja (Mägi 2004a, 2006b). Tõlgendust kalmest kui surnumajast või selle sümboolsest kehastusest on kasutatud ka Kagu-Eesti samaaegsete pikk-kääbaste kohta (Aun 2005).

3.6.1.1.4. Paadismatused

Teise vähemlevinud või -säilinud matmisviisina tuleb mainida ka paadismatust, mida on oletatud üsna mitme Põhja- ja Lääne-Eesti ning Saaremaa kivikalme kontekstis. Näiteks 2.–3. sajandil rajatud Lagedi XIII kalmet on pärast mõningast vaheaega 4.–6. sajandil uuesti kasutatud ning siis on kalmesse toodud mit-

meid matuseid, sealhulgas üks paadismatus, millest säilinud 146 neeti esinesid laiali üle terve kalmepinna (vt Lang 1996: 223). Paadineetide laialiesinemist võib ilmselt seletada paadi jätmisega kalme peale, kus see lagunes. Samasugune ajaline vahe matustes esineb ka Aseri kalmes, mis on rajatud juba 1.–2. sajandil ning kuhu on samuti paadismatus toodud 7. sajandi paiku (Jaanits *et al.* 1982: 270). Samuti on paadineete teada Proosa tarand- ja kivivarekalmest, kus neid on tõlgendatud “(sümboolse?) paadismatusena” (Deemant 1993; Lang 1996: 194). Neete on teada ka Randvere ja Viltina hilisrauaaegsest kalmest, kus on aga oletatud, et need võivad lisaks paatidele pärineda ka kirstudest või kastidest, millega koos oli surnu põletatud (Kustin 1962: 91; Mägi 2007b: 63). Ainsa näitena paadismatuses, kus paat koos maetutega oli säilinud, võib tuua 2008. aastal Saaremaalt Salmest leitu (vt <http://salmepaat.blogspot.com/>).

Sarnaselt mitmele teisele matmisviisiga, nagu laevkalmed või bautakivi kalmed, ei ole ka paadismatused, mis levisid alates 6. sajandist laiemalt Rootsisis ja Soomes, Eestis kodunenud ning on jäänud vähesteks näideteks. Samuti osutavad mitme paadismatusesega seonduvad leiud, näiteks Lagedi XIII kalmest Soome päritolu vähksõlg (Lang 1996: 226), et tegemist on 7.–8. sajandi võõrapärase matmistraditsiooniga. Lisaks on paadineete kivikalmetes keeruline dateerida ning seostada matustega, kuna paatide toomine ning lagunema jätmine kivihunnikutele (=kalmetele) oli levinud komme rannarahva seas kuni 20. sajandi keskpaigani ning mitmed paadineetid võivad olla pärit oluliselt hilisemast ajast (Mägi 2007b: 63). Viimase oletuse vastu on aga mõned paadineetidega kalmed, mis on merest üsnagi kaugel, näiteks Lagedi või Rae, kus vana paadi kõdunemajätmine ei ole tõenäoline. Kuid võib tõenäoliseks pidada neetide seotust ka kirstude või muu taolisega.

3.6.1.1.5. Kiviringkalmed

Alates 7. sajandist hakkavad Saaremaal levima kiviringkalmed, mis on harilikult mõnemeetrise läbimõõduga, piiratud suurematest kividest ringikujulise valli või müüriga ning paiknevad suurtes, mõnekümnekalmelistes rühmades (Jaanits *et al.* 1982: 272; Mägi 2004c). Saaremaa kiviringkalmed on ka ainsad, millel on säilinud vaatajale suunatud struktuurid, kuid ilmselt võib neid pidada nüüd ennekõike kalmete piirideks, mitte aga võrreldavaks konstruktsioonidega varasemates kalmevormides. Kalmevälja kasutuse puhul on aga oluline märkida, et mõnikord on osutatud võimalusele, et üksikute kalmete vaheline ala võis olla sillutatud paeplaatidega. Matuseviisist domineerib neis kalmetes põletusmatus ning harilikult on ühest ringist leitud vaid ühe surnu luud (Mägi 2004c: 9). See osutab teisele suurele erinevusele võrreldes nii varasemate kui ka mitmete samaaegsetega kalmetega – kalmetes on hakatud eristama ja tähtsustama iga surnut eraldi ning varasema kollektiivmatuste idee kõrval hakkab levima üksikmatuse komme. See aga tähendab muutust nii hingekujutelmadest kui kogu teispoosuskontseptsioonis üldse. Sarnast tõlgendust on kasutatud ka Rootsi keskmise rauaaja kiviringkalmete kohta, kus on oletatud, et matuse-

kommetes toimus nihkumine “*from the belief in a more “spiritual” afterlife to the belief in a more “bodily”, more “concrete” afterlife*” (Bennett 1987: 195). Viimase kinnituseks näeb Agneta Bennett ka seda, et kalmes sagenevad nii hauapanused kui loomaluud.

3.6.1.1.6. Kääpad

5. sajandist alates levivad Kagu-Eestis liivast kääpad, mille kasutamine jätkub kuni 10. sajandini. Kääpad esindavad kalmevormi, mis valdavalt on levinud suurel alal Loode-Venemaal ning Eesti territooriumile ulatuvad need vaid selle kagu- ja kirdepoolsetes nurkades. Seega esindavad kääpad ülejäänud Eesti usundi kujunemise seisukohalt teistsugust traditsiooni, hoolimata reast kokku puudetest ja sarnasustest kivikalmetega. Tegemist on valdavalt liivakääbastega, mis on tihti rajatud jõeorgude kõrgetele kallastele või ka piki jõekaldaid ja teid (Aun 2006: 118), kuid nii nagu kivikalmetel, kohtab ka kääbastel erinevaid paiknemismustreid ning leidub kääbastikke, mis on täiesti laugel maal (vt ka Smirnova 2008). Enamasti on tegemist kääbaste rühmadega, kuhu kuulub mitukümmend mõnemeetrise läbimõõdu ja ühemeetrise kõrgusega ümarkääbast või mitmekümne meetri pikkust pikk-kääbast. Enamasti on kääbaste ümber jälgitav madal kraav, mida traditsiooniliselt on tõlgendatud kääpakuhjatise liivavõtmise kohana, mõnikord aga ka rituaalse matmisala piirina (Jaanits *et al.* 1982: 275). Viimasele tõlgendusele lisab kinnitust ka mõne pikk-kääpa puhul olev kahekordne kraav – esimene ümber kääpa all oleva matmisplatsi ja teine, mis piirab kääbast ennast. Kuid kraavide paigutus ümber kääpa võib olla väga erinev (Aun 2006: 115, 120). Enamasti on kääpad küll vaid liivast kuhjatud, kuid esineb ka selliseid, mille kuhjatise leidub kive või ümbritsevad kivid ringina kääbast. Samuti on oletatud, et mõnede kääpakuhjatiste kivide paigutus võib viidata nende sarnasustele tarandiliste struktuuridega, mistõttu on oletatud kääbaste väljakujunemisel ühiseid lähtekohti kivikalmetega (vt lähemalt Jaanits *et al.* 1982: 277j). Kivikonstruktsioonid esinevad reeglina ka madalate žhálnikute pii- retes (vt Ligi 1993b: 34 j). Samuti on mõnede kääbaste kuhjatisest teada söestunud puitkonstruktsioone (Aun 2005), mille tõlgendus on jäetud enamasti lahtiseks. Sellised konstruktsioonid võivad paikneda nii kääpa all maapinnal, kääpa sees või ka kääpa ülemistes kihtides. Vaid Priit Ligi esitab vihjamisi paralleeli Zalahtovje 10.–11. sajandi kalmistuga, mille põletusmatused asetati ristpalkidest väikesesse majakesse, mis seejärel täideti liivaga ning mille seinte kõdunemisel varises liiv laiali ja kujunes kääbas (Ligi 1993b: 89). Keskmise rauaaja kääbastesse on enamasti maetud põletatuna ning laibamatused sagenevad kääbastes alles muinasaja lõpusajanditel. Põlemisjäänused on kääpasse asetatud nii maasse kaevatud auku, laotatud maapinnale kui ka kääpa sisse ning enamasti on ühes kääpas enam kui üks surnu. Pikk-kääbaste all on tavaliselt eristatavad matmisplatsid, mis võivad olla kas nelinurksed või ümmargused. Harvem on põlemisjäänused kääpasse asetatud savinõus ning üksikjuhtudel ka puu-urnis (Aun 2002: 68). Kuid nii, nagu mõnede kivikalmete puhul, on teada

ka kääpaid, kust matuseid leitud ei ole, mis võib viidata sellele, et kääpaid ei saa seostada vaid reaalse matusekohaga (vt Aun 2005: 108 j).

Kääbaste matustega on harilikult kaasa pandud vähe panuseid. Enamasti on tegemist ehete, vööosade jmt-ga, mida kõiki saab nimetada isiklikeks esemeteks. Siiski ei leidu neidki igas kääpas ning Setumaa 64-st uuritud kääpast on ehteid või nende katkeid leitud vaid 24-s (Aun 2004: 184). Samuti on kääbastest teada mõned tuluskivide leiud. Tööriistu ja relvi leidub kääbastes aga väga üksikuid. Savinõude kilde, valdavalt jämekeraamikat, leidub kääbastes rohkem ning savinõud on jõudnud kääbastesse erinevate rituaalide kaudu. Mare Aun on neis eristanud valdavalt surnu põlemisjäänuste kääpasse toomise, kus savinõud on enamasti puruks löödud ning vähestel juhtudel maetud terve nõuna. Vähem esineb näiteid, kus surnuga on kääpasse kaasa maetud savinõu kas koos toidu või panustega. Esindatud on ka (hilisemad) savinõukillud kääbaste ümber kraavides, mida on peetud märgiks pika-ajalise ulatusega surnumälestustriitustest (vt lähemalt Aun 2002).

Kääbaste uurimisproblemaatikas on pöhirõhk olnud pööratud nende etnilistele suhetele (vt lähemalt Tvauri 2007 ja seal viidatud kirjandus) ning nende usundiline tähendus on olnud uurimisteemaks vähem. Priit Ligi (1993b) on omistanud kääbastele samasugust tähendust nagu varasemate perioodide kivilkalmetele, tõlgendades neid ennekõike lähtuvalt sotsiaalsetest struktuuridest ning sotsiaalsest manifestatsioonist. Viimase järgi oli suguvõsa seda suurem ja olulisem, mida suurem oli perekonna kasutatav kääbas (Ligi 1995: 230; Aun 2005). Märkimisväärne on kindlasti aga Auna vihjamisi esitatud seos pikk-kääbaste ja setu taluhoonete vahel (mis kattub põhimõtteliselt ülalesitatud Marika Mägi seostega Saaremaa tarandkalmete ja surnumajade oletusliku rekonstruktsiooni kohta, kasutades kaasaegseid etnograafilisi hooneid analoogiatena). Hoolimata mitmest esitatud vihjest setu taluhoone ruumijaotuse ja pikk-kääbaste matmisplatside paigutuse sarnasuste kohta (Aun 2005: 112), jääb aga idee vaid algusjärku.

3.6.1.1.7. Hauapanused

Keskmise rauaaja kalmetes domineerivad endiselt hauapanustena ehted ning muud isiklikud esemed – noad, tulerauad jmt. Üleminek keskmisele rauaajale ei toonud küll kaasa järsku muutust, kuid perioodi esimese sajandiga kadusid käibelt arvukad sõleliigid ning ainuvalitsevaks jäi ambsoõlg. Hoolimata aga sõlgede tüpoloogilisest “vaesestumisest”, ilmub keskmise rauaaja sõlgede hulka rohkem selliseid, mida võib kirjeldada “erakordsetena” nii oma viimistluses kui suuruses ning mille materjalilis kasutatakse enam väärismetalle (vt lähemalt koos näidetega Rohtla 2005). Selline vahe, võrreldes eelmise perioodi argise ilmega, ehkki tüpoloogiliselt rikkalikuma pildiga, on kindlasti märkimisväärne. Tõenäoliselt on selliste erandlike sõlgedega hakatud esile tõstma üksikuid inimesi nii elavas ühiskonnas kui eristatud neid ka surnute kogukonnas.

Sõlgede kõrval levisid taas laiemalt rinnanõelad, millest mõned varasemad, nagu ülalmainitud Liimala ja Proosa ketaspeadega 5. saj lõppu – 6. sajandisse dateeritud eksemplarid (Lang 1996: 187, joon 66) näivad veel edasi kandvat eelmise perioodi domineerivat solaarsümboolikat. Üldiselt võib aga keskmise rauaaja jooksul jälgida ornamendi muutumist tagasihoidlikumaks ning solaarsümboolika kaob oma endises ulatuses. Samuti ei ole keskmise rauaaja ehted enam sobilikud selliste ornamendimotiivide kandmiseks. Küll aga on solaarsümboolika endiselt domineeriv Balti materjali hulgas, kus päikesega seostatavad sümbolid jäävad kasutusele kuni muinasaja lõpuni (Bliujienė 2003). Kuid ka ehtenõelte puhul on hoolimata sümbolite vähesusest jälgitav erandlike eksemplaride sagedasem esinemine, mida võib seostada sarnaselt sõlgedega osa inimeste eristamise või markeerimisega.

Uue esemeliigina hauapanuste hulgas levivad aga sel perioodil relvad. Proosa kivivarekalmest on pärit Eesti seni kõige rikkalikumad relvaid, kus on esindatud kullatud mõõganupp, mõõgatupe kullatud naast, katked kolmest kilbist ning seitse odaotsa (Deemant 1993: 40 j). Arvukalt odaotsi, 14 eksemplari, on pärit ka Lehmja-Loo III kivitalmest, mille leiumaterjal on dateeritud 7.–8. sajandisse (Lõugas 1973; Deemant 1993: 40). Relvi on saadud ka mitmetest teistest kivitalmetest. Nii on leitud keskmise rauaaja kilbikuplaid Pada (Schmiedehelm 1955: 123) ja Jäbara E tarandkalmetest (*ibid.*: 104), samuti on mõõgatupe otsik saadud Lagedi I kivitirstkalmest (Lang 1996: 211). Mõõganupp on pärit Paju kamberhauast (Tamla & Jaanits 1977) ning odaotsi, mõõga ja kilbi fragmente on teada Lepna kamberhauast (Mägi 2004a). Samuti on kilbi-fragmente leitud Kirimäe oletatavast maa-alusest matusest (Jaanits *et al.* 1982: 291), Ehmja kalmest (Mandel 2003: 34) ning odaotsi Lihula (*ibid.*: 29), Maidla (*ibid.*: 39) ja Toila kalmetest (RM A3: 225) ja mujaltki. Ehkki relvi leidub paljudes selle perioodi kalmetes, on enamasti tegemist üksikute esemetega. Samuti on näiteid relvadest, mille juurest luid ei leitud (Deemant 1993, tahv XIX: 1).

Kuna relvad ilmuvad Eesti kalmetesse esimest korda pärast eelrooma rauaaja üksikuid näiteid 5.–6. sajandil, kattub selline dateering hästi mitmete teiste Põhja-Euroopa piirkondadega (vt Härke 1997; Jørgensen 1997; Cassel 1998). Traditsiooniliselt on relvade panustamist kalmesse nähtud seoses uute sotsiaalsete kihtide esilekerkimise või vanade võimu legitimeerimisega (Ligi 1995: 228), samuti kuningate relvastatud kaaskondade tekke (Ligi 1995: 233) ning uue, sõjameeste ideoloogia väljendusega (Mägi 2007c). Heinrich Härke on Inglismaa kirjalikke materjale kasutades näidanud, kuidas relvad ilmuvad anglosaksi perioodil kalmetesse just rahulikel aegadel, kuid sõdade ajal, mil sõjameheideoloogiat sai ja tuli väljendada reaalses lahingutegevuses, on relvaid hauapanustena vähenenud (Härke 1997). Üheks oluliseks järeljärelduseks on olnud ka see, et relvad hauapanusena ei oma mingit praktilist väärtust, kuna kaasa on pandud kas üksik kilp või üksik viskeoda (Cassel 1998). Sellist relvade levikut võib jälgida ka Eesti kalmetes, kus samuti on kalmesse kaasa pandud vaid kilp või mõni muu üksik relv, mis üksikuna ei ole sõjariistana arvestatav. Samuti ei ole relvi kaasa pandud suuremale osale maetutest Inglismaal, mõnikord on aga relvad panustatud koos lastematustega (Härke 1997) ning tihti ei olegi võimalik

relvade panustamises jälgida mingit kindlamat loogikat (Jørgensen 1997: 156). Eesti materjal küll vanusel või sool põhinevaid analüüse ei luba teha, kuna matused kivi kalmetes on segatud ning panuseid kindla maetuga siduda on väga raske. Härke (1997) leiab Inglismaa relvadeidude puhul, et kogu sellise ideoloogia taustaks võib olla maetu suguvõsa soov väljendada oma kuulumist kuulsasse ja mõjukasse suguvõsasse, kes oli osaline Inglismaa anglide ja sakside vallutusretkes 5. sajandil. Seega on relvadeid seotud laiema ideoloogia, mitte konkreetsete isikutega, ning odaots hauapanusena ei pruugi viidata maetu reaalsele sõjamehelikusele. On tõenäoline, et sellesama sõjaka ideoloogia raames tuleb vaadata ka alltoodud relvadeidude soodest.

Lisaks relvadele on keskmisesse rauaaega dateeritud teinegi oluline ja tihti rituaalidega seotud leiuliik – joogisarved ja nende osad. Praeguseks on teada tõenäolised joogisarvede äärised Proosa tarand- ja kivivarekalmest (Deemant 1993: 33, 58, tahv XV:1, XXX: 6) ning Toila eelrooma rauaajal rajatud tarandkalmest (RM A4: 67). Kõik need on ovaalsed ja sissepoole pööratud välisservadega ning kõigil kolmel on ühel küljel kriipsud, mille tõttu Kaupo Deemant on Proosa eksemplarid seostanud isegi sama meistriga (1993: 58). Üsna sarnased kaks eset on leitud Jäbara E üksiktarandkalmest (Schmiedehelm 1955, joon 24: 5,6), kus neid on peetud käevõrudeks. Siiski viitab mõlema eseme ristlõige, et tegemist on ääristega. Samalaadseid esemeid on teada ka Piilsi aardeleiu hulgast, kus mõned võrud (eriti Moora 1935, joon 7: 5) sarnanevad samuti ülaltoodud kriipsudega markeeritud ovaalsete võrudega. Jäbara E kalmest on teada ka üks joogisarve otsikuna tõlgendatav kooniline ese (Schmiedehelm 1955, joon 26: 4). Valter Lang (1996: 194) on lisaks seostanud joogisarvedega ka pronks- või hõbeplekist ornamenteeritud pealistised Proosa, Rebala Presti, Ojaveski ja Kohtla-Järve II kalmest.

Lähtuvalt nende esemete leiukontekstist võib oletada, et pronks- või hõbekaunistusega joogisarved ilmuvad Eesti materjali keskmisel rauaajal ning võimalik ka, et juba hilisel rooma rauaajal. Viimane dateering sobib hästi ka lõunapoolsete Baltimaadega, kus Lätis on joogisarved samuti esindatud alates rooma rauaaja lõpust kuni muinasaja lõpuni ning kus neid seostatakse surmarituaalidega ja oletatakse, et nendega võidi surnule jooki kaasa panna (Bebre 2003). Rituaalsete jootude seosele surmarituaalidega ning matustega viitavad ka mitmed Skandinaavia ruuni- ja pildikivid, samuti on seda aspekti tugevasti rõhutatud kirjalikes materjalides (vt Cassell 1998; Sundqvist 2002: 261 jj). Küll aga on märkimisväärne, et Eesti senised joogisarvede leiud on kõik pärit tarandkalmetest, mis on valminud juba eelmisel perioodil (Proosa, Toila, Jäbara, Rebala Presti, Kohtla-Järve) või vahetult nende kõrvale rajatud kivivarekalmetest (Proosa, Ojaveski). Ilmselt võib siingi näha joogisarvede olulisust esivanematega seonduvatel rituaalidel ning võimalik ka, et eelmise perioodi ideoloogiaga.

Varasemast perioodist rohkem on nüüd kalmematerjalis Skandinaaviapäraseid esemeid, mille hulgas ka mitmed esmapilgul usundilist tõlgendust lubavad, nagu näiteks Proosa kalmest pärit 5. sajandisse dateeritud lohekujuline ese (Deemant 1977: 62) ja kaks kullatud naastu: üks ristikujuline, inimnäo kujutis-

tega, ning teine loomornamendiga naast. Viimast kahte on peetud ka raamatu kaanekaunistuseks (Lõugas 1978b: 5). Samuti tuleb Proosa leidude hulgast nimetada 16 pronksist agraff-nööpi (vt Selirand & Deemant 1985). Kahjuks ei anna nende tõlgendusele juurde leiuandmed, kuna nööbid leiti kalme erinevatest osadest ning ei olnud seostatavad ühegi matusega. Rooma rauaaja solaarsümboolika kohta oletasin, et sotsiaalse staatuse ühe tunnuseks võidi kasutada päikesemärki, mis triskelena esineb ka Proosa agraffnööpidel. Proosa leidudest tuleb veel nimetada kahte hobuse või hirve kujutistega käevõru (Deemant 1993: 50, tahv XXIII: 17–18). Siiski esindavad need kõik importesemeid, mis on Eestis ainulaadsed ning ei saa esindada kohalikke uskumusi või peegeldada kohalikke müüte (vrld Hedeager 1996).

Keskmise rauaaja kalmetes sagenevad esemed, mida on tahtlikult purustatud või rikutud. Juba osa rooma rauaaja hauapanuste puhul on sellist käitumist oletatud ning selle tõlgenduseks on peetud eseme surmamist, et see saaks omanikule teispoosusesse järgneda (Moora 1938a: 15; Vassar 1943: 238; Laul 1962: 20). Sama tõlgendust on kasutatud ka hilisemate perioodide kohta (Selirand 1961: 77; Mandel 2003: 134). Neil juhtudel on tegemist valdavalt katkiste esemetega ning arvestades suurt juhuslikkust ja variatsioonirikkust esemete katkipleemisel tuleriidal, jäin rooma rauaaegsete ehete tahtlikus purustamises mõnevõrra kahtlevale seisukohale. Keskmisel rauaajal on olukord mõnevõrra selgem ning rohkem esineb esemeid, mida on väänatud või puruks murtud ning mille puhul eseme rikkumise tahtlikkus on selgem. Nii pakuvad hea näite selle kohta laialipainutatud käevõru Aseri kalmest (RM A5: 81) ning 4.–6. saj. a. s. Liimalast (PäMu 17/A 2424). (Joonis 5) Siiski jääb selliste rikutud esemete arv ka keskmisel rauaajal veel väikeseks ning suurima leviku saavutab komme esemeid rikkuda alles nooremal rauaajal. Küll aga on nii rooma kui keskmise rauaaja sõlgedel enamasti ära murtud spiraalid, nõelad või terved nõelahoidjad ja sellega on tehtud sõled kandmiskõlbmatuks (Mari-Liis Rohtla, suuliselt autorile). Kuna see on kõige lihtsam ja kergem eseme rikkumise viis, võime ilmselt pidada sellist eseme “surmamist” ka perioodi jooksul kõige levinumaks ning nii võibki dateerida esemete surmamise kombe alguse juba rooma rauaaega.

Johannes Karvonen on välja toonud kolm religioosset tõlgendusvälja rikutud esemete kohta – 1) hauapanuse purustamine oli viis, kuidas surmata ese ning lasta selle hingel järgneda oma peremehele 2) asjade purustamine on seotud surnukartusega, sellega markeeriti surnule kuuluvad asjad ning ühtaegu kaitsti ka elavate vara 3) eseme purustamine väljendas suhtumist teispoosusesse kui tagurpidi-maasse, kus kõik käib tagurpidi ning seetõttu on ka asjad katki (Karvonen 1998: 5). Karvonen rõhutab ka kohe, et enamasti leidub purustatud esemeid kalmetes üksikult, samas kui laiemad religioossetes tõlgendused võiksid eeldada sellise kombe ulatuslikumat kasutust. Samuti on kõikidelt kalmetelt, kust on leitud katkisi esemeid, rohkem teada terveid esemeid, mistõttu ükski eelnimetatud, rahvapärilisest või kaasaegsete soomeugri hõimude maailmapildist pärit tõlgendustest ei pretendeeri absoluudile (*ibid.*: 6). Samalaadne on ka rikutud esemete levikupilt Eesti kalmetes. Sarnaselt juba käsitletud relvleidudega, leidub ka rikutud esemeid paljudest kalmetest, kuid kunagi ei ole tegemist

esemete absoluutse kohtlemisviisiga, ehkki mõnedes piirkondades, näiteks viikingiaegsel Saaremaal, võib rikutud esemete protsent olla suurem (Mägi 2002: 130). See aga ei tähenda, et tegemist ei olnud ühiskonnas tuntud ja aktsepteeritud uskumusega. Nii on 19. ja 20. saj rahvausundis tihti mainitud isiklikke esemeid, mida tuleb surnule hauda kaasa panna, kuid praktikas on selliseid panuseid harva tehtud. Seega on tõenäoline, et ka relvateid ning purustatud esemed kalmetes viitavad küll laialt tuntud ning tunnustatud kombele, mida praktikas rakendati aga valikuliselt.



Joonis 5. “Surmatud” ambsõlg Liimalast (PäMu 17/ A 2424).

Figure 5. “Killed” cross-bow fibula from Liimala.

Teine suur tõlgenduste kompleks rikutud esemete puhul lähtub praktilisematest põhjendustest – 1) esemeid on purustatud või deformeeritud, et mahutada need mõnda väiksemasse konteinerisse 2) esemete purustamine on seotud hauapanuste kaitsega hauröövide eest 3) kalmed võivad paikneda varasematel asula- või sepikoja kohtadel ning purustatud esemed võivad olla pärit sealt 4) kuna tihti on purustatud vaid valik esemeid, siis on viidatud mõnede esemete, näiteks mõõga purustamisele, kuna mõõgal on olnud eriline roll ühiskonnas ja sümboolikas. Valikulist esemete rikkumist on rõhutanud ka teised uurijad ning Johannes Karvonen järgi on põhiliselt purustavalt käitunud relvadega ning suurte võrudega, samas kui sõlgi, sõrmuseid jmt on rikutud tunduvalt harvem (Karvonen 1998: 9). Mõnevõrra sarnane näib olevat ka Eesti materjal, kus samuti on rikutud valdavalt relvi aga ka vikateid jmt. Paula Purhonen (1996b) on

Soome puhul rõhutanud just praktilisematest põhjustest tulenevat tõlgendust ning oletanud, et mõõku rikuti eesmärgil, et neid ei saaks hiljem kasutada. Sellise tõlgenduse kriitikana tuleb aga arvestada, et tuleriidal olnud relvad ei ole kasutuskõlblikud enam niikuinii (Mandel 2003: 134), mistõttu ei saa see kõne alla tulla põletusmatuste relvade interpretatsioonis. Arvestades hilisrauaaegseid esemeid, leiame lisaks relvadele ka mitmeid rikutud käe- ja kaelavõrusid, kuid tahtlikult on rikutud ka sõlgi. Küll aga on sellisest otsesest tahtlikust rikkumisest kõrvale jäänud sõrmused, vöönaastud jmt “vähemmärgilised” ja väikesemõõdulised esemed. Samas on variatsioone olnud ka ühe esemeliigi piires, mille näiteks on Johannes Karvonen toonud Ylipää ja Päiväniemi, kahe samaaegse kalmematerjali analüüsi. Nende põhjal on näidatud, et kummalgi juhul on käitunud erinevalt – Ylipääal keerati mõõgad rulli pärast tuleriidal põletamist, kuid Päiväniemil purustati relvad enne tuleriidale panemist (Karvonen 1998: 9). Karvoneni sellised analüüsid tuginevad oletusele, et tuleriidal on suudetud saada selline kuumus, et raudeset saab hakata painutama. Läbiviidud põletusmatuse eksperimendid aga näitavad, et sellist kuumust avatud tuleriidal on raskem saada ning esemeid on lihtsam ja otstarbekam töödeldada (kõveraks väänata jmt) pigem enne tuleriidale panemist kusagil mujal, kõige tõenäolisemalt lähimas sepikojas. Ja siit tuleb ka seletus Karvoneni osutatud rituaalinüanssidele, kus juhul, kui sepp ja tema võimalused olid kättesaadavad, võidi ese kõveraks väänata, juhul kui ei, murti see katki, kuna lõpptulemus – purustatud, tarvita-miskõlbmatu ja “surmatud” ese – on sama ning rituaali tähendus ilmselt ei sõltunud üldse sellest, kas esemed pandi enne või pärast purustamist tuleriidale. Seega võib arvata, et rituaalipraktika esemete rikkumise taga võib küll olla erinev, kuid laiem usundiline taust oli sarnane.

3.6.1.2. Aarded

Keskmisest rauaajast on teada varasemast märksa enam peitleide, mida on tõlgendatud nii klassikaliste utilitaarsete aaretena kui ka usundilise taustaga rituaali tulemusena. Kindlasti on usundiliselt tõlgendatavate deposiitide klassifikatsioon ning iseloomulike kriteeriumite väljapakkumine spekulatiivne. Mitme eespool esinenud probleemi puhul oli näha, et üldiselt ning kõikjalkehtivaid paiknemismustreid või leiukontekste ei olegi võimalik välja pakkuda ning arheoloogiline materjal oma kontekstidega on niivõrd mitmepalgeline, et võimegi osundada vaid üldisematele tunnusjoontele, mille alla aga ei saa mahutada kõiki näiteid. Nägime ka juba eelmise perioodi puhul erinevaid kriteeriume, mida on püütud välja pakkuda usundiga seonduvate deposiitide eristamiseks, kuid mis ei suutnud siiski seletada leiukontekstide kõiki tahke. Ning deponeerimise sümbolisel tasandil on usundilise ja utilitaarse peitmise eesmärgil veel raskem vahet teha. Tõenäoliselt võib ka utilitaarsel eesmärgil maetud aarde taga näha religioosset aspekti, mille eesmärgiks võib olla olnud aarde säilimine, selle jumalate, paigavaimude või esivanemate kaitse alla andmine. Teiselt poolt võib oletada ka kalmesse või selle lähiümbrusesse maetud ja enamasti

usundiliste “ohvritena” tõlgendatud aarete puhul nende utilitaarset väärtust. Selliste deposiitide ajas hilisema analoogina võib vaadata keskajal kloostrites või kirikutes hoiustatud väärtesemeid (LeGoff 2000). Samamoodi võib näha ka usundilise deposiidi (=ohvri) taga väärtusele-suunatud mõtlemist, mille järgi ohver peab olema võrdelises suuruses sooviga, mistõttu ohver ei saagi olla majanduslikult väheväärtuslik.

3.6.1.2.1. Ehteleid

Keskmise rauaaja ehteleidude puhul pakuvad käesoleva teema raames huvi esmalt deposiidid, mis on maetud kas kivikalmesse või selle vahetusse lähedusse. Sellise kohavalikuga peitleide on teada viis. **Kardla** 6. sajandi keskpaika dateeritud aardesse kuulus kullast väike kaelavõru, hõbedast kaks tervet ambsõlge ja ühe sellise fragment, 11 kaelavõru, 5 käevõru, 1 pronksist käevõru ja kaks raudraadile lükitud rõngast (Hausmann 1914). Aare leiti lõhutud kivikalme kohalt põllult, kuid kalme enda dateering on kahjuks teadmata. **Kriimani** aardeks on 7. sajandi Bütsantsi päritolu hõbevaagen, mis leiuteate järgi olevat leitud kivikalme (Jaenits *et al.* 1982: 287). **Paali** kaks aaret on samuti pärit kivikalme. Neist esimene, kahest hõbekaelavõrust ning hõbetatud pronksist ambsõlest koosnev kogum, leiti rooma rauaage se tarandkalme lõunapoolsest äärevarest, suure kivi alt. Teine, kahest hõbedast kaela- ja ühest käevõrust, kolmest hõbedast ambsõlest ning pronksist käevõrust, vööosadest jmt koosnev kogum leiti sama kalme põhjapoolsest äärevarest meetrisügavusest august, kuhu need olid peidetud ilmselt kasetohtu mässituna (*ibid.*: 286). Võimalik, et kivikalme on leitud ka **Villevere** aare, mis koosneb hõbedast ambsõlest, seitsmest kaelavõrust, ühest käevõrust ja sõrmusest (Tamla & Kiudsoo 2005: 24). Kahjuks ainus argument, mis lubab oletada viimase aarde seost kalmega, on leiukoht Kabeli talu maalt, mille kohanimi võib pärineda kalmelt.

Traditsioonilisim tõlgendus kalmeaarete puhul seostab sellised peitleid analoogiaga *Ynglingite saaga* 8. peatükist, kus jumal Odinn käsib kõigil peita oma eluajal varandust, mida saab surmajärgselt hakata Valhallas kasutama. Järgmises lauses mainitakse ka tuleriidal olevat vara, mida samuti saab teispoolsuses kasutada (vrld ka Hedeager 1992; Gaimster 1998; Ligi 1995). Seega ei ole need deposiidid üldjuhul mitte hauapanused, vaid maetud surnust eraldi ning mitmete tõlgenduste järgi ka vara omaniku enda poolt. Selline tõlgendus viitab varasema oletusega võrreldes surmajärgse kontseptsiooni muutusele, mis tingis nüüdsest vajaduse investeerida surmajärgsesse eksistentsi ning uskumuse, et investeeritud on võimalik hiljem kasutada. Kuna sellist muutust lubavad oletada ka teised hauapanused, siis pöördume eshatoloogiliste kontseptsioonide muutuse juurde pikemalt tagasi allpool. Kindlasti ei pääse siinkohal aga mööda alternatiivsetest tõlgendusvõimalustest, mille järgi kalmetesse maetud ehete kogumid võivad olla harilikud utilitaarsed aarded, mis on antud “esivanemate kaitse alla”. Lisaks tuleb kaaluda selliste aarete puhul ka võimalust, mille järgi võidi aardeid küll matta kui argist profaanset aaret, kuid mille puhul oli samaaegselt kindlustatud selle

kasutamine omaniku poolt pärast tema surma, ka siis, kui aare ei olnud maetud “religioossesse konteksti” (vrld ka Lekberg 2002: 22).

Lisaks kalmeaaretele on perioodist teada deposiite, mis on leitud vesistest paikadest – jõe- ja järvelammid, sood, rabad. Ka neis on levinuimaks esemeliigiks võrud: nt 5. saj lõppu – 6. saj algusesse dateeritud **Reola** aare koosnes kolmest kärbissõlest ja kaheksast käevõrust. Kogum leiti turbarabast 1 m sügavuselt ning on oletatud, et esemed asetati omaaegsesse laukasse (Jaanits *et al.* 1982: 281). Samaaegne on ka **Piilsi** esemerikas aare, mis koosnes 5 kaela- ja 17 käevõrust, lisaks veel sõlgi ning ebaselge otstarbega võrusid, mis samuti leiti meetri sügavuselt jõeoru lammist (Moor 1935). Ka eelmise perioodi juures mainitud **Vagula** aaret võib vaadata samas kontekstis, kuna seegi leiti järve kaldalt (Kriiska & Tvauri 2002: 158). Mõnevõrra erandlikum on **Kunda** rabast leitud deposiit, mis koosnes sõrmusest, tuluskivist ja kahest hõbetraadiga mäsitud rõngaspeaga rinnanõelast (Jaanits *et al.* 1982: 283; Tamla 1995).

Veesidusaid peitleide on traditsiooniliselt käsitletud koos relvaidudega (vt allpool) ning enamasti seostatakse need kõik ohvritega jumalatele või uskumusega hauatagusesse ellu (Jaanits *et al.* 1982: 289). Viimane tõlgendus seostab ka veesidusad deposiidid sarnaselt kalmeaaretega investeringuga hauatagusesse ellu ning need ei pidanudki olema maetud kalmesse. Sellise tõlgenduse kinnituseks võib vaadata analoogiat Briti saarte pronksiajast, mil kaotavad oma tähtsuse suured ja imposantsed maapealsed kalmed ning samal ajal sageneb seal votiivleidude hulk. Eriti suurel hulgal ilmub neid aga veekogudega seotud kohtadesse (jõed, järved, sood) (Brück 1995: 250). Ka Eesti aarded hakkavad liminaalsetes kohtades (kalmed, märgalad) laiemalt levima alates 5.–6. sajandist, mil siingi kaotavad maapealsed ja imposantsed kivikalmed oma tähtsuse (vrld ka Earle 1991). Veesidusate ja kalmeaarete omavahelist tähenduslikku seotust on oletatud ka Taanis, kus on läbi varase rauaaja deponeeritud samalaadseid kogumeid nii kalmetele kui märgaladele (Diinhoff 1997). Veesidusate ja kalmeaarete üheks ühendavaks jooneks on nende koostis, mis valdavalt koosneb võrudest, ehkki käe- ja kaelavõrud näivad olevat perioodi levinuimad ehteliigid niikuinii. Võrreldes eelmise perioodiga näivad aga võrud alates keskmisest rauaajast olema pigem standardsed ja ühetaolised ning enam ei esine selgelt silmatorkavaid erilisi eksemplare nagu eelmisel perioodil. See näib kinnitavat võrude funktsiooni nii ehete kui staatuse/jõukusemarkeritena, mitte aga oletatava rituaalse positsiooni väljendajana. Selles mõttes on Eesti ja Skandinaavia religioonid, millega võruleide ja kasutust eelnevalt võrdlesin, liikunud erinevaid arenguid, kuna Skandinaavias jätkub unikaalsete ning efektsete võrude kasutamine keskajani välja (vt Sundqvist 2007).

3.6.1.2.2. Relvaidud

Lisaks eheteleidudele rabadest on keskmisest rauaajast teada mitmeid relvaid, milliste vanimad esemed kuuluvad juba ajaarvamise vahetusse. **Kunda rabast** on 1893.–1894. aastal leitud merglit kaevandades suur esemeleid, kus

lisaks viiele odaotsale, kaheksale silmaga kirvele ja rullikeeratud mõõgale oli ka kahe raudplaadi (paja?) katkeid ning kaks tordeeritud rootsuga labidat (Mandel & Tamla 1977: 161). **Rikassaare** peitleid (Mandel & Tamla 1977) leiti Prandi jõeoru kaldalt 0,2–0,4 m sügavuselt ning on arvatud, et relvad võidigi panna maa peale, kus need aja jooksul kattusid jõesेतete kihiga. Leid koosnes 54 odaotsast ning 7 võitlusnoast, kusjuures algselt varretatud odaotsad olid maha pandud kahes reas, tipud vastakuti. Iseloomulikuks olid paljude esemete puhul murded: nii olid katki enamuse odaotste tipud ja puudu nugade rootsud. Ilmselt on nende puhul aga tegemist loodusliku oksüdeerumisega, mitte aga tahtliku inimese poolt rikkumisega. Esemed kuulusid üsna pikka perioodi, millest põhi-osa kuulus 6. sajandisse ning kogum on deponeeritud tõenäoliselt 6. sajandi lõpul või 7. sajandi algul. Eesti relvaidudest suurim on pärit **Alulinna** linnuse lähedalt soost ja leiti samuti suhteliselt madalalt, 0,2–0,4 m sügavuselt ja vaid 2m² suuruselt alalt. Leidu kuulus kirveid, üle 50 odaotsa, mõõga katkeid, sirpe jne kokku üle 80 eseme, kusjuures suur osa esemeid on säilinud katkenditena (Tallgren 1925: 94; Lõugas & Selirand 1989: 236). Erinevalt perioodi teistest relvaidudest on Alulinna oletatav ohverdamiskoht kasutusel olnud pikema aja jooksul, kuna vanim esemetest pärines eelrooma rauaajast, valdav enamik aga 6.–7. sajandist ning noorim ese 12.–13. sajandist. Pika-ajalise ohverdamistraditsiooni vastu räägib küll väga väikeselt alalt leitud suur esemete kogus, mida on seletatud oletusega ohverdamisest allikasse või laukasse (Tamla, T 1995; Tamla & Kiudsoo 2005: 10). Allikasse kui liminaalsusega seotud alasse ohverdamine on universaalselt tuntud praktika ning Eesti puhul kohtame seda peamiselt nooremal rauaajal.

Alulinna leiu puhul on tähtsustatud lisaks peitleiule sohu ka kõrval olevat samanimelist linnust ning rõhutatud sõna **alu* maagilisele tähendusele (Lõugas 1978a). Germaani keeltest laenatud sõna on kasutatud palju ruunitekstides, millest vanimad on dateeritud 3. ja noorimad 8. sajandisse, ning sõnale on pakutud kolme algset tähendust. Põhiline etümoloogia seostab *alu* kaitse ja kaitsmisega, teine tähendusväli seostab sõna maagia ja maagilise praktikaga ning kolmas joovastava joogi e õllega (vt McKinnell *et al.* 2004: 90 j). Alulinna nime ongi seostatud kaitsega, mis pidi pakkuma nii maagilist kui reaalselt kaitset ning seondus ka relvaid kui ohverdamiskohaga (Lõugas 1978a). Maagiliste tähenduste kõrval on aga sõnal oletatud ka täiesti utilitaarset kasutusvälja ning Stefan Brinki (1992) järgi tähistaski see sõna algselt elamut või asustuspriirkonna keskust, millega küll võis kaasneda rituaalset tegevust, kuid see ei olnud sõna esmane sisu. Seega ei pruukinud linnuse nimi Alulinna olla seotud maagiaga, vaid võis tähendada lihtsalt keskust. Iseküsimus on muidugi, miks üldse laenati germaani keelest ühele keskusele selline nimi ning kas “alu” tüvi on seotud germaani keelega või on tegemist läänemeresoome tüvega?

Palukülast, Kunilepa talu maadelt on 1920. aastal leitud esemekogum, kuhu kuulus 5 mõõka, millest kolm oli väänatud kõveraks, 21 odaotsa, 4 nuga, 21 sõlge, 2 rõngaspeaga rinnanõela, 2 kaelavõru, 4 käevõru jmt, kokku 70 eset (AI 2483, 2499). Hiljem on tõenäoliselt samast kohast korjatud veel üks käevõru (AI 6512). Leid saadi väikesest soostunud nõost ning on dateeritud 8. sajandisse

(Tallgren 1925) või aasta 800 ümber. Kunilepa leiukompleksi on tõlgendatud mitmeti: seda on peetud nii hauaröövist saadud esemete kogumiks (Lang 2007c: 257), ohvrileiuks sohu (Mägi 2006c: 7) ning samuti on oletatud, et tegemist on hoopis vanaraua kogumiga kohalikule sepikojale, millele viitavad samalt alalt leitud rauatoorikud (Mägi & Haljak 2000). Eelnevatest leiukompleksidest eristab Palukülat selgelt ehte esinemine koos relvadega, mida teistes ei ole. Ilmselt eelnevate leiukompleksidega koos tuleb vaadata ka pärimuslikku relvaleidu Tori khk, Aesoo küla **Kubja** talu maalt (Laid 1924). Sealt leiti 1884. aastal kraavikaldast põllu juurimise käigus umbes 60 cm sügavusel paarkümmend relva, mis sisaldasid kaheteralisi mõõku, putkega odaotsi, sirpe ja muid terariistu, mille koostis meenutab keskmise rauaaja relvaleide. Kahjuks on esemed kadunud ning nii ei ole võimalik selle deposiidi dateeringu ja määrangu üle täpsemalt otsustada.

Samuti tuleb selliste relvaleidudega samas kontekstis vaadata kahte 8.–9. sajandi odaotsa ning raudkirvest **Koorküla** allikast (Tamla 1985). Odaotsad olevat leitud allikapõhja püsti torgatuna (vt Jung 1898: 155; Tamla 1985: 139). Võimalik, et samalaadsena tuleb vaadata ka **Järve Laasiku** talu soiselt karjamaalt leitud 9. sajandisse dateeritud kogumit, mis koosnes mõõgast, mitmest odaotsast ja mõõgapideme osadest ning mille puhul on oletatud, et needki võidi algselt ohverdada omaaegsesse veekogusse (Tamla 1996: 226).

Sellised relvadeposiidid lõpevad Eestis 9. sajandi paiku, ehkki põhiosa näib kuuluvat pigem keskmise rauaaja algusesse, 6.–7. sajandisse. Viikingiaegseid ja hilisemaid suuri relvaleide aga Eestist enam teada ei ole.

Eeltoodud relvaleidude tõlgendustes viidatakse enamasti relvade ja tööriistade ohverdamisele (Mandel & Tamla 1977; Tamla 1995; Kriiska & Tvauri 2002: 158) ning mõningate näidete puhul (Rikassaare) ka lepete kinnitusele (Mandel & Tamla 1977). Relvadeposiitide suhteliselt suur hulk ning sarnane leiukontekst seotuna vesiste aladega viitavad, et tegemist on olnud universaalsema kombega kui vaid mõni üksik akt. Lõuna-Skandinaavias, kust on teada mitmeid relvaleide (Charlotte Fabechi 1991. aasta andmetel 49 kronoloogiliselt erinevat deposiiti 27 kohast), on neid traditsiooniliselt tõlgendatud (tänu)ohverdusena (Müller-Wille 1989: 40; Fabech 1991: 94). Skandinaavia ja Eesti relvadeposiite ühendavad mitmed asjaolud – nii nende deponeerimine soistesse kohtadesse või hiljem kinnikasvanud veekogusse⁵¹ kui ka esemete valik, milleks on ennekõike relvad. Samuti on Eesti relvaleidude kohavalikul rõhutatud nende paiknemist piiriladel, kus hiljem on jooksnud mitme kihelkonna piirid, ning sellest on saadud kinnitust tõlgendusele relvaohvritest kui lepete kinnitusest (Tamla, T 1995: 105). Põhilise erinevusena tuleb välja tuua aga dateering, kuna enamik Eesti relvaleide saab alguse ajal, mil Lõuna-Skandinaavias need lõppe-

⁵¹ Skandinaaviast on viimaste aastate jooksul leitud ka samalaadseid, tahtlikult rikutud relvadega leiukomplekse kuivalt maalt, näiteks Uppåkrast, oletatava rituaalse hoone ümbrusest (vt Larsson 2007).

vad.⁵² Märgaladele deponeeritud relvadeidude puhul on dateering olnud ka üks olulisemaid küsimusi Skandinaavias. Traditsioonilise käsitluse järgi lõpevad relvaohvrid 6. sajandi paiku, mil on toimunud ridamisi teisigi suuri ohvritraditsiooni muutusi ning alguse saavad asulatesse toodud ohvrid (Fabech 1992). Sellist lihtsustatud käsitlust on palju kritiseeritud (vt Hedeager 1999 ja seal viidatud kirjandus) ning on näidatud, et relvaohvrid jätkuvad märgaladele ka hiljem kuni keskajani, nagu näiteks mõõgaohvrid jõgedest ja sadamakohtadest (Lund 2004). Kuid Eesti ja Skandinaavia selliste esemekogumite erinevusena tuleb ka arvestada, et Eestis on suurem osa esemeist terved, samas kui Skandinaavia näidetel on iseloomulikuks tunnuseks nende tahtlik rikkumine.

Eriküsimuseks on ka deposiitide või ohvrite toomise eesmärk. Mitmed uurijad on näinud selles ohverdust jumalale (Fabech 1991: 94), kasutades sealjuures keskaegsetest allikatest tuntud sõjajumalaid Odinit, Thori ja Tyri ning näinud relvaohvrite taustaks sotsiaalse korra tagamiseks vajalikke rituaale. Traditsioonilise ohvritõlgenduse kõrval on kasutatud ka triumfirituaali Skandinaaviapärase tõlgenduse hüpoteesi (Jensen 2006b: 526). Selle järgi võeti Rooma sõjaväelt üle triumfi-rituaal ning sobitati see Skandinaaviapärasesse konteksti ning nii visati järvedesse võidetud vägedelt trofeeks saadud ja rituaali käigus purustatud relvad. Nii ei käitunud vaid purustatud rooma vägedega, vaid ka skandinaavlaste endi vahel peetud lahingutes võidetute relvadega (paljud ohverdatud esemed Taanis ongi pärit Rootsist ja Norrast) (*ibid.*: 510). Kui relvade ohverdamise traditsioon ka on Skandinaavia-pärane tõlgendus Rooma triumfist, on tegemist ikkagi ilmselt ohverdusega ning tõenäoliselt ohverdusega kohalikele jumalale. Sellele viitavad näiteks Ejsbøli relvaohvri ja teistestki Lõuna-Skandinaavia rabaohverduskohtadest leitud inimkujulised figuurid, mis oletatavasti kujutavad jumalaid (Capelle 1995). Eesti relvadeidudest pärit sirpide järgi on aga oletatud neil ka seost viljakuskultuslike jumalustega (Tamla, T 1995: 105).

3.6.2. Mõisteid

3.6.2.1. Kivikalmete muutus – rituaalikohtade muutus?

Kahe eelneva perioodi puhul rõhutasin tugevasti kivikalmete rituaalset aspekti, kus rituaalid seisnesid ennekõike surnute ja esivanemate mälestamisel, sideme kinnitamisel nendega ning esivanemate (kollektiivse) hinge oletataval kasutamisel elava kogukonna heaks. Selliste kontseptsioonide väljunditeks pidasin nii kalmete asukohti, kalme maapealset selget ja pikka aega muutumatuna püsinud struktuuri, rituaale inimluudega ning ka vaid osa ühiskonna matmist neisse. Keskmisel rauaajal on aga mitmetes neis aspektides toimunud või toimumas

⁵² Tõsi, mõned relvadeponeeringud saavad alguse juba ajaarvamise vahetusel. Tegemist on aga üksikute näidetega ning põhiosas võib relvadeponeeringutest rääkida I aastatuhande keskpaigas.

muutused, millest märkimisväärseim on kalmete väliskonstruktsioonide kadumine, mis viitavad kalme senise tähenduse muutumisele.

Rooma rauaaja lõpul ning keskmise rauaaja algul toimuvad suured muutused religioonis peaaegu kõikjal ümber Läänemere (vt Hedeager 1998; Cassel 1998; Banytè-Rowell 2001: 37; Sundqvist 2002). Ideoloogilist muutust Rootsi kalmetel käsitledes on Dag Widholm (2006: 144) oletanud, et kalmete vormid ning rituaalid kalmetel kaotavad oma tähtsuse ning selle asemele astuvad rituaalid, mis on seotud noorema rauaaja pikkmajadega. Olulised muutused, küll väljendatuna teisiti, toimuvad ka lõunapoolses Skandinaavias, kus ohvrikohtadena kaotavad oma rolli sood ja märgalad ning kus samuti on oletatud, et nii ohverdamised kui muud rituaalid koondusid nüüdsest küladesse ja kesksesse taludesse (*central places*) (Fabech 1992, 2006; Larsson 2007). Charlotte Fabechi kontseptsioon religiooni muutusest 6. sajandi paiku, mis põhineb valdavalt ohvritena tõlgendatud deposiitide analüüsil, on saanud küll rohke kriitika osaliseks (Hedeager 1999), kuid 6. sajandit peetakse siiski oluliseks murdepunktiks, mil on toimunud väga suured muutused, mille üheks olulisimaks põhisisuks on rituaalide ümberpaiknemine kalmetelt ja liminaalsetelt paikadelt (sood) asulatesse ning pealike rolli tugevnemine ühiskonnas, sh nende kontrollil religiooni ja rituaalide läbiviimise üle (vt Brink 1996; Gaimster 1998: 207; Herschend 2001: 41; Sundqvist 2002: 176 ja seal viidatud kirjandus). Kerstin Cassel küll leiab, analüüsides leiumaterjali, kuhu nüüd ilmuvad joogisarved jmt, et rituaalid kalmetel ei kadunud, kuid siiski toimus oluline muutus ideoloogias. Ta oletab, et see olid põhjustatud muutustest ühiskonnas ning situatsioonist, kus vanad traditsioonid ei täitnud enam oma rolli. Taustana ei näe Cassel aga mitte uut ühiskonnakorraldust, nagu tavaks, vaid pigem uusi strateegiaid hoidmaks ühiskonda koos (1998: 74).

Eestis on 5.–6. sajandi muutuseprotsessi tõlgendatud viimase kümnendi jooksul läbi sotsiaalsete suhete (Ligi 1995; Lang 1996). Priit Ligi (1993a) on näinud selle protsessi taga keskse kuningavõimu poolt nooremal rooma rauaajal teostatud maareformi, mille tagajärjel muudeti kogu asustuspilti. Üsna sarnast tõlgendust on rooma rauaaja kontekstis kasutatud ka Lõuna-Skandinaavia puhul (Bågenholm 1999). Selline teooria on saanud ka kriitika osaliseks ning Kerstin Cassel on näidanud, et teooria, mille järgi tsentraalne kuningavõim võis muuta kogu asustuspilti, on pärit 18. ja 19. saj allikatest, mil tõesti oli võimalik terveid külasid vastu talupidajate tahtmist ümber paigutada (Cassel 1998: 127). Kuid Ligi on püstitanud ka teise, sotsiaalsuhetel põhineva interpretatsiooni, mille järgi rooma rauaaja lõpuks oli võimuhierarhia välja kujunenud ning sellega koos kaotasid monumentaalsed kivikalmed oma eesmärgi, kuna nüüdne, relvastatud kaaskonnaga ühiskonna tippu kuulunud kuningate võim ei vajanud enam manifesteerimist kalmestruktuuridega, vaid seda tehti ennekõike nende eluajal ning pärast surma rikkalike panuste ja mõnikord ka eripärase matmisviisiga (Ligi 1995: 226 jj). Analoogilist tõlgendust, mille järgi keskmise rauaaja üksikute rikkalike panustega kivivarekalmed viitavad keskse võimu ja sõjalise kaaskonnaga pealike juhitud varariiklike süsteemide kujunemisele (näiteks Proosa efektse materjaliga kalme näitel), on kasutanud Valter Lang (1996: 476). Ühis-

kondlike suhete kontekstis olgu märgitud, et keskmisesse rauaaega, eriti perioodi lõppu, on dateeritud mitmete põliskülade väljakujunemine (*ibid.*: 371), mis vahetas välja senise üksiktaludel baseerunud asustuspildi. Veel enam on aga oluline, et samuti keskmisesse rauaaega on dateeritud linnus-asula süsteemi väljakujunemine Eestis, mille tekkepõhjuseks on Lang (1996: 372) pidanud varasema avaasustuse osalist kontsentreerumist, mis ilmselt toimus “*mingisuguse sotsiaalse ja/või poliitilise surve õhkkonnas*”. Sellise tsentraliseerituma võimusuhtega asustumustri kujunemine aga sobib hästi kokku nii osa matuste erilise rõhutamisega kalmetes kui ka kogu perioodi jooksul alguse saava uue ideoloogilise kompleksiga.

Kalmete maapealsete konstruktsioonide kadumist ei saa aga pidada märgiks kõikide rituaalide lõppemisest (Cassel 1998) ning kindlasti säilis kalmetel mingi osa varasemaidki rituaale. Olen varem oletanud (Jonuks 2003), et selleks võisid olla lisaks matmisrituaalile endale ka perioodilised surnute mälestamisest, millele viitavad matustest eraldi olevad loomaluud. Küll aga on rituaalide osa kalmetel ja ka seos sinna maetavatega selgelt vähenemas, millele viitab muuhulgas ka see, et enam ei ole antropoloogiliste uuringutega leitud jälgi inimluude lihatustamisest ega koljude erilist tähtsustamist. Küll aga on endiselt kalmetesse toodud vaid osa surnute luudest, samuti on oletatud luude tahtliku purustamist pärast kremeerimist (Mandel 2003: 129; Allmäe: 257). Samuti on kalmetes endiselt eristamata üksikud matused ning nii näib jätkuvat eelmise perioodi kollektiivsust jätkav matuste laialipuistamise traditsioon.

Seega on sarnaselt teiste Põhja-Euroopa maadega ka Eestis toimunud keskmisel rauaajal oluline muutus kalmetraditsioonis, mille käigus kadusid kalmetest konstruktsioonid, lõpetati osa rituaale ning sekundaarseid käsitlusi inimluudega ning nende asemel ilmusid kalmetesse uut tüüpi panused ning perioodi jooksul muutus ka matmiviis.

3.6.2.2. Muutus teispoolsuskujutelmaades

Muutunud kalmestruktuur ning muutused rituaalides viitavad kõige tõenäolisemalt muutustele laiemas ideoloogias. Arvestades muutuste sisu, mis keskendub matmisviisile, surnuluudega tehtavate rituaalide lõppemisele ning suuremate panuste kaasamisele, on tõenäoline, et selle kõige taustaks on olnud muutused hinge-kujutlustes ja teispoolsuskontseptsioonides. Kui varasemate perioodide puhul oletasin mitmest aspektist lähtuvalt hingeuskumust, mille järgi kalmesse toodud surnute hinged võisid moodustada ühtse, kollektiivse esivanemate hinge, mis asus kalmes, siis keskmisest rauaajast peale on jälgitav suund pigem individualistlikumale käsitlusele. Selle kinnituseks võib vaadata nii laiba- kui põletusmatuste järjest suurenevat pesitsi matmist, mis näib osutavat surnute suuremale eristamisele (Jaaniits *et al.* 1982: 273).⁵³ Selline pesitsi matmine või ka

⁵³ Siiski on matuste ja üksikute matusekomplekside eristamine keerukas ning erinevad autorid on siin erinevatel seisukohtadel (vt Mägi 2002; Mandel 2003).

laibamatuse (taas)kasutuselevõtt viitab ühe konkreetse surnu eraldi tähtsustamisele ning tema eristamisele üldisemas suures kalmes ja sealolevas kogukonnahinges, mida eelmisel perioodil ei ole tehtud. Üksikmatuse eristamisega võib seostada ka alates sellest perioodist levima hakkavad eripärased ning efektised ehted, mille suurus, viimistluse aste ning erinevate materjalide kasutamine on ilmselt samuti tingitud osade ühiskonnaliikmete esile tõstmise vajadusest.

Kindlasti ei ole selliste erinevuste esiletoomisel õigustatud näha järsku muutusi, sest üksikmatuse rõhutamine senise kollektiivse kõrval toimus pika aja jooksul ning ka hilisrauaaegsetes põletusmatustes on põlemisjäänused segatud. Kuid samas hakkab perioodi jooksul ja eriti alates viikingiajast tõusma üksikmatuste arv. Arvestades muidki erinevusi põletus- ja laibamatuste vahel (näiteks erinevad hauapanuste kohtlemisviisid, vt järgmine peatükk), on ilmselt õigustatud oletada osaliselt erinevaid teispoolsuskäsitlusi laiba- või põletusmatuste taustaks.

Teiselt poolt võib individualistlikuma hingekäsitluse ning muutunud teispoolsuse väljendustena näha perioodil levima hakkavaid kalmeaardeid ning hauapanuseid, mida ei saa enam pidada inimeste isiklikeks esemeteks, nagu varasemad ehted, noad jmt. Arvukamaid hauapanuseid on ka Rootsi nooremal rauaajal peetud märgiks just muutunud teispoolsuskujutelmadest, mitte niivõrd maetu sotsiaalse positsiooni väljendusest (Bennet 1987), ehkki neid kahte on peaaegu võimatu lahutada. Kui üksikmatuste eristamine viitab pigem muutunud hingekäsitlusele, siis relvade kaasapanek kalmesse, samuti ka tahtlikult purustatud esemed, viitavad uuele kontseptsioonile teispoolsusest, kus ilmselt on jätkunud siinsega sarnane, või pigem selle idealiseeritud käsitlus elust. See on ka traditsiooniline vaateviis, mida väljendatakse rahvapärimes teispoolsuse kohta, kus surnu jätkas tavalisele elule sarnast olekut hauas (vt Loorits 1957: 34 jj). Eesti usundiloolased on traditsiooniliselt folkloorsetel või lingvistilistel allikatel baseerudes rõhutanud Eesti teispoolsuskäsitlustes eraldi surmailma puudumist ning surnu seotust matusekohaga (vt Loorits 1957; Masing 1998). Ilmselt ei ole aga 20. saj pärimuslikud teispoolsuskujutlused seotud kujuneva uue käsitlusega keskmisel rauaajal, ehkki pärimuslik tõlgendus on jätnud tugeva jälje arheoloogide interpretatsioonidesse.

Võrreldes nii rahvapärimest kui ka keskmisel rauaajal alguse saanud muutusi, ennekõike kaasapanustatud esemeid, võib sellist teispoolsuse kontseptsiooni korrigeerida ning oletada, et surmajärgne eksistents ei olnud mitte maise elu-laadse eksistentsi jätkumine, vaid selle idealiseeritud vorm, milles rõhutati üldisemas ideoloogias olulisi ideaale ja väärtushinnanguid. Analoogiatena võib vaadata keskaegset paradiisi- või samuti rahvasterännu- või viikingiaega dateeritud Valhölli-kontseptsiooni, kui nimetada vaid mõnda ning siinsele kontekstile ilmselt mõjurikkamaid analoogiaid (vrld Fabech 1999: 459). Muutunud teispoolsuskujutelmadega on ilmselt seotud purustatud või tahtlikult rikutud esemed, millest enamik on kergelt murtavad ambsõled, ehkki esineb ka tugevamat tööd ja ettevalmistusi nõudvaid esemete murdmisi või rikkumisi. Üsna tõenäoline on seostada sellised esemed uue teispoolsuskujutlusega, kus oli võimalik hauapanuseid kasutada. Veel selgema märgi surmajärgsest eksistentsist,

mida ilmselt võib käsitleda tavaelu idealiseeritud tõlgendusena, pakuvad kalmetesse maetud aarded, millega koos võib tõenäoliselt vaadata ka soodesse või muudesse märgaladele maetud ehteid. Needki seonduvad kõige tõenäolisemalt surnu hinge võimalusega esemeid pärast surma kasutada, mis tähendab, et surmajärgset eksistentsi kujutati ette ilmselt olulisemalt konkreetsemana ja isiksustatamana kui tegid seda eelmiste perioodide kollektiivsusele orienteeritud kontseptsioonid (vrđl ka Widholm 2006).

Milline oli selle hauataguse maailma sisu, on müütide puudumise tõttu teadmata. On tõenäoline, et selliste hinge- ja teispoolsuskontseptsioonide muutuse taga on ilmselt laiemad kultuurilised muutused kogu Põhja-Euroopas, mida on nimetatud ka “Skandinaavia europamiseerimiseks” (Ringstedt 1997: 112). Samuti on tõenäoline skeem, mille järgi levis Eestisse 5.–6. sajandi paiku esmalt uus kontseptsioon surmajärgsest eksistentsist, mis ilmselt oli keskendunud ülikutele ning võis kujutada idealiseeritud käsitlust sõjakast ja sõjameheideoloogiat rõhutavast teispoolsusest. Selline käsitus võis tingida nii relvaveid Lääne- ja Põhja-Eestis kui ka kalmeaarded Lõuna-Eestis⁵⁴ ning mille mõlema eesmärgiks oli varustada ning tagada eliidi hulka kuuluvate surnute hea, nauditav ja austusväärne toimetulek ka pärast surma. Üksikute surnute tähtsustamist nõudev kontseptsioon tingis ka muutused hingekujutelmades ning sealtnaudu matmisviisis, kus hakati seejärel üksikuid surnuid matma eraldi ning tähtsustama rohkem üksikut indiviidi. On võimalik, et ühiskonna vaesemale osale ei olnud selline teispoolsuskäsitus üldse kättesaadav. Ühelt poolt osutab sellele asjaolule, et jätkuvalt on kalmetesse maetud vaid väike osa kogu elanikkonnast ning veel vähematele on kaasa pandud uhkeid panuseid. Teiselt poolt on sellist kontseptsiooni oletatud ka Skandinaavia Valhölli kohta, mis ilmselt samuti oli vaid pealikkonda kuuluvatele surnutele mõeldud teispoolsus-maailm, mitte aga müüdi-järgne sõjamehe idealiseeritud maailm. Pealikkonna ja vaesemate sõltlaste hinge- ja teispoolsuse kontseptsioonide erinevusele on viidanud mitmed autorid (näiteks Grönbech 1954). Selle järgi usuti vaesemate inimeste hingel olema ka pärast surma nõrgem jõud, mistõttu ei olnud neile ka ligipääsetav eliidile mõeldud teispoolsus. See tähendab aga, et sarnaselt eelnevate perioodidega on ka keskmisel rauaajal just erinevatest hingekontseptsioonidest lähtuvalt selletatav ühe (suurema?) osa elanikkonna matuste puudumine ning arheoloogiliselt “nähtavate” matuste mitmepalgelisus, kus ilmselt põimuvad erinevatest teispoolsuskontseptsioonidest tulenevad erinevad matmisviisid.

3.6.2.3. Sõjameheideoloogia

Sõjameheideoloogia on sarnaselt eelmiste perioodide juures oletatud pronksi- aegse ideoloogiaga palju kasutatud ning mitmeti mõistetud termin. Traditsiooniliselt on selles nähtud relvade abil end manifesteeriva sõjaka pealikkonna

⁵⁴ Vt sama probleemi sotsiaalstruktuuridel baseeruvat ja mõnevõrra teistsugust tõlgendust (Ligi 1995)

tekete või ka spetsiaalsete elukutseliste sõjameeste väljakujunemist ja üldisest ühiskonnast eraldumist. Samuti on alates keskmisest rauaajast tõlgendatud rida ehteid kui spetsiaalseid “sõjameeste” tunnuseid (nt Varnas 1998; Vaitkunskienė 1995; Vaska 2000). Enamik vastavateemalisi uurimusi rõhutabki ühe (väiksema) ühiskonnarühma agressiivset enesekehtestamist, millega kaasneb ka vastavalt agressiivsem ideoloogia ning religioon. Viimase all on tihti, eriti Skandinaavia usundiloos, mõistetud ka sõjaka Odinni ja temaga kaasnevate poolmütoloogiliste sõjameeste *úlfheðnarite* ja *berserkrite* kujunemist. Siiski tundub, et sõjameeideoloogia on omane perioodile üldisemalt, mitte ainult seostatav mingi kindla rühma või jumalaga, samuti tuleb seda mõistet vaadata laiemalt, mitte ainult kui “relvade keeles” enesekehtestamise viisi. Lisaks relvadele on perioodi arheoloogilises materjalis teisigi iseloomulike elemente, mis kõik viitavad laiemalt mõistetud ja aktsepteeritud aktiivsele ja agressiivsele individuaalsusele suunatud ideoloogiale. Sama nähtust on Skandinaavias kirjeldatud kui “valitsejaideoloogiat” (*religiösa härskarideologi*) (Sundqvist 2007), millist terminit on Eesti muinasusundi kohta kasutanud ka Oskar Loorits (*Herrschaftsideologie*) (Loorits 1957: 463). Ka neis käsitlustes rõhutatakse sõjaka valitsejaklassi kontrolli rituaalide ja religiooni üle laiemalt, mille väljenduseks on olnud nii mütoloogiline ja geneoloogiline kui ka kultuslik praktika. Kuna aga valitsejate või ühiskonna sotsiaalse eliidi oluline roll on olnud jälgitav juba nooremast pronksiajast peale, siis on siinkohal selle terminiga rõhutatud pigem uut ja eelnevale, surnute kogukonnale orienteeritud ideoloogiale vastanduvat nähtust – agressiivset individuaalsust.

Ühelt poolt rõhutab individualismi “tavaline” arheoloogiline materjal, kus rooma rauaaegsete eritüübiliste, kuid üheilmeliste sõlgede asemel võetakse keskmisel rauaajal kasutusele detailides ja nüanssides tugevasti erinevad amb-sõled ja rinnanõelad. Teiselt poolt aga osutavad individualistlikele käsitlustele relvapanused kalmetes või ka üldisest eristatud matused (nii matmisviisi kui hauapanuste poolest), mis samuti rõhutavad üksikute maetute rolli (Wickholm & Raninen 2006). Kindlasti ei saa sellist üksikisikule orienteeritud materjalivalikut pidada märgiks, nagu oleks varasem kollektiivne käsitlus täielikult kadunud. Kuid kollektiivse käsitluse raames hakatakse rõhutama nüüdsest üksikuid maetuid, millega koos kujuneb ilmselt ka uus hinge- ja teispoosuskäsitlus. On tõenäoline, et need, keda kalmetes eraldi rõhutati, ei olnud ühiskonna tavaliikmed, vaid kuulusid pigem eliidi hulka, kelle tunnuseks võib pidada luksuslike ehete ning relvade kaasapanustamist. Relvade panustamist kalmetesse on traditsiooniliselt tõlgendatud lähtuvalt kujunevast sõjameeste klassist, kes manifesteerisid nii oma positsiooni kui ka ametit relvadega (vt Ligi 1995: 233; Vaitkunskienė 1995; Mägi 2007c). Kuid mitmed uurijad on rõhutanud, et relvateid kalmetes ei pea ilmingimata viitama surnule, kes ise sõjapidamises osales, vaid relva võidi pidada ka võimu tunnuseks (Ligi 1995: 233). Ilmselt võibki selliselt manifesteeritavat “sõjameeideoloogiat” näha Eestis keskmisel rauaajal valitsevaks tõusnud mentaliteedina, millele viitavad ka muutunud olemusega panused. Sellist agressiivsust rõhutatavate hauapanuste tõlgendamiseks sobib hästi Stefan Brinki analoog Skandinaavia sõjaka mentaliteediga viikingi-

ajast, mida eemaltvaataja (20. ja 21. saj arheoloog) võiks iseloomustada kui põlluharijate ja mitte võitlejate ajastut: “*a statement I am certain all Late Iron Age noblemen of Scandinavia would disagree with vociferously and in most aggressive way*” (Brink 1999: 435). Koos hauda panustatud sümbolsete relvadega võib samalaadse aktiivse ja agressiivse ideoloogiaga pealikkonna tunnusteks pidada ka luksuslikke ja ainulaadseid ehteid, mille eesmärgiks on jällegi nende kandjat teiste seas esile tõsta, rõhutada tema jõukust ja ilmselt ka sotsiaalset positsiooni. Olof Sundqvisti järgi oligi surm ja teispoolsus valitseja-ideoloogia puhul oluline komponent, milles põimusid omavahel nii sõjakus, jõukus kui ka erootiline komponent (Sundqvist 2007). Sellise tõlgendusviisi järgi võikski seostada üksikud relvad kalmetes surnud pealiku teispoolse heaolu ja positsiooni kinnitamisega, ehkki samaaegselt tuleb loomulikult arvestada ka lahkunu manifesteerimist elavate hulgas. Lisaks klassikalisele “mehele” laienes selline ideoloogia ilmselt ka naistele ning oli seotud pigem positsiooni, mitte ametiga. Sel moel võib sellist “sõjameheideoloogiat” võrrelda ka hoopis eluviisi-kontseptsiooniga (*way of life*), kus samuti rõhutatakse mitmest erinevast komponendist koosnevat üldist ideoloogilist raami, milles ühiskond toimib (vt Suhonen 2005).

Samalaadset sõjakusele orienteeritud ning end luksusesemetega manifesteeriva eliidiga ühiskonda, mille iseloomulikuks tunnuseks on peetud sõjameheideoloogiat, on kirjeldatud paljude perioodide ja piirkondade kohta alates pronksiaegsest Euroopast ja lõpetades viikingiaegse Skandinaavia või Baltimaadega (vt Vaitkunskienė 1995; Almagro-Gorbea & Lorrio 2004; Kristiansen & Larson 2005). Neis kõigis on iseloomulikuks tunnuseks individuaalsete isikute esile tõstmine, seda ka üldise kollektiivsuse sees. Lisaks individualistlikule lähenemisele on ka iseloomulik relvade rõhutamine nii isiklike esemete kui ka väljapoole eksponeerimiseks suunatud esemete hulgas. Kui keskmisel rauaajal rõhutatakse Eesti eliiti ennekõike läbi relvade ja isiklike luksesemete, siis nooremal rauaajal lisanduvad samale ideoloogiale teisedki elemendid, millest jahipidamine avaldub kõige markantsemalt. Seega ei saa sõjameheideoloogiat mõista pelgalt kui relvade ja luksesemetega manifesteeritavat võimu, vaid selle taga tuleb mõista tervet eelnevast erinevamat eluviisi, mille kõik elemendid ei pea olema (otseselt) seotud võimu manifesteerimise ja eksponeerimisega; samas ei jäta kõik need nähtused arheoloogiliselt uuritavaid jälgi.

Üheks selliseks võis olla ka eliidi roll rituaalide läbiviimisel. Ühelt poolt on eliidi rituaalne roll olnud oletatav alates pronksiaja ideoloogiast, teisalt on see nüüd aga muutunud. Eliidi rituaalse praktika kohta on ilmunud arvukalt uurimusi nii Skandinaavias kui laiemalt kogu Põhja-Euroopas (Sundqvist 2002; Larsson 2007), kus tähtsustatakse esmalt kesksete kohtade väljakujunemist nii sotsiaalsete kui religioossete võimukeskustena. Sellega koos kujunesid välja ka suured rituaalide läbiviimiseks mõeldud saalid, samuti kinnistus juhi/pealiku/kuninga roll rituaalse peo võõrustajana ja läbiviijana. Üksikjuhtudel on ka selliste juhtide hauapanuseid tõlgendatud rituaaliesemetena (vt Dobat 2006). Sellisesse ideoloogilisse raamistusse näib hästi sobivat ka Eesti 7.–8. sajandist jälgitav linnus-asula süsteem, mis osutab samuti võimu tugevale tsentralisee-

rumisele sel perioodil (Lang 1996: 477 j), ehkki seniste uurimuste järgi ei ole olnud võimalik oletada linnus-asulatel rituaalikeskuse rolli. Ühelt poolt tunneme selle perioodi asulaid veel vähe, kuid teiselt poolt on selge, et Eesti arheoloogiline leiumaterjal on eeltoodud näidetega võrreldes liiga erinev. Kuna selle perioodi teised rituaalikohtadega seostatavad muistised (kalmed, looduslikult efektsetel paikadel olnud pühakohad) osutavad oma rolli vähenemisele, siis on loogiline eeldada, et rituaalid võisid ümber paikneda kas küladesse või nende vahetusse lähedusse. Kuid samavõrra on selge, et hoolimata üldjoontes sarnastest protsessidest ümber Läänemere, ei ole Eesti selle perioodi usund otseselt võrreldav teistega ning ilmselgelt olid rituaalid ja nende uskumuslik taust erinevad.

3.6.3. Perioodi võimalik usundipilt

Nagu mitmel korral juba märgitud, on keskmisel rauaajal jälgitav Eesti usundis uus põhimõtteline muutus, kus varasema kollektiivse käsitluse raames hakatakse rõhutama üksikisikut ja üksikut surnut, mida olen pidanud tunnuseks uue individuaalhinge käsitluse kohta. Kuid nagu juba kivistkalmete juures oletatud, ei puudunud ilmselt ka kollektiivse hingekäsitluse juures kontseptsioon üksikutest individuaalhingedest. Küll aga rõhutati seda arheoloogilises materjalis vähem ning eriti rooma rauaajal võis jälgida ennekõike taotluslikku hingede ühtesulandumist. Näib, et keskmise rauaaja individualistlikumal perioodil hakatakse rõhutatult esile tõstma osa surnute hingi ja ilmselt kujuneb välja sellega koos uus teispoosusekäsitlus.

Kõige tõenäolisemalt on kõik sellised muutused seotud uue, agressiivse ja aktiivse sõjameheideoloogia levikuga kõikjal üle Põhja-Euroopa, kaasa arvatud Eestis. Selle tunnuseks võib pidada teistest eristuvat eliiti, kes rõhutas üksikisikut kalmes. Kindlasti oli sellise suhtumise üheks ja oluliseks eesmärgiks oma positsiooni esiletõstmine, kuid siinkohal ei saa eirata ka fenomeni puhtreligioosset poolt. Teiste sõnadega, ei olnud vajadust mõne surnu esiletõstmiseks mitte ainult selleks, et näidata ülejäänud kogukonnale tema tähtsust ühiskonnas (nad teadsid seda niigi!), kuid samavõrra oluline oli tagada surnule väärilised ehted ja hauapanused, mis vastaksid kujutlustele teispoosusest ning maetava positsioonist seal. Ka Kagu-Eesti kääbaste hiljutiseimas uuringus on rohkem rõhutatud usundi ja kommete rolli sotsiaalse positsiooni manifesteerimise ees (vt Aun *et al.* 2008: 278). Samalaadselt on Frans Theuws (1999: 344) Hollandi merovingiaja matuste kohta nentunud, et sealsete matuserituaalide põhjal: “*may rather be aimed at the cultural construction of ancestors rather than the reflection of social status*”. Eelmistel perioodidel oli võimalik jälgida, et erilisi hauapanuseid on kaasa antud vaid üksikjuhtudel ning hauapanuste üldilme viitas sellele, nagu jätkaksid hinged, või vähemalt üks osa neist, eksistentsi kalmel. Alates keskmise rauaaja relva- ja luksusesemete panustest võib aga oletada, et oli kujunenud kontseptsioon, mille järgi osa surnuid jätkas eksistentsi mingil muul moel või teises kohas ning mis sarnanes eksistentsile senises elus. Selle kindlustamiseks ning surnu varustamiseks panustati hauda ehteid, luksuses-

meid ning relvi, mille eesmärgiks võis olla surnu hingele samalaadse eluviisi tagamine. Tõenäoliselt võib samas raamistuses tõlgendada ka osa teadaolevatest peitleidudest kui varast, mis oli maha maetud eesmärgiga kasutada seda surmajärgselt. Selliste peitleidude hulka kuuluvad esmalt aarded, mis on maetud kalmetesse või nende vahetusse lähedusse, kuid võimalik, et nii saab tõlgendada samalaadseid kogumeid, mis on maetud märgaladele – soodesse, jõelammidele ja teistesse liminaalsetesse kohtadesse.

Kontseptsiooniga teispoolsusest kui eraldi kohast, kus surnu (üks?) hing jätkab oma eksistentsi, seonduvad ilmselt ka rikutud esemed. Nagu nägime, ei olnud eesmärgiks rituaali käigus rikkuda kõikidele surnutele kuuluvaid esemeid, samuti ka mitte ühe surnu kõiki panuseid. Ilmselt võib sellist praktikat seostada ennekõike suurema sümboolse väärtusega esemetega, nagu relvad ja isiklikud ehted. Nii on tahtlikult rikutud suur osa sõlgedest ning osa relvadest. Sellise traditsiooni täpne tähendus, olgu selleks eseme surmamine, surnule kuuluva markeerimine vmt, jääb praegu vaid spekulatsiooniks ning suure tõenäosusega võisid erinevad samalaadsed tähendused põimuda ja olla ka ühel ajal ning ühiskonnas samaaegsetena käibel. Tahtlik rikkumine on ka tunnus, mis ühendab hauapanuseid ning mõningaid relvaleide. Nii oli Paluküla peitleiu mõõgad väänatud kõveraks ning samuti oli Kunda leiu mõök rulli keeratud. Võimalik, et sellised tunnused osutavad nende leiukogumite puhul mitte ohvrile vaid teadlikult maha maetud varale, mis oli mõeldud surnule kasutamiseks. Siinkohal ei saa ka välistada tõlgendust, et mõnel juhul on tegemist hauarõvi tulemusena kogutud esemetega ning esemed on rikutud seetõttu (vt Lang 2007c: 257).

Kuid nii nagu kõik esemed kalmetes ei ole rikutud, ei ole ka kõikidele surnutele kaasa pandud sarnase sümboolse väärtusega esemeid, ennekõike relvi. Ehkki perioodil levima hakkav sõjakas ideoloogia väärtustas aktiivset ja agressiivset indiviidi, ei väljendatud seda ilmselt alati reaalse ja materiaalse väljundiga rituaaliga. Ehkki ühelt poolt võib sellist käitumist tõlgendada lähtuvalt sotsiaalsetest strateegiatest ja sotsiaalsete positsioonide manifesteerimisest (ja kindlasti on see ka õigustatud), kuid samavõrra tundub tõenäoline olevat, et tegemist oli laiemalt tuntud ja tunnustatud kontseptsiooniga sellest, mis juhtub pärast surma, kuid mida ei pidanud materiaalselt iga kord väljendama. Viimane võis aga sõltuda nii maetava ühiskondlikust positsioonist kui ka mingitest hetkesituatsioonidest (suremisviis?), mida ei ole meil enam võimalik jälgida. Seega ei saa teispoolsuse materiaalsel väljendamisel pidada kogu eliidi privileegiks, kuna kõigile nende hulgas ei pandud relvi või luksusesemeid kaasa.

Muutunud teispoolsuskujutluste kõrval on teiseks oluliseks muutuseks sel perioodil tõenäoliselt rituaalide ümberpaiknemine. Nägime eelnevalt, et kalmete struktuurides ja kalmete kasutamises on toimunud mõned vägagi põhimõttelised muudatused – ühelt poolt kaovad ära kalmete maapealsed ja eksponeeritud kivi-konstruksioonid, teiselt poolt hakatakse matma vanadesse konstruksioonidega kalmetesse. Eelnevate perioodide juures oletasin, et kivikalmed olid tõenäoliselt ühed olulisimad rituaalipaigad ning rituaalide üheks suureks eesmärgiks oli elava ja surnud kogukonna omavahelise sideme kinnitamine ning ilmselt ka surnud kogukonnalt kaitse, abi ja ka abstraktsema õnne taotlemine. Elavate ja

surnute kogukonna omavaheline side on olnud tähtis nüüdki, mil hakatakse seda väljendama osa surnute matmisega varasematesse kalmetesse. Ilmselt kannab selline praktika samalaadset tausta, mille eesmärgiks oli matmisega kindlustada elavate ja kalmes resideeruva surnute kogukonna side. Erinevusena võib aga näha, et nüüd ei väljendata sellist sidet mitte üksnes järjepideva suguluse alusel, vaid matmiseks on kasutatud ka pika kasutuslüngaga kalmeid, mistõttu sugulus sinna maetute ja elava kogukonna vahel on tõenäoliselt pigem müütiline. Võimalik, et lisaks abstraktsema seose rõhutamisele mängis sellise praktika puhul rolli ka maaomanike soov, kes sel moel võisid rõhutada oma õigust maale (vt Gurevitš 1992). Seega, mattes aeg-ajalt mõne suguvõsas olulistest isikutest erilisse kalmesse, loodi järjepidevus, mida hilisemal ajal kasutati peamiselt mentaalselt ning millega võib tõlgendada nii noorema rauaaja kui keskaja ohvrileide varasematel kalmetel (vt ka allpool). Sellise praktika järgi on võimalik näha küll juba alates rooma rauaajast (näiteks Lagedi II – III, Lang 1996: 212 jj), kuid kindlamaid matuseid varasemates kalmetes on võimalik jälgida keskmisest rauaajast. See komme tugevneb oluliselt nooremal rauaajal ning kestab kuni uusajani. Ilmselt olid erinevatel perioodidel põhjused, miks osa surnuid maeti vanematesse kalmetesse, erinevad, kuid suure tõenäosusega võib põhjuste hulgas näha nii kriisisituatsioone (või neis surnuid), mil vajus uuendamist ja rõhutamist side esivanematega, kui ka üksikute väljapaistvate isikute tegevus. Kuid laiem ideoloogia vanadesse kalmetesse matmisel näib olevat kestnud üle aastatuhande ühetaoliselt – selle eesmärgiks oli rõhutada elava kogukonna pikka ajalugu ja traditsiooni, mida teadsid kõik liikmed, kuid mida materiaalselt väljendati vaid mõnikord.

Kuid eelmise ideoloogiaga sarnane rituaalne praktika on ilmselt kalmetelt kadunud, mille tulemusena ei ole enam püstitatud kivikonstruktsioone. Selle asemel on kujunenud ebakorrapärase kivikattega kalmeväljad, mille kivide vahele puistatakse surnute põlemisjäänused, luud või maetakse surnukehad. Seega on tõenäoline, et ehkki surnud esivanemad mängisid ideoloogias endiselt olulist rolli, ei viidud kalmetel läbi enam selliseid rituaale nagu varem. Mis ei tähenda aga seda, nagu oleks rituaalne praktika kalmetelt kadunud. Paljudest kalmetest leitud loomaluud viitavad söömingutele kalmete ääres, mis mälestusrituaalidena võisid toimuda eraldi matustest. Kalmetel toimuvate rituaalide kadumist võib aga tõlgendada kui rituaalse praktika suuna nihkumist pigem surnutelt pigem elavatele. Üsna samalaadset muutust rituaalses praktikas ja religioonis laiemalt on nähtud peaaegu kõikjal ümber Läänemere (vt nt Fabech 1992, 2006).

Skandinaavia uurimustes on enamasti rõhutatud 6. sajandil kujunevaid keskseid kohti, mis võtsid üle rituaalipraktika keskuste koha ning mille valitsev pealik muutus ka üheks olulisimaks rituaali juhiks (näiteks Sundqvist 2002). Võimalik, et samalaadset arengut võib näha ka Eestis, eriti arvestades, et alates keskmisest rauaajast on jälgitavad esimesed põliskülad ning püüasustusega linnus-asulate süsteemid (Ligi 1995: 233; Lang 1996: 372). Siiski puuduvad sellele seni igasugused materiaalsed tõendid, kuna Eesti materjalid ei ole leitud jälgi suurtest hoonetest ega rikkalikest ohvrileidudest või pidustustarvikutest,

mida on traditsiooniliselt nähtud Skandinaavias sellise arengu tunnusteks. Selle asemel võib aga kaaluda uute hiiekohtade kasutuselevõtmist, mis nüüdsest ei ole enam seotud looduslikult efektsete kohtadega, ega markeeritud kalmetega, kuid mis asuvad külade lähedal (vt Jonuks 2007). Selliste pühakohtade ainsaks tunnuseks on toponüüm hiis, mille puhul olen oletanud, et sellised, pühaduse kategooriatega seotud kohanimed ja kohapärimus markeerivad maastikul olulisi kohti. Mentaalselt olulistesse kohtadesse koondub aga rahvapärimus, mis osutab ka hiljem, et koht on või on olnud pärimuskandjale oluline. Sellised hiiekohad, mida on kasutatud keskmise rauaaja religioonimuutustest alates, võivad olla nii varasematel pühakohtadel kui ka täiesti uutel paikadel, kus maastik ja looduslik asukoht ei mänginud enam sellist määravat rolli. Selliste uute komplekside näideteks võib vaadata Aburi hiit, mis asub 2 km kaugusel viikingiajal alguse saanud põliskülal. Üsna samalaadselt on keskmisesse rauaajaga dateeritud ka Lielupe jõe ääres olev Ciernalde pühakoht Lätis, mis samuti on seotud asulaga ega asetse kõrgemal või looduslikult efektisel kohal (Urtāns 2008: 41). Siiski puuduvad sellise hüpoteesi kinnitamiseks praegu materiaalsed tõendid.

Võimalik, et rituaalide ümbepaiknemisega on seotud ka surnumajad Saaremaal. Nagu öeldud, ei tunne Eesti arheoloogiline materjal suuri pidustusesaale, mida on peetud Skandinaavias rituaalide küladesse kandumise põhiliseks tunnuseks. On võimalik, et selliste eraldi rituaalipaikadena kasutati mingil perioodil eraldi hooneid, mis olid ühelt poolt surnuluude hoidmiseks ja sellega matusekohaks, teiselt poolt aga mõeldud hilisemateks rituaalideks (vt ka Mägi 2005).

Kokkuvõttes on väga tõenäoline, et alates keskmisest rauaajast paiknevad rituaalikeskused kalmetelt ja nendega markeeritud pühakohtadelt ümber küladesse või nende läheduses olevatesse hiitesse ning kalmetel säilivad lisaks matustele veel mälestusrituaalid. Selle käigus muutub rituaalide olemus, mis on nüüdsest ilmselt rohkem orienteeritud elavale kogukonnale ning ilmselt ka teistsuguse eesmärgiga. Ühe võimalusena tuleb kaaluda kalendririitusi, mida võib pidada agraarkultuste üheks olulisimaks osaks. Wulfield Ziel (1995) on oletanud, et agraarusundiga seonduvad kalendriirituaalid, mil kujunevad välja pööripäevad, kevade ja sügise algus jmt, kujunesid välja juba neoliitikumis ja pronksiajal. Arvestades, et Põhja- ja Lääne-Eestis muutus põlluharimine põhiliseks elatusalaks ilmselt nooremal pronksiajal ja sise-Eestis ajaarvamise vahetuse paiku (Lang 2007a: 145), on ka tõenäoline, et keskmise rauaaja ideoloogia väljakujunemise ajaks olid põlluharimisega seonduvad kalendripühad rituaalipraktikas olulisel kohal. Samuti on kalendripühi ja neist osavõttu ning pealike poolt koordineerimist peetud oluliseks ka Skandinaavia valitsejaideoloogia kontekstis (Sundqvist 2007: 95). Selliste rituaalide põhieesmärgiks oli tuua (tänu)ohvreid jumalatele ning ühtlasi paluda head uut aastat (=saagikust). Ühe vähese materiaalse tõestuse sellelisele praktikale Eestis võib leida joogisarvedest, mille metalloosi on leitud kalmetest ja mis hakkavad levima ilmselt juba rooma rauaaja lõpul. Tõenäoliselt võib sellised joogisarved seostada suuremate pidustuste ja ühisjootudega. Samuti on viljakuskultuslikud kalendriirituaalid seotud surnud esivanematega ning on tõenäoline, et varasemadki rituaalid, mis

toimusid kalmetel, sisaldasid lisaks esivanemate austamisele ka viljakuse taotlust (Ziel 1995; Kaliff 1997).

Lisaks endiselt olulistele esivanematega seotud rituaalidele ning tõenäolistele kalendripühadele võib sel perioodil jälgitav rituaalide ümbepaiknemine osutada ka kujunevatele või teisenevatele jumalakujutlustele. Eestis on jumalakujutlusi nähtud juba alates nooremast kiviajast, mil seda seostati ülijumalusest eristunud äikesejumalaga, kelle materiaalseks väljundiks peeti kivikirveid ning mille lingvistiliseks kinnituseks on ka soome-volga keeleperioodi (2200–1500 eKr) dateeritud sõna *jumal* (Kulmar 2005: 22). Sealpeale kaob jumala-kontseptsioon uurijate arutlustest, et ilmuda taas alles muinasaja lõpul, kui on teada varaseimad kirjalikud allikad jumalate kohta (vt allpool). Märksa enam on jumalakujutlusi käsitletud Skandinaavias keskmise rauaaaja kontekstis (vt nt Kaliff & Sundqvist 2004), ehkki antropomorfed puitfiguurid ohverdamiskohtades, pronksfiguurid ja ka kaljujooniste kujtised osutavad eristunud jumalakujutlustele juba eelnevatel perioodidel (vt Capelle 1995; Kristiansson & Larsson 2005). Kui Eesti rituaalikohtade ümberpaiknemine osutab ilmselt muutunud rituaalidele, siis on väga tõenäoline, et ühe (ja ilmselt olulise) osa rituaalidest võtsid jumalatele suunatud tegevused. Siiski puuduvad meil seni igasugused lisaallikad uurimaks jumalakujutlusi ja nende arengut enne 13. saj ristisõja kroonikat.

3.7. Noorem rauaaeg (800–1220 pKr)

Noorema rauaaaja usundiga on Eestis keskneoliitikumi kõrval kõige enam puudutatud, ehkki ka siin on vähe spetsiaalselt usundile pühendatud uurimusi (vt nt Selirand 1961, 1974; Mägi 2002; Mandel 2003). Enamik usundiuurijaid on kesk- ja uusaja teemasid käsitledes puudutanud ka nooremat rauaaega, kuna mitmete fenomenide dateerimisel muinasaega on kõne all olnud just muinasaja viimased sajandid (vt nt Valk 2001). Samuti on selle perioodi kohta teada kõige rikkalikum allikatevalik, kus esimest korda saame kasutada kirjalikke materjale – ennekõike kroonik Henriku ristisõjakirjeldust aga ka teisi väiksemaid või ajas hilisemaid teoseid.⁵⁵ Noorema rauaaaja esilekerkimine usundiuurimustes on põhjustatud lisaks kirjalikele allikatele ka uuest ja rikkalikumast arheoloogilisest materjalist, kus taas on levinud ripatsid, mille usundilist tõlgendust on kasutatud palju, samuti on perioodi olulisusele kaasa aidanud ristisõja-eelse kristluse probleem.

⁵⁵ Kirjalike materjale on püütud kasutada ka varasemate perioodide usundi uurimisel (näiteks Madis Arukase artikkel rooma rauaaegse metssea ja emakultuse kohta 1999), kuid sellised käsitlused on jäänud marginaalseteks.

3.7.1. Allikad

3.7.1.1. Kalmed

3.7.1.1.1. Kivikalmed

Noorema rauaaja kivikalmed jätkavad eelmisel perioodil kujunenud stiili, kus kalmetel üldiselt puuduvad kividest selgepiirilised ja maapealsed konstruktsioonid ning enamasti on kalmed maapinnal peaaegu märkamatud (Selirand 1974; Jaanits *et al.* 1982; Mägi 2002; Mandel 2003). Erinevalt mitmest eelmisest perioodist paiknevad noorema rauaaja kalmed maastikul pigem tagasihoidlikes paikades ning reeglina ei ole need enam silmatorkavate küngaste või klindinõlvadega seotud. Gurly Vedru (ilmumisel a) on toonud sellise protsessi näiteks Kaberla, kus varasem kivikalme paikneb kohaliku maastiku silmapaistvaimas kohas kõrgel klindiserval, samas kui muinasaja lõpu – keskaja maa-alune kalmistu rajati üsnagi ilmetusse kohta; ta oletab, et selle muutuse põhjustas maastiku sakraalsuse kadumine. Maastiku sakraalsena tajumise muutust on võimalik jälgida mujalgi – näiteks seal, kus viikingiajast peale on hakatud varasemate kalmete ümber harima põldu, mis osutab, et maastikku tajuti uuel moel ning enamik varasemate kalmetega markeeritud kohti ilmselt kaotasid oma varasema pühaduse (vt nt Lang 2000a: 287). Tõsi, Jüri Selirand (1974: 59) rõhutab just kalmete paiknemist põldudevahelistel seljandikel, kuid sellise maastikuvaliku põhjused võivad olla ka puhtpraktilised, seotud pigem põlluharimiseks mittesobiva kohaga (Vedru ilmumisel a). Samas võib kohata ka mitmeid aastatuhandete vahetusel rajatud kalmeid, mis asuvad looduslikult efektsetel kohtadel (Enivere Jurgemägi, Kirbla) ning Läänemaa materjali põhjal on Mati Mandel (2003: 132) rõhutanud noorema rauaaja kalmete koondumist kõrgendike lagedele või nõlvadele. Seega on küll võimalik Eesti materjali üldisemalt analüüsides näha nooremal rauaajal toimunud maastikukasutuse muutust, mille kohaselt kalmed kui ka tõenäoliselt pühakohad nihkuvad varasematelt looduslikult efektsetelt maastikelt tagasihoidlikumatele ja “ilmetumatele”. Kuid kindlasti ei ole tegemist absoluutse reegluga ning efektseid maastike on väärtustatud ka nooremal rauaajal. Nii nagu varasematel perioodidel kasutati kalme rajamiskohaks tähenduslikke maastikke, nii on ka hilisrauaajal olnud kalme asukohal tähendus ning võimaluse korral valiti selleks looduslikult efektne koht. Erinevalt eelmisest traditsioonist näib aga, et nooremal rauaajal ei ole looduslikult efektne maastik olnud määrav. Ning samavõrra kui kalme asukohavalik ei olnud põhjustatud paiga looduslikest omadustest, ei olnud kalme rajamine enam seotud varasemate mütoloogiliste esivanematega nagu pronksiaegse ideoloogiaga kalmetel oli võimalik jälgida.

Hoolimata üldisest konstruktsioonide puudumisest, välja arvatud Saaremaa kiviringkalmete puhul, on mõne kalme puhul jälgitavad kompaksemad kivivarred, mida eristavad üksteisest hõredama kivikattega alad, nagu näiteks Madi kalmes (Konsa 2003). Ehkki me ei suuda näha hilisrauaaegsete kivikalmete juures klassikalisi kivikonstruktsioone, ei tähenda see, nagu oleks kalme kujunenud

juhuslikult. Madi kalme analüüs näitab, et ka hõredama või tihedama kivikattega alasid võib pidada omaette konstruktsioonelementideks.

Ka noorema rauaaja kivikalmete kohta on oletatud, et nende aluspinda on eelnevalt puhastatud ja süvendatud (Selirand 1974: 46). Mitme kalme puhul on märgatud kalme-alusesse maapinda süvendatud kuni 1 m sügavusi süvendeid, mis on täidetud sõe ja tuhaseguse pinnasega, kus esineb põlenud luid ja esemekatkeid. Selliseid on teada Madi kalmest (Konsa 2003: 127 ja seal viidatud kirjandus), samuti Vardi kalmes (Selirand 1974: 48), kusjuures tõlgendustes on neid seostatud matuselohkudega. Samuti on mitmest kalmest teada eraldi kirste või matuseid ümbritsevaid kivipiirdeid, näiteks Haimres ja Roelas (Selirand 1974: 55). Vaid Saaremaa noorema rauaaja kalmetes on erijoon, kus juba eelmisel perioodil kasutati matmiseks väikeseid, ühele matusele mõeldud paari-meetrise läbimõõduga kiviringkalmeid (vt Jaanits *et al.* 1982: 340; Mägi 2002).

Valdavalt on kivikalmetesse maetud põletatuna, kusjuures esineb nii luude pesitsi matmist kui ka ühtlaselt laialipuistamist üle terve kalmepinna. Üksikute matuste eristamine on olnud viimaste uuringute puhul üks enim tähelepanu saavutanud probleem (vt Mägi 2002; Mandel 2003; Konsa 2003) ning erinevate autorite saadud erinevaid tulemusi on enamasti põhjendatud piirkondlike erinevustega matmisrituaalis. Kuid põletusmatuste kõrval on ka mitmed kivikalmet, kuhu on maetud kas ainult laibamatusena (Enivere) või põletus- ja laibamatusena koos.

Kivikalmete puhul on oluliseks teemaks ka noorema rauaaja matuste, nii põletus- kui laibamatuste viimine varasematesse, ennekõike rooma rauaaegsesse aga ka varasematesse kalmetesse (vt Selirand 1974: 37 jj). Varasemaid kivikalmeid kasutati matmiseks juba keskmisel rauaajal (Lang 2007c: 191) ning nooremal rauaajal on selline traditsioon jätkunud. Selliseid kalmeid on teada mitmeid nii laibamatustega (Iila, Kõola, Verevi Sandimärdi jt) aga tõenäoliselt ka põletusmatustega (Lang 2000a: 153). Samas kontekstis tuleb ilmselt vaadata ka hilisemaid matuseid, mis on pandud vanema kivikalme vahetusse lähedusse ning mis mõnedel juhtudel on kasvanud lausa väikeseks kalmistuks, nagu näiteks Võhma Tandemäe kõrval olev keskaegne külakalmistu. Siiski ei ole tegetmist olnud üldise kombega ning varasematesse kalmetesse on tihti maetud vaid üksikuid matuseid ning seda pika aja jooksul.⁵⁶ Sellise traditsiooni kestvust võib näha ulatumas uusajani, millest on teada ka kirjalikke andmeid. Nii on Riia provintsiaalkonsiili 1428. aasta otsustes märgitud, et:

“...mõnede selle maa vastristitute ja talupoegade juures valitseb veel tänini vana paganlik komme ja sobimatu nähtus põlata pühitsetud surnuaeda ja eelistada end matta lasta metsade üksindusse ühes kiskjate loomadega, samuti mõnedesse pühitsemata kohtadesse, kus vanemad ja sõbrad paganluse ajal on maetud, sageli koguni kirikuis ja pühitsetud matusepaikades korraldada joomapidusid ja tuua surnud vanemaile ja sõpradele süüa ja juua, uskudes, et see tuleb neile troostiks, ja toime panna seal veel muidki paganlikke kavalusi.” (tõlge Vahemetsa 1961: 163)

⁵⁶ Siinkohal tuleb kindlasti arvestada, et mitte kõiki hilisemaid leide kivikalmetest ei saa seostada matustega. Suurt osa neist võib pidada ka hilisemateks ohverdusteks kalmetesse või märgiks kalmete juures hiljem toimunud rituaalidest.

On tõenäoline, et selles kirjelduses on esindatud mitmed erinevad traditsioonid, muu hulgas ka matmine keskaegsetele külakalmistutele, kuid siinses kontekstis väärib märkimist rõhutamine, et on kasutatud paganliku aja kalmeid. Tõenäoliselt võib ka keskaegse kombe taustana, sarnaselt rauaaegsele, näha sideme rõhutamist esivanematega ja osundamist suguvõsade pikaealisusele, mitte niivõrd vastandumist kristlusele. Viimasele pakub hea näite Aseri eelrooma rauaajal rajatud kivikalmest leitud 15. sajandi ripats (RM 121/A5: 190), mille peal on kujutatud Ristilöödu. Arheoloogilistes diskussioonides on tihti viidatud usundilistele esemetele, ennekõike kristlikele ristripatsitele, mis ühest religioos- sest kontekstist teise liikudes võivad muuta oma tähendust ning seega võib Aseri kalmest leitud ripats olla ka mittekristliku sõnumiga. Siiski on ripatsi Ristilöödu, otsustades tema kohmaka ja halva viimistlusega kuju järgi, tehtud kohaliku, mitte linnas oleva meistri poolt. Seega aga pidi ripatsil olema kristlik taust ning see pidi olema teada, kui ese panustati kalmesse kas panusena 15. sajandi matusele või eraldi ohvrina.⁵⁷

Traditsiooniliselt on hilisemate matuste varasemasse kalmesse matmist tõlgendatud mitte kalme pika kasutusaja märgina, vaid üksikute järelematustena (Jaani *et al.* 1982: 340), mida seetõttu ei ole justkui peetud ka olulisteks. On ilmne, et viikingi- või hilisrauaajal uuesti matusekohana kasutatud kivikalmete puhul ei olnud oluline nende tüüp ega vanus, vaid matmiseks kasutati muistseid kalmekohti, mida kohalik elanikkond teadis ja pidas kuuluvaks oma (mütoloogilistele?) esivanematele. See on põhjustanud ka sellise variandirohkuse varasemate kalmekohtade osas, kuna valik on sõltunud paljudest juhuslikest asjaoludest. Samuti ei ole nende matuste kalmesse asetamise ajal enam olnud võimalik jälgida varasemaid kivikonstruktsioone. Hea näite selleks pakub Iila kalme, kus noorema rauaaja matus on asetatud risti läbi varasema tarandi, kusjuures uue matuse jaoks ruumi tehes on tarandimüüridest kive eemaldatud. Üsna samalaadseid näiteid kohtasime ka juba eelrooma rauaajal, mil sekundaarsete kirstude ehitamise ajal ei ole olnud kalmekonstruktsioonid alati jälgitavad ning kirst on rajatud kas risti läbi ringmüüri või ka otsapidi keskse kirstu sisse. Seega on varasematesse kalmetesse matnud kogukond küll teadnud varasemate kalmete olemasolust, kuid suure tõenäosusega on teadmine vanemast kalmest levinud müüdina ning selliste kalmete eest ei ole alati pikka aega hoolitsetud (aga vaata vastupidise näite kohta Lang 2000a: 124).

Viikingiajal on kasutusele võetud mitmeid varasemaid kalmeid üle kogu Põhja-Euroopa ning enamasti on seda tõlgendatud kui märki ideoloogiate muutumisest, mis muutis inimesed matusekohtade suhtes rohkem konservatiivsemaks, millega kinnitati elavate sidet surnutega ja seeläbi ka legitiimsust elavaile (Regner 1999; Bradley 2000; Artelius 2004; Larsson 2005; Hållans Pedersen 2006). Mõningate kalmevormide puhul on oletatud isegi kunstlikke arhaisme: näiteks võetakse Rootsisis viikingiajal taas kasutusele kolm- või nelinurksed kalmed, mida Dag Widholm (2006: 41) on tõlgendanud pealetungiva kristluse

⁵⁷ Kalme idaosa, kust leiti ka ripats ning keskaegseid laibamatuseid, oli lõhutud ning ripatsi täpne leiukontekst jäi ebaselgeks.

kontekstis. Ka Soomes on samal perioodil kasutusele võetud varasemaid põletusmatustega kalmeid, kuhu on maetud väga rikkalike panustega. Seda protsessi tõlgendatakse kui varasemate kalmete olulisemaks muutumise märki, kuivõrd uute matmistega rõhutati sidet elava ühiskonna ja esivanemate vahel (Wickholm 2006: 202) ning tugevdati oma identiteeti ja mineviku-kontseptsiooni (Artelius 2004: 116). Tõenäoliselt võib samalaadseid tõlgenduskattegoriaid kasutada ka Eesti kontekstis ning üksikute või väheste matustega vanadesse (müütilise) suguvõsa kalmetesse võidi väljendada nii oma sidet eelnevate põlvkondadega kui kujundada uute identiteeti. Komme viia surnuid vanadesse kalmetesse on olnud levinud pika aja jooksul ning selliseid matuseid tunneme peaaegu igast Eesti piirkonnast. Kuid kusagil ei ole tegemist olnud laialt levinud üldise kombega, vaid enamasti on vanadesse kalmetesse viidud vaid üksikuid surnuid (vt ka Hållans Pedersen 2006). Üksikute matuste sellisel esiletõstmisel võis olla mitmeid põhjusi ning elava suguvõsa seose rõhutamine varasemate ning müütiliste põlvkondadega on kindlasti kõige usutavam neist. Üsna tõenäoliselt tuleb neid matuseid vanemates kalmetes vaadata samalaadsena juba käsitletud relvaledude ja “surmatud” hauapanuste levikumustriga. Selle järgi võib arvata, et kontseptsioon esivanematest, kes on maetud vanadesse kivi kalmetesse, oli oluline, niisamuti nagu elava põlvkonna seose väljendamine nendega. Kuid see, millal ja kellega väljendati sellist seost materiaalselt, sõltus ilmselt konkreetsetest situatsioonidest, mis võisid põhjustada üksikute (paremate?) surnute matmise vanadesse kalmetesse. Samas on sellist vaheaega, mille järel on hakatud taas surnuid vanadesse kalmetesse matma, tõlgendatud ka kui märki muutunud sotsiaalsetest suhetest, mille järel teravustus vajadus matta surnuid vanadesse, “märgilise” tähendusega kalmetesse (vt Larsson 2005). Tõenäoliselt võib sama kontseptsiooni raames, s. o mõnede väljavalitud surnute matmisega varasematesse kalmetesse, tõlgendada ka surnute matmist teistesse olulistesse ja märgilistesse kohtadesse. Nii on Iru linnuse põhjavallist leitud paarsada aastat pärast linnuse mahajätmist, 13. sajandil, maetud luustik (Lang 1996: 59–60). Surnute matmist linnustesse mitusada aastat pärast nende mahajätmist on täheldatud ka Leedus, kus aga matuste dateeringud on laiema ajavahemikust, ulatudes alates I aastatuhandest eKr – 16. sajandini pKr (Daugudis 1992).

3.7.1.1.2. Maahaud

Samalaadset matmisviisi nagu kivi kalmetes – põletusmatustega koos tuleriidal olnud panustega, mille hulka kuuluvad nii ehted kui ka relvad – on kasutatud ka kivi kalmetest väljaspool, maahaudade puhul (vt ülevaadet Mandel 2003: 141 jj). Selliste matuste säilmed on maetud kuni meetrisügavusse auku ning nende maapealsetest tähistest ei ole praeguseks säilinud midagi. Kuid võib arvata, et põletusjäänuste matmine maa-alustesse haudadesse võis olla ühiskonna enamikuga jaoks levinuim matmisviis (*ibid.*: 146).

Maahaudades põletusmatuste asemel on perioodi olulisimaks diskuteeritud matmisviisiks olnud aga laibamatused maahauas (vt Mägi-Lõugas 1995). Nagu

eelnevate perioodide puhul mitmel korral rõhutatud, on maahaudades laibamatused olnud ilmselt kivikalmetele paralleelne kalmevorm läbi kogu esiajaloo, kuid mitmel põhjustel (säilivus, hilisem lõhkumine, leidmis- ja dateerimisprobleemid), on neid teada vähe. Paljud uurijad on rõhutanud, et laiemalt hakavad laibamatused levima alates 10. sajandist, mil kohtab nii üksikuid laibamatuseid kui ka väiksemaid kalmistuid (vt Jaanits *et al.* 1982: 347; Mägi-Lõugas 1995; Mägi 2002: 25). Samalaadseid matuseid on aga leitud sporaadiliselt ka varasematest perioodidest. Ilmselt on olulisem osa, mis muutub nooremal rauaajal, hoopis panuste rohkus, mis aitab matusekohta avastada ja dateerida. Paljud varased, 9.–10. sajandisse dateeritud üksikmatused, nagu Püssi, Inju jt, on leitud kohalike inimeste poolt põlluharimise käigus ning ilma efektsete hauapanusteta oleksid nad ilmselt jäänud kas märkamata või vähemalt uurijatele teadmata ning üsna kindlasti dateerimata. Seega ei oleks ehk õige öelda, et laibamatused saavad taas alguse 9.–10. sajandil, vaid siis panustatakse nendega hauda rohkem ehteid, relvi jmt, mis muudab sellised kalmistud ja üksikhaudad märgatavamaks. Kuid siiski sageneb maahaudadesse laibamatmise komme sel perioodil ning noorema rauaaja lõpuks, 12.–13. sajandiks, kujunevad välja suuremad, mõnekümne-matuselised kalmistud.

Noorema rauaaja laibamatused on domineerivalt sängitatud hauda selili-siluli asendis ning peaga orienteerituna põhjakaarde. Panuste arvu ning iseloomu järgi on neis eristatud kaks perioodi. Vanemad, 9.–11. sajandisse kuuluvad matused on tihti väga rikkalikult panustatud, kusjuures inventari hulgas leidub ohtlalt relvi, ehteid ja tööriistu; matused on üksikud või väikestel kalmistutel. Nooremasse rühma, 12.–13. sajandisse, kuuluvad valdavalt väikesed kalmistud, mille hauapanuste hulgas kohtab küll arvukalt ehteid, kuid relvi ja tööriistu enam mitte nii palju. See-eest on aga üsna kohustuliku elemendina hauapeatsis või -jalutsis savinõu, milles mõnedel juhtudel on sütt (vt Jaanits *et al.* 1982: 347 jj).

Vanema perioodi leiurikkus on mitmes mõttes problemaatiline, kuna hauapanused on väga mitmekesised ning traditsiooniliste isiklike esemete, ehte ning relvade kõrval on see sisuliselt ainus periood, mil hauda on panustatud ka tööriistu (jättes kõrvale mõned varasematest kalmetest leitud värtnakedrad, noad jmt kui nn “isiklikud esemed”). Efektseimad sellised näited on pärit Raatvere kalmistult, kust leiti kaks 11. sajandisse dateeritud nn sepahauda (VIII ja XV) (Lavi 1999). Mõlemasse hauda olid maetud noored, alla 35-aastased mehed, kelle hauapanustena leiti haudadest lisaks rikkalikele ehetele ka relvi ja tööriistu. VIII haud on oma panustega Eestis erandlik. Lisaks arvukatele ehetele leiti tema kõrvalt kaks odaotsa, mõõk ja sepahaamer, jalutsist raudpada, savinõu ja vikat. Ühe odaotsa tammepuust varre küljest leiti peenekoelist tekstiili, mida peeti kas lipu või sõjasalga tähiseks (Lavi 1999: 51). Ka teine sama kalmistu matuserühm sisaldas sepatööriistu. Nii oli XV matuse panustena hauda pandud lisaks ehetele savinõu ja kirves jalutsis, vikat peatsis, paremal küljel odaots koos pih-tidega ja reitel sepavasari. Skandinaavias on oletatavad sepamatused, mida markeerivad tööriistad, levinud juba rooma rauaajast, kuid enamik neist on dateeritud merovingi- ja viikingiaega (vt Barndon 2006 ja seal viidatud kirjan-

dus). Niivõrd rikkalikult panustatud matused on üsna haruldased, kuid tervikuna paistab 9.–11. sajand välja kui väga leiurikas ning hauapanuste iseloomult tunduvalt mitmepalgelisem periood varasema ja hilisemaga võrreldes.

Noorema perioodi matuste panused on olnud ühekülgsemad, piirdudes valdavalt ehetega, kusjuures rohkem ehteid on leitud naiste haudadest. Hea näite sellest rühmast pakub Pada kalmistu, mille kasutusaeg dateeriti 12. saj lõppu – 13. saj keskpaigani (Tamla 1996). Kuid vahe vanema rühma panusterikaste ja noorema rühma ühekülgsemate panustega matuste vahel ei ole range ning veel 13. sajandi vahetuseni leidub matuseid, millega on kaasa pandud mitmeid esemeid, seljuures ka suuremaid riistu, nagu näiteks vikat Kõnnu “Kivilõhumäe” naisematuse jalgade pealt (Mandel 2003: 101). Mitmete muinasaja viimaste sajandite matuste puhul on täheldatud ka nende matmist kas puitkirstus või paeplaatidega piiratud alal (vt Selirand 1974: 80). Lisaks muutunud traditsioonile hauapanustes on muutunud ka matmisviis. Sekundaarseid rituaale võib nüüd jälgida harva. Ometi ei tähenda see rituaalide puudumist ning surnu ja matustega seonduvatele rituaalidele osutab ennekõike süte esinemine nii hauas kui hauatäites, mis võib viidata matusega seonduvatele tuleasemetele (Selirand 1974). Teine oluline muutus puudutab maetute hulka. Läbivalt on varasemate perioodide puhul rõhutatud, et kivi kalmetesse maeti vaid üks ja ilmselt väiksem osa ühiskonnast. Muinasaja lõpusajandeil on aga kalmistutele maetavate arv tõusnud, ehkki endiselt ei ole neisse maetud kogu elanikkonda.

Kui eelnevate perioodide matuste segamist on tõlgendatud valdavalt rituaalsetest kaalutlustest lähtudes, siis noorema rauaaja matuste juures on Eestis jälgitav hoopis hauröövi fenomen. Häid näiteid sellest pakub Pada, kus 172-st uuritud luustikust 42-l oli juba kalmistu kasutuse ajal avatud rinnaosa ning ära võetud suurem osa ehteid (Tamla 1998). Samuti on hauröövi peetud tõenäoliselt Kaberla, Karja, Maidla ja Ehmja kalmete segamini luustike tõlgenduses (Tamla 1998; Mandel 2003: 147).

Eesti vähegi kindlamad hauröövid kuuluvadki kõik muinasaja lõppu ning Toomas Tamla (1998: 296) on rõhutanud hauröövi fenomeni kuulumist usuvahetuse perioodi ka mujal. Ta oletab, et Eesti kontekstis võis uus ideoloogia põhjustada muutuse kalmesse suhtumises, mistõttu varasemaid ning siiani alles hoitud haudu võidi röövida. Samalaadset tõlgendust on kasutatud ka Soome hauröövide puhul (Taavitsainen 1990) ning ka Hollandi kohta, kus samuti on röövitud valdavalt vahetult usuvahetuse perioodile eelnevaid, 7.–8. sajandi matuseid. Viimaste rööv toimus sellises ulatuses, et suurem osa kogukonnast pidi seda teadma ning ilmselt ka aktsepteerima (Theuws 1999: 346 j). Sealsete matuste puhul on oletatud, et haurööv ei ole toimunud küll vahetult pärast matust, kuid ajaline vahe ei ole olnud väga pikk. Kuid hauröövi põhjuseks ei peeta mitte surnutelt esemete kokkukorjamist, vaid Frans Theuws oletab, et tegemist võis olla värskel kristliku kommuuni tegevusega, kes pööras paganlike esivanemaid kristlusesse, mille tulemusena jäid maha rüüstatud ilma haaud, kuid eesmärgiks ei olnud maetute esemete omastamine (*ibid.*: 346 j). Samalaadset tõlgendust on pakutud ka Osebergi laevkalme matusest umbes 100 aastat hilisema sissemurdmise seletuseks, millega läksid kaduma inimluud (Herschend

2001: 75), ning Jellingi viikingiaegsetesse kääbastesse sissemurdmise analüüsis (Roesdahl 2007: 174 j).

Arvestades Eesti hauröövide ajalist konteksti, muinasaja viimased sajandid, muutub ahvatlevaks seostada neid surnute ristimisega. Seda enam, et hauröövist on peaaegu puutumata jäänud 9.–11. sajandi leiurikkad matused. 13. sajandist varasema kristluse juurde pöördume tagasi allpool. Siiski on senised tõlgendused seostanud sellise tegevuse väärismetalli ja/või ehete äravõtmisega (vt Tamla 1998; Mandel 2003), mitte aga surnukeha ümberristimisega. Küll aga näib ebatõenäoline olevat ideoloogiline muutus, mis vahetult kristianiseerimisjärgselt oleks lubanud paganlike haudu rüüstada. Seda eriti kontekstis, kus varasemad kivilalmel on tihti kasutusel veel läbi keskaja ning neid ei ole unustatud ega tühjaks röövitud, vaid neisse on hoopis surnuid juurde maetud.

3.7.1.2. Hauapanused

Käsitlen järgnevalt koos panuseid nii kivilalmeltest kui ka maahaudadest. Ehkki mõnede esemete puhul on välja toodud erinevust ning esinemist rohkem ühes või teises kalmevormis, ei kajasta need ilmselt siiski põhimõttelist vahet. Tähendusnäansside juurde pöördun aga tagasi allpool. Noorema rauaaja kalmed on Eesti esiajaloo kõige panusterikkamad. Lisaks ehetele ning muudele isiklikele esemetele esineb nüüd märgatavalt rohkem “päris hauapanuseid”, nagu relvi ning üksikjuhtudel ka tööriistu, mille üldlevinud tõlgendus baseerub kontseptsioonil elu jätkumisest *“kujuteldud hauataguses maailmas. Selle kergendamiseks pandigi surnule kalmesse kaasa esemeid, mida ta oma eluajal oli tarvitanud”* (Selirand 1974: 61). Kui enamasti seostatakse kalmes olevaid esemeid ja savinõukilde kas otseselt hauapanustega või matuse- või mälestusrituaalidega, siis esineb ka oletusi, mille järgi hauapanuseid ei pruugitud üldse koos surnuga matta. Läänemaa kalmete põhjal on oletatud, et surnu põlemisjäanused ning temaga kaasapandavad hauapanused võisid kalmes ka eraldi paikneda (Mandel 2003: 137). Viimaste puhul on Ester Oras (2006) esitanud oletuse, et selliseid matusest eraldiolevaid leiukogumeid võib vaadata mõnevõrra sarnaselt eelmise perioodi kalmeaaretega, mille kalmesse matmise põhjuseks võib olla olnud esemete kaasavõtmine surmajärgsesse ellu. Lisaks Läänemaa Maidla kalmetele võib samalaadset tõlgendust kasutada ka mitmete teiste leiukomplekside puhul, nagu Viltina relvaleid, Käku ja Rahu kalme ehtekomplektid, mis ei olnud seotud matustega (Mägi 2002). Samalaadset tõlgendust võib kasutada ka Kaberla matuste kohta, kus on laibamatusega kaasa maetud eraldi ehtekomplekte, mis ei ole surnuga otseselt seotud. Nii leiti CLXXXIV matuse vasaku abaluu alt helmeid, 5 pronkskäevõru, 6 rinnalehte, 2 ristripatsit, võreripats ja ripatsmünt (Selirand 1974: 78). Sama kalmistu CLXXIII matuse parema reieluu alt aga leiti 5 rinnalehte, mis olid linasesse riidesse mässitud, ning lõualuu alt leiti kolmest pronksstraadist käevõru, millele oli omakorda lükitud 4 sõrmust (Selirand 1974: 88). Samalaadseid ehtekomplekte, kus sõrmused on punutud käe- või kaelavõrude külge või üksteisega kokku kin-

nitatud, kohtab enamgi (näiteks Maidla II kalme 10. leiukompleksist on teada hoburaudsõlg, mille kaarele oli lükatud laia keskkeermega sõrmus (Mandel 2003: 48, tahv XIX), samuti on selliseid esemekomplekte leitud Laukskola 11.–13 sajandi kalmistust (Zariņa 2006, joon 130: 4, 5, 11)) ning ilmselt tuleb ka neid vaadata kui “päris” hauapanusena kaasa pandud esemeid, mis ei kuulu surnu ehete hulka. Sel moel moodustavad need kalmeaaretega sarnase kogumi, mis on hauda pandud eesmärgiga seda kasutada pärast surma. Kuid sellised komplektid ei pea koosnema vaid ehetest. Maidla II kalme 16. leiukompleksist leiti väike lõuaga kirves, mille silmast olid läbi torgatud vikatitera ja odaots. Lisaks olid samas kompleksis veel ka suitsed, pronksvõru, käevõru katkendid, sõrmus jmt (Mandel 2003: 49, tahv XXIII). Ilmselt võib ka selliseid omavahel kokkusobitatud esemeid pidada samalaadseteks kalmeaareteks. Tõsi, viimaste näidete puhul tuleb arvestada ka praktilisema võimalusega, et asjad olid üksteise sisse pistetud või üksteise külge põimitud seetõttu, et nii oli neid mugavam tuua ära tuleriida kohalt kalmesse.

Relvad

Relvadest on mitmetel kordadel käsitletud kivikalmetesse torgatud odaotsi ning nuge (Mägi 2002). Efektseima näite neist pakub Maidla II kalme, kust leiti tervelt 11 püsti kalmesse torgatud odaotsa (Mandel 2003: 135). Valdavalt odaots-tega seondub ka probleem relvade varretamisest, kus Saaremaa kalmematerjali põhjal on oletatud, et relvad olid kalmekivide vahele torkamise ajal varretatud (Mägi 2002: 132). Läänemaa põletatud odaotste järgi on aga Mati Mandel oletanud, et tegemist oli varretamata relvadega (2003: 135). Viimase tõlgenduse järgi ei saanud kalmekivide vahele torgatud odaotsad olla ei matuste ega terve kalme markeerijad. Relvaleidude puhul on tihti rõhutatud, et relvad paiknevad kalmetes teistest leidudest eraldi, matuste äärealadel, ja võisid seega markeerida matusteala piire (Mägi 2002: 132; Deemant 1993: 68). Samas on ka kalmeid, kus relvad ei seondu ei matuste ega matusteala piiridega, vaid eraldi esemete kompleksidega, kus neid on tõlgendatud ennekõike sotsiaalsete markeritena, mis osutavad (sõjalisele) eliidile (Konsa 2003: 129 jj). Maasse torgatud odaotsi on teada ka väljaspoolt kivikalmeid, kus neid on seostatud maa-aluste põletusmatuse kohtadega (vt Mandel 2003: 141 ja sealtoodud näited).

Tõlgenduses on enamasti selliste komplekside puhul rõhutatud relvade sümboolsust. Skandinaavias on laialt levinud tõlgendused odast kui Odinni relvast, mis sedakaudu on seotud surma, surnute ja ka surnute äratamisega (vt Artelius 2005 ja seal viidatud kirjandus). Relva kalmesse löömise taustana on sel moel nähtud surnu initsiatsiooniriitust, mille eesmärgiks oli pühendada surnu sõja- ja surmajumal Odinnile (Nordberg 2002). Märksa enam on aga relvaleidudega matuste puhul, kus odad, aga ka noad, mõõgad ja kirved on löödud vertikaalselt kalmesse, oletatud rituaali põhjuseks surnu kinnitamist hauda (Artelius 2005; Wickholm 2006). Anna Wickholmi järgi on Soomes sellistel puhkudel kasutatud vanemaid (ka 500 a vanu) odaotsi ning seostades erinevaid fenomene – vana kalme kasutamine ning surnu kinnitamine kalmesse vana oda abil –, oletab Wickholm kogu sellise praktika eesmärgiks surnu kinnistamist esivanematega

(2006: 202). Kirveste ja pistodade samalaadset tõlgendust on esitatud ka Austria pronksiaegsete hauapanuste kohta, kus paljud matused on röövitud, kuid maha on jäetud pronkskirved ja pistodad, mis viitavad esemete sümbolisele tähendusele, milleks tõenäoliselt oli jällegi surnu hauda kinnitamine (Bartelheim & Heyd 2001: 271 ja seal viidatud kirjandus).

3.7.1.2.1. Tööriistad

Hauapanuste fenomenina on Eestis kõige vähem uuritud tööriistade panustamist kalmesse. Jättes kõrvale noad, kammid jmt isiklikud esemed, samuti ka kirved kui pigem relvad (ehkki kindlasti oli tegemist polüfunktsionaalsete esemetega), kuuluvad tööriistade alla valdavalt vikatid, mis esinevad üksnes muudeltki parameetritelt rikastena kirjeldatavates matustes, nagu Raatvere VIII, XV, Iila jt. Laibamatuste puhul on vikateid leitud valdavalt matuse pealt, nii peatsist, jalutisist, kui jalgade või keha peale panduna, ning ilmselt ei ole eseme täpsel asukohal matuse suhtes olnud sisulist tähendust. Samuti osutab enamiku vikatite asend hauas, et tegemist on olnud varretamata esemetega. Enamasti on tegemist meeste matustega seonduva panusega, ehkki vikateid leidub ka naistel (Selirand 1974: 95; Mägi 2002: 92). Põletusmatusega kivikalmete kontekstis on Marika Mägi (2002: 92) näidanud nende paiknemist matuseala servas, mis kattub ka Saaremaa odade ja nugade levikuga. Siinses kontekstis on tähelepanuväärne, et kui Eesti vikatid ja teised tööriistad esinevad pigem meeste matustes, siis Läti naistehaudades on tööriistu rohkem kui meestel, ehkki panuste valik on üldjoontes sarnane (Radiņš 1996).

Muudest tööriistadest saab nimetada sepatööga seonduvaid, mis esinevad niigi rikkaliku panustevalikuga Raatvere VIII ja XV matuse juures (Lavi 1999). Sepatööriistade esinemine just rohkete panustega matustes on omane ka Skandinaaviale (Müller-Wille 1977). Iseküsimus on loomulikult see, kas sepatööriistad osutavad maetule kui sepale või ehk ei olnud sepp *“merely a craftsman, or was he also a magician, a healer, a shaman and even a hunter”* (Barndon 2006: 102). Mitmed uurijad, näiteks Anders Wallander (1989) rõhutavadki, et ei tohiks nii kergekäeliselt anda hauapanuste järgi hinnangut maetu ametile. Samuti on märkimisväärne, et sepatööriistad on ühed vähesed, kuid arheoloogiaalases kirjanduses enimrefereeritavad tööriistad kalmetest, mis viitab mitte niivõrd nende tähendusele tööriistana, kuivõrd sepa ja rauatöö erilisele positsioonile ühiskonnas ning religioosuses sümbolikas (Gansum 2004a). Vaid üksikute näidetega on esindatud puutööriistad, nagu näiteks voolmed, spetsiaalsed noad või saed, kalapüügivahendid jt (Selirand 1974: 86 jj; Mägi 2002: 94). Samalaadset hauapanuste esinemist, kus rohkem on panustatud relvi ja universaalseid tööriistu ning vaid üksikutena spetsiaalseid tööriistu, on täheldatud ka muudes piirkondades (näiteks Zariņa 2006: 216). Hauapanustena on kalmesse jõudnud ka lukke ja võtmeid, kaale ja vihte jmt, mida üldiselt iseloomustab nende pigem isiklik seos surnuga ning sotsiaalset positsiooni markeeriv tähendus, kus laiem religioosne sümbolika näib olema sekundaarsem.

3.7.1.2.2. "Surmatud" hauapanused

Hauapanuste põnevaima rühma moodustavad nn surmatud esemed. Selle all mõistetakse enamasti tahtlikult lõhutud, murtud või muul moel kasutuskõlbmatuks muudetud esemeid, mida pannakse surnule kaasa kas hauda või tuleriidale. Puutusime teemaga kokku eelmise perioodi juures, mil surmatud hauapanused Eesti materjali ilmusid. Nooremal rauaajal levivad need aga laiemalt, olles tuntud peaaegu terves Eestis, ning kaovad arheoloogilisest materjalist hilisrauaaja lõpul. Seega ei ole sellise praktika kadumine seotud otseselt kristliku ideoloogia levikuga, vaid surmatud hauapanused korreleeruvad panusterikaste 9.–11. sajandi kalmetega ning sel ajal valitsenud teispoolsuskäsitluse ja ideoloogiaga. Viimaste kadumine tähendab ka surmatud esemete traditsiooni hääbumist. Ouline vahe esineb aga erinevatel matmisviisidel, kus põletusmatuste puhul esineb nii terveid kui rikutud esemeid, laibamatustega aga alati terveid (Selirand 1974: 63). Seega on tõenäoline, et laiba- ja põletusmatuste taustaks võivad olla kas erinevad kontseptsioonid või nüansilised erinevused hingest ja teispoolsusest.

Esemetüüpidelt on enamik, mille puhul sellist lõhkumist või murdmist läbi viidi, olnud valdavalt relvad ja muud terariistad. Nii on Käku kalmest leitud kahekorra keeratud vikateid (AI 3995: 656), Viljandimaalt Sammastest kahekorra väänatud kirves, odaots ja murtud vikat (VM 10234: 275, 276, 283), Maidla II kalme 11. sajandi esimesse poolde dateeritud 14. leiukompleksist rulli-keeratud Peterseni Z-tüüpi mõõk, mille kõrval oli maasse surutud odaots (Mandel 2003: 49, tahv XXI). Kuid lisaks relvadele on ka ehetega käitunud samamoodi. Eriti kaelavõrude puhul on jälgitavad nende kokku- või lailiväänamine ja murdmine (RM A 51: 22), ning ka käevõrusid on laiali väänatud (RM 121/A 5: 81). Samuti on teada arvukalt deformeerunud sõlgi. Kuid nii, nagu eelnevate usundilise käitumisega seostatavate esmete levikumuster on näidanud, nii on ka nooremal rauaajal esemete rikkumine olnud küll tuntud üle kogu Eesti ning seda esineb paljudes kalmetes, kuid kusagil ei ole tegemist olnud domineeriva käitumisega, mille tulemuseks oleks olnud kõikide esemete rikkumine. Valdav või suur osa esemetest on kalmesse panustatud ilma suuremate lõhkumisteta, ehkki rikutud sõlgedel puhul ei või alati kindel olla, kas neid on tahtlikult väänatud või on see toimunud kunagi hiljem, näiteks traktori rataste all. Samuti võivad sõled deformeeruda tuleriidal ilma välise sekkumiseta. Ehkki enamasti on ühe kalmistu piires jälgitavad nii rikutud kui rikkumata esemed, siis esineb ka näiteid, kus kõik mingit tüüpi esemed on rikutud. Nii oli Soome Vainionmäki kalmistult leitud neli mõõka kahekorra keeratud, mida seostati mõõga erilise tähendusega nii ühiskonna kui ka selle kandja jaoks (Purhonen 1996b: 122).

Paljud esemed on kalmesse jõudnud ka vaid osaliselt või mittekomplektsetena, mis muudab nende tegeliku kasutamise võimatuks. Eelmise perioodi juures osutasin sellele kombele mõnede relvaidude puhul, kus oli kalmesse pandud kas üksnes kilp või üksik heiteoda – variandid, millega reaalselt lahingus ei ole midagi teha. Nooremal rauaajal on selliseid esemekomplekte teada enam, nagu näiteks ratsaniku varustus, millest enamasti on kalmesse pandud vaid valjad või suitsed vmt, kuid mitte tervet komplekti (vt Selirand 1974: 62,

123 jj; Mandel 2003: 138). Enamasti on sellist praktikat tõlgendatud lähtuvalt *pars pro toto* põhimõttest, mille järgi ka üksnes valjad pidid sümboliseerima tervet hobust, mis on antud surnule kaasa.

3.7.1.2.3. Loomaluud

Valdav enamik noorema rauaaja kalmete loomaluude leidude tõlgendustest seob need kas matuseaegsete või -järgsete söömistega kalmel, mille järel on kalmekivide vahele jäänud loomaluud (vt Selirand 1974; Mägi 2002; Mandel 2003). Sellele viitavad ka vähesed põlenud loomaluud, mille hulgas omakorda domineerivad “mittesöödavad”, nagu näiteks koerad, samas kui absoluutne enamik põletamata loomaluudest kuulub lihloomadele, nagu veis, kits/lammas ja siga (Maldre 2003). Põneva leiuna tuleb mainida Maidla II kalmest saadud karu küüniseluid, mis leiti põletuslaikude lähedusest (Maldre 2003: 272). Rohkem suuri metsloomade luid Eesti noorema rauaaja kalmetes ei ole teada ning Rootsi analoogiate põhjal oletatakse ka Maidlas nende küüniseluude seotust karunahka mässitud surnukeha põletamisega (*ibid.*: 279). Nii Rootsis, Norras kui Soomes on põletusmatuste uurimisel leitud karu ja ilvese küüniseluid, mida on tõlgendatud “surilina” nii naiste kui ka meeste matuste puhul (Petré 1980; Sigvallius 1994: 76; Formisto 1996: 85). Väärrib märkimist, et Skandinaavias on sellised küünised esindatud läbi rauaaja, kusjuures hilisemal perioodil muutuvad need pigem haruldasemaks (Petré 1980: 9; Sigvallius 1994: 74). “Surilina” kõrval aga on kasutusel ka klassikalised amuletil põhinevad tõlgendused (Mansrud 2004: 91) ning võib spekuloida veel mütoloogilisemate näidetega. Leedulaste ja žemaitide kroonika kirjeldab, kuidas maetakse leedu vürsti, kelle tuleriidale pannakse kaasa ilvese ja karu küüniseid. Selle põhjuseks on kroonika järgi viimsepäeva-kontseptsioon, mille järgi istub kohut mõistev jumal kõrge mäe otsas, kuhu on võimatu pääseda ilma karu või ilvese küüniseid kasutamata (Prokhorov, ilmumisel).

Eesti materjali puhul näib, et karu küüniseluude tõlgenduseks sobib paremini selle “surilina” kontseptsioon, mis sobituks hästi juba eelmisel perioodil alanud sõjameheideoloogiaga, mille väljendusena jõudsid kalmesse relvad ning ripatsitena ka karu- ja teiste suurte kiskjate kihvad (vt allpool). Nii võis ka karunahast surilina olla üks markeritest, millega tähistati ja rõhutati “sõjameest” või sõjakat eliiti ning vähem tõenäoline on selliste karuküüniste seos karukultusega.

Teise põneva loomaliigina esineb kalmetes koera, kelle luid leidub Eesti kalmematerjalis juba sporaadiliselt hilispronksiajast peale (vt Kraut 1985: 349), kuid laiema leviku saavutavad koerad kalmetes ja tõenäoliselt ka ideoloogias viikingiajal (vt lähemalt Jonuks 2006). Näiteks oli põletamata koer pandud kaasa Käku V kiviringkalmel 11. s esimese poole põletusmatusele (Mägi 2002: 42). Koeraluid on kivi kalmesse maetud, ja erandlikuna teistest loomadest ka tuleriidal põletatud, mitmel pool, kuid valdavalt koonduvad need kõik Lääne-Eestisse. Saaremaa Piila kiviringkalmest II ja V kiviringi oligi pandud enam põlenud koera- kui inimluid (vt Mägi *et al.* 1997; Mägi & Rudi 1999). Sarnast

praktikat on täheldatud ka Rootsi materjali puhul, kus samuti on põletatud inimluudest toodud kalmesse vaid osa, samas kui koerad on esindatud tunduvalt suurema luudekogusega (Sigvallius 1994: 112). Ka noorema rauaaja matusepraktikas Soomes on koer maetud hauda kaasa 2/3 surnute puhul (Purhonen 1996b: 123). Lisaks Saaremaale on koeraluid teada Läänemaal Maidla II, Kirbla, Ehmja ja Uugla kalmetest (vt Mandel 2003; Maldre 2003). Kõik sellised matusekohad on dateeritud 10.–11. sajandisse ning iseloomulik on kõigi puhul, et koeraluid on erinevalt teistest loomaluudest põletatud ning seega ei saa neid pidada toidujäätmeteks. Tõsi, koerte söömine on levinud olnud ka Põhja-Euroopas (Boessneck & Driesch 1979: 395), kuid siinsete loomaluude esinemist arvestades ei ole see Eestis olnud kindlasti laialt kasutatud praktika. Eesti noorema rauaaja kivi kalmed ei luba oma matmisviisi tõttu alati ühendada põletatud ja maetud koeri mingi kindla matusega. Kui see aga on olnud võimalik, näib, et koeri on kaasa pandud nii meeste kui naistega, mis on olnud harilik ka Skandinaavias (Sigvallius 1994: 67). Lisaks kaevamisleidudele on teada ka mõned folkloorsed koeraluude leiud, nagu näiteks kaks koerakoljut Pärnumaal, Uue-Vändra kihelkonnast, Kadjaste küla Sepa talu kivi kalmest (Indreko 1926). Kalme on dateeritud varasesse rauaaja ning hilisrauaaega ja koerakoljud, mis kaevati välja kohalike külameeste poolt ja mille kohta on vaid taluperemehe kirjeldus, leiti kalme rikkamast idaosast, ühe matuse kõrvalt. Viimaste puhul aga ei tohi unustada nende võimalikku väga hilist dateeringut, kuna vanu kivi-hunnikuid võidi kasutada ka loomalaipade matmiseks.

Teise põneva allikaliigina koerte olulisusest on teada neli või viis samasse perioodi kuuluvat tõenäolist koerakujukest. Tõsi, kujukesed on üsna skemaatilised ning mitme puhul on spekulatiivne pidada neid koerteks, kuna figuurid võivad kujutada ka hobuseid. Siiski viitavad mitme nende detailid pigem koerale. Neist vanimaks võib pidada Ehmja 7.–8. sajandisse dateeritud kalmest leitud figuuri (AM 554: 777). Iseloomulik on selle puhul peaga risti olevad kõrvad ning seljale kaarduv saba, mis mõlemad osutavad koerale. Kujukesel puuduvad riputusaasad ning ennekõike ongi tegemist kujukese, mitte ehtega. Sarnane, ilma riputusaasata kujuke leiti ka Kõmsi kalmest (AM 510: 180). Mati Mandel on oletanud, et selle 7,97 g raskuse figuurikese näol võib tegemist olla ka kaaluvihiiga (Mandel 2003: 88). Maidla II kalmest on teada kaks sellist figuurikest. Neist esimene (AM 580: 1190), Ehmja omaga sarnaste rististe kõrvadega figuurike leiti koos pandla, pronksnaastude, savinõukildude ja pronksesemete katkenditega (Mandel 2003: 48). Teist figuurikest (AM 580: 5865) ei olnud aga võimalik seostada teiste leidudega. Erinevalt eelmistest ei kaardu selle figuuri saba aga üles seljale vaid on jalge vahel. Mõlemal Maidla kalme figuuril oli seljal riputusaas, mis osutab, et neid võidi ka riiete küljes kaasas kanda.

Ainsa idapoolsema kujukesena võib osutada Jõuga maa-alusest põletusmatusest leitule, mida aga on tõlgendatud ka hirvena (Ligi 1993b: 64, tahv XXXIII: 6). Priit Ligi osutab ka hirvekujuliste ripatsite arvukatele paralleelidele Laadoga-äärsete kääbaste materjalis. Oma kehakujult ning püstiselt sabalt sarnaneb aga seegi figuur eelnevatega, erinevusena on figuuri peas veel üks aas, lisaks turja kohal olevale, mida võib pidada hirve sarvedeks.

Meie lähiümbruses on koerte matmine viikingi- ja hilisrauaajal levinud mitmel pool. Nii ilmuvad esimesed eraldi koeramatused Skandinaavias juba merovingiajal (jättes kõrvale mesoliitilised Skateholmi koeramatused või ka pronksiaegsed vähesed kaasamaetud koerad kääbastes (Larsson 1989; Gräslund 2002), mis ilmselt esindavad teisi ideoloogiaid), kuid muutuvad laiemalt levikuks vendeliajal ning saavutavad oma suurima arvukuse viikingiajaks mil koeraluid kohtab isegi kuni 2/3 matuste puhul (Sigvallius 1994: 67; Gräslund 2002, 2004). Anne-Sofie Gräslund on sidunud Euroopa koeramatusete leviku ja dateeringu ristiusu levikuga ning tähelepanu juhtinud, et langobardide, frankide, alemannide ja anglosakside koeramatused kuuluvad põhiliselt perioodi 400–700, saksidel ja friislattel 600–800 ning Skandinaavias 600–1050, seega aega mõnisada aastat enne kristluse valitsema pääsemist (Gräslund 2004: 170). Enamasti on inimesega kaasa maetud üks, harvem kaks või enam koera, ulatudes isegi 11 isendini (Gräslund 2002: 266). Tähelepanuväärne on see, et skandinaavia koeramatused on levinud ennekõike Ida-Rootsis, Mälari ümbruses, esinedes siiski ka Skånes ja Taanis, vähem Edela-Soomes (Makiewicz 2000). Kui enamasti seonduvad koeraluud matustega, siis üksikjuhtudel võib koeraluid leida ka “põnevamatest” kontekstidest, nagu näiteks noorema rauaaja Borgi oletatav kultushoone (Nielsen 1996: 100j). Koeri on üsna tihti maetud ka Koiva-liivlaste kääbastesse, näiteks Krimuldask (Tõnisson 1974: 54–64), kusjuures leitud koeraluud kuulusid pigem suurtele loomadele, kes sarnanesid tänapäeva lambakoertega (*ibid.*: 56).

Koerakujakesi on aga ümbritsevatest maadest teada oluliselt vähem. Näiteks Ekhammeri naisematuses leitud väikest koerakujakest peetakse hoopis sõle küljest murdunuks ja seejärel amuletina kasutatuks (Zeiten 1997: 15). Ka Loode-Venemaal on käesoleva töö autorile teadaolevalt mainitud vaid ühte koera figuurikest, mis on leitud Leningradi oblasti 11.–12. sajandi kurgaanist (Golubeva 1997: 163). Koerahammaste kasutamine ripatsiteks on seevastu levinud sel perioodil kõikjal lähiümbruse maadel.

Koerte interpretatsioone on usundiloos välja käidud mitmeid. Käesoleva autorile (vt Jonuks 2006) tundub tõenäolisemaks tõlgenduseks olema koer kui staatusloom, kes on seotud jahipidamisega ning keda laiemalt võib seostada sõjameheideoloogiaga (vrldl ka Makiewicz 2000: 227; Mansrud 2004 ja neis viidatud kirjandus). Arvestades ka teiste allikate, ennekõike kalmematerjali ja ripatsite (vt allpool) tõlgendust, sobitaks see kõige paremini laiemasse konteksti. On üsna laialt levinud, et jahipidamine, ennekõike jaht elitaarsetele loomadele, nagu karu, põder, metssiga jt, kujuneb aja jooksul eliidi pärusmaaks ning paljudel ühiskonna tavaliikmetel on jahipidamine raskendatud, kui mitte isegi keelatud. Jahipidamise marginaalsust elatusvahendite hulgas näitavad ka noorema rauaaja asulate ja kalmete osteoloogilise materjali uuringud, kus metsloomi esineb üsna vähe ning nende hulgas domineerib jänes. Mis eristab koera selgelt ülejäänud kalmetesse pandud loomadest, on tema põletamine. Valdav enamik lihloomadest on kalmes põletamata, ning ilmselt sattunud sinna peie- või mälestussõõmade käigus või ka surnule teemoona panustamise käigus. Koeri on aga põletatud sarnaselt (tõenäolise) peremehega, ning seega on koer

sarnaselt oma peremehega *maetud* kalmesse, mitte sinna lihtsalt panustatud. Seega võibki ühe interpretatsioonina vaadata viikingi- ja hilisrauaaja koertematuseid kui staatusloomade omai, kelle praktiliseks väljundiks võis olla jahikoer (aga miks mitte ka lihtsalt seltsikoer), kes on pandud surnule kalmesse kaasa ning kes on seoses pigem surnu sotsiaalse positsiooniga. Seega võib interpreteerida viikingiaegseid koeramatuseid ning koerakujukesi kui surnule teispoolsesse ellu kaasa antud sümboleid. Kindlasti ei ole õige näha hauda surnuga kaasa pandud koeras pelgalt jahikaaslast, kes on surnud peremehega lojaalsusest kaasa pandud (samal teemal vt Gräslund 2004). Pigem on koer kui maetu sotsiaalse positsiooni indikaator üks aspekte komplekses usundilises pildis, mis on seotud kogu perioodiga, mil nii kivikalmetesse kui maahaudadesse panustatakse ohtralt esemeid ning mil on valitsenud tugev ja üsna selge kontseptsioon teispoolisusest kui eraldi kohast või maast (vt lähemalt allpool).

3.7.1.3. Esemeliid

Võrreldes eelnevate perioodidega on nooremal rauaajal rohkem kasutatud ripatsid, mille erinevad vormid väljendavad selgemalt kui teised esemed ideoloogilisi aspekte, sealhulgas ka usundit. Kogu noorem rauaaeg on esindatud väga mitmepalgeliste ja erinevate ripatsitega, mille hulgas leidub nii laiemalt levinud ja seetõttu populaarseid vorme kui ka ainult üksikute eksemplaridena tuntuid. Enimlevinud on aga endiselt abstraktsema sümboolikaga ripatsid ning figuursed ripatsid jäävad Eestis haruldasteks. Üsna traditsiooniliselt on peetud ripatsid oma suure vormirikkuse juures nn paganlikuks vastuseks perioodil jõuliselt levinud kristliku maailma ristikandmisele ning on oletatud, et ripatsite tegemise ja kandmise stiil on interpretatsioon kristliku risti kandmisest, millega mittekristlased väljendasid oma identiteeti ning usundit (Staecker 1999). Samalaadset tõlgendust on juba kasutatud ka rahvesteränuagse Skandinaavia ornamendistiilide puhul, rõhutades identiteedi olulisust ning selle manifesteerimist (Hedeager 1998).

Ripatsite kasutamises interpretatsioonides on tihti takistavaks teguriks olnud nende tõlgendamine “maagiliste” esemetena. Kindlasti ei saa ripatsite sellist tõlgendust välistada ning tõenäoliselt oli neist mitmel mingi maagiline funktsioon, milleks enamasti on peetud rituaali või loitsu abivahendit (vt Zeiten 1997: 5). Kuid tihti on uurijad pelga maagilisuse kategooria omistamisega piirdunud ning ei ole püüdnudki enda või lugeja jaoks lahti mõtestada seda “maagiat”. Kindlasti on tegemist spekulatiivse teemaga ning vaevalt me üldse võime täie kindlusega väita midagi tuhande aasta vanuse maagia kohta, seda enam, et maagia on muutustele altis ning, tuginedes ennekõike assotsiatiivsusele, kiiresti muutlik fenomen. Siiski on üksnes maagilise tähenduse omistamine esemele ja selle tõlgendusele “surmav”, kuna nii tõstetakse see teatud abstratssele tasandile koos teiste “maagiliste” või “kultuslike” esemetega, mille täpsema tähenduse üle spekulatsioon ei peeta kas vajalikuks või võimalikuks. Maagia all on väga levinud ja paljukasutatavaks tõlgendusväljaks olnud kaitsemaagia ning tradit-

siooniliselt ongi ripatsitele omistatud kaitsvaid või ravivaid võimeid (vt näiteks Selirand 1974: 151). Kindlasti saa ripatsite kaitsemaagilist tähendust välistada, kuid kas selline lihtsustatud ning lähemalt lahti mõtestamata lähenemine on otstarbekas, et mõista mineviku uskumusi?

Maagia-tähenduse kõrval näivad olevat usundilistele tõlgendustele takistuseks ka mõned liiga sümbolistlikud või assotsiatiivsed lähenemised, mille puhul jällegi hakkab kaduma seos esemete ning nende esinemiskontekstiga. Nii on kauri-karpidel nähtud nende päritolu tõttu Punaselt merelt seoseid islamiga (Mikkelsen 2002), kuju tõttu vulva ja naiseliku viljakuse (Vaska 2003: 103) või mao kolju ja kogu maoga seotud uskumustega (Vilcāne 2003: 137). Selliste, üksikuurimustes tõenäolisena mõjuvate sümbolite seostamine laiema usundilise pildiga mingil perioodil on aga raske ning pigem jäävad sellised sümboolikal põhinevad seostamised isoleerituks, moodustamata omavahel toimivat süsteemi.

Lisaks maagilise tähenduspoole lihtsustatud ülekasutamisele on sellise lähenemisviisi puhul ohuks ka see, et unustatakse võimalus, mille kohaselt ripatsid võivad olla seotud esmajoones (või ainult?) esteetilise iluga. Ehk tuleks sellist lähenemist arvestada just eeltoodud kaurikarpide tõlgenduses? See ei välistada mõne nende kasutamist maagilise vahendina, nagu seda võib oletada teistegi, tavaliselt "ehetena" tõlgendatud esemete puhul. Nii võib maagilist tähendust omistada mõningates kontekstides näiteks helmestele, mis võib baseeruda nii värvisümboolikal, erilisel materjalil või kandmiskoha iseärasustel nagu on Lõuna-Sudaani shillukite analoogial uurinud Else Johansen Kleppe (1986). Helmeid on kaitsemaagiliste amulettidena tõlgendatud ka Skandinaavias, eriti mõõga või mõõgatupe küljes ripuvaid (Johansen 2002). Samuti võib oletada maagilist või rituaalset tähendust esemetel, mida traditsiooniliselt on peetud esteetiliseks kaunistuseks, nagu näiteks kuljused. Neid esineb paljudes kalmetes juba alates rooma rauaajast (Vassar 1943: 145) ning võib arvata, et ilmselt ei olnud kuljustel üksnes esteetiline ja kaunistav tähendus. Siiski on kuljuste helinale ja üldse helidega seotud aspektidele arheoloogiauurimustes üsna vähe tähelepanu pööratud ning rohkem on seda kasutatud megaliitehitiste ning sealsete rituaalide või kaljujooniste analüüsil (vt nt Watson 2001; Goldhahn 2002 ja seal viidatud kirjandus). Üldisemalt on peaaegu kõik metallehted tekitanud erinevaid kõlasid, alustades ripatsitest ja kuljustest ning lõpetades viledega, millel võis olla mõningates rituaalides oluline koht (vt ka Povetkin 2007). Sellele viitab ka mõnede kuljuste asend matuste juures, nagu näiteks vöö, rinnakee või põlled küljes (vt nt Ligi 1993b: 61). Tõenäoliselt helina efektist lähtudes tuleb tõlgendada ka äärmiselt lihtsaid, õhukesest pronksplekist tehtud kolmnurkseid või trapsikujulisi ripatseid, mida on leitud nii asulakohtadelt, linnustelt kui kalmistutest. Selles kontekstis tõuseb eriliselt üles Aakre Kivivare viikingiaegselt asulakohalt leitud pronkskuljustega samasuur keraamiline kuljus (VKM A29:126). Selle algsest savikuulist on sõrmedega vajutatud välja kand ning kuljuseosale veetud rohmakate triipudega rist, mille neljas otsas on sissevajutatud augud. Sellega meenutab ese neljast pronkslehest kokku keeratud kuljust. On selge, et selline kuljus saab olla vaid sümboolne, kuna ei kanna edasi ei kuljuse helinat ega ka materjali. Samuti ei sobi siinkohal mõnikord kasutatav

mänguasja tõlgendus, kuna savikuljusel ei ole ka mänguks sobivaid elemente. Tõlgendust mänguasjana võib tihti näha samalaadsena nn “kultuslikele esemele”, mida kasutatakse kui eseme “asine funktsioon” on teadmata. Siiski peaks tõlgendust toetama üldisem arheoloogiline ning kultuuriline kontekst ning isegi siis võivad eseme mängulised ja rituaalsed funktsioonid olla eristatuseni läbi põimunud (vt samal teemal Thiemer-Sachse 2002). Küll aga viitab sellise eba-praktilise ning eseme algseid tähendusi ja funktsioone igati eirava kuljusekoopia valmistamine, et kuljustele ja ilmselt nende helile võidi omistada mingit sümboolsemat ja laiemat tähendust.

Alljärgnevalt ei ole võimalik anda ammendavat ülevaadet noorema rauaaja ripatsite erinevatest tüüpidest ning erinevatest leiukontekstidest. Seetõttu piirdun mõnede, subjektiivsetel kaalutlustel “huvitavamate” ja “jutustavamate”, või ka traditsiooniliselt rohkem käsitletute väljatoomisega.

3.7.1.3.1. Tarbeesemete kujulised ripatsid

Usundiliselt üheks põnevamaks, kuid Eestis vähemlevinud ripatsiteliigiks võib pidada tarbeesemeid jäljendavaid ripatseid, mille hulka kuuluvad ennekõike väikesed **noad**. Need on valmistatud kas luust või pronksist ning nende leiu-kontekst viitab nii kalmistutele (näiteks Pada) kui linnustele (Lõhavere, Otepää). Traditsiooniliselt on nuge seostatud balti ja slaavi aladega (Selirand 1974: 153). Enamasti on tegemist suhteliselt lihtsate esemetega, kus rohkem on rõhutatud käepidet kui tera ning ilustamata ripatsite kõrval leidub ka lohukeste või punktidega ornamenditud eksemplare. Heidi Luik on rõhutanud, et noakujuliste ripatsite puhul on kujutatud nuga tupes ning lohukesed võivad markeerida ka tupeneete (Luik 2004: 168). Sellised noad on ka ainsad tööriistadega seonduvad ripatsid ning Eestist ei ole seni teada naaberpiirkondades laiemalt levinud esmekujulisi ripatseid, nagu sirbid, vikadid jmt (vt Luik 1999b: 149 ja seal viidatud kirjandus). Selliste esemete tähenduspoolt Eesti arheoloogias pikemalt analüüsitud ei ole. Venemaal on miniatuurseid noaripatseid peetud traditsiooniliselt maagilisteks esemeteks (Golubeva 1997: 155). Üksikjuhtudel on peetud nugade kui terariistade tähenduseks kaitsemaagiat, mis peaks kaitsma kurja eest; tõlgendus, mis on selgelt pärit hilisest rahvapärimusest, mil nuge ja teisi terariistu kasutati nõidade ja nõiduse vastu või ennustamisel (vt Lintrop 2006b). Tõenäoliselt ei ole aga 20. saj Eestis rahvausund parim allikaliik muinasaegsete noaripatsite tõlgendamiseks ning ehkki terariista kasutamine nõiduse-vastase vahendina on universaalselt tuntud fenomen, on selliseks maagiliseks tegevuseks kasutatud nuge ennast, mitte aga sellekujulisi ripatseid või muid sümboliteid. Nii tundub tõenäolisem vaadata nuge sarnaselt kirvekujuliste ripatsitega, mille tähendusväli on ilmselt seotud kandjaga ja tema võimaliku positsiooni või staatusega (vt allpool).

Sarnaselt tööriistadega puuduvad Eestist ka relvi kujutavad ripatsid. Relvadena tõenäoliselt kasutatud kirveid analüüsime allpool eraldi. Tarbeesemete all tuleb mõista ka luust väikese labida kujulisi ripatseid, mille tõlgendused seosta-

vad need aga pigem utilitaarsete funktsioonidega esemetega (vt Luik & Tamla 2006).

Tarbeeseme-kujuliste ripatsite alla on traditsiooniliselt liigendatud ka **kammikujulised ripatsid**, mida on teada nii luust, sarvest kui ka pronksist (vt lähemalt Luik 1999b). Enamik nende seljal on azuurne kujutis, mis luuesemetel võib esitada (vee)linnu- või maopead või eri suunas vaatavaid hobusepäid (viimaseid on küll teada vaid kaks, kusjuures üks neist väga tugevasti stiliseeritud). Neist luuripatsid on dateeritud mõnevõrra varasemaks, I aastatuhande viimastesse sajanditesse, ning pronksripatsid 11.–12. sajandisse (Luik 1999b: 153). Ilmselt ajalise erinevusega võib seletada erinevate loomade domineerimist, kus vanematel luuripatsitel on selgelt ülekaalus lind või madu ning noorematel pronksripatsitel hobune. Jättes kõrvale loomade tähenduse, mida vaatame nende-kujuliste ripatsite all eraldi, on kammi-kujulistele ripatsitele endile omistatud samuti sümboolset tähendust. Heidi Luik on oletanud, et ehkki enamik neist esemest tehti ripatsiteks, on osa, eriti luu- ja sarveksemplare kasutatud ka kammimiseks (*ibid.*: 150). Kammimise kaudu on esemed seostatud juustega kui elujõu asupaigaga ning nii on neid seostatud üldisema kaitsemaagiaga (*ibid.*: 151 j). Rõhutatud on ka põhiliste loomaliikide ja kammi kuju kaudu seost päikese ja päikesesümbolikaga (vt Luik 1999b; Jets 2001). Erinevalt mitmetest teistest ripatsitüüpidest on kammikujulisi ripatseid seostatud tugevasti Loode-Venemaa aladega ning oletatud nende kasutajaks ühist rahvast (Nosov & Khvoshchinskaya 2006: 151).

3.7.1.3.2. Maokujulised ripatsid

Loomakujulistest ripatstest on kõige rohkem teada maokujulisi. Need esinevad kõige tihedamalt S-kujulistel ripatsitel ja rihmakeetel, mille looklev vorm ise juba viitab ussikerlele, kuid samatüübilistel esemetel esineb ka hobuse või linnupeana tõlgendatavaid otsi. Viimane tähendab, et ripats oma kujult ei olnud rangelt seotud ühegi konkreetse loomaga ning pigem võib arvata, et kujutatud on ideoloogias olulisi loomi. S-kujulisi ripatseid on kantud nii ripatsite kui vöö osadena ning mõnikord võivad nad assotsieeruda ka teistega, näiteks noakujuliste ripatsitega (vt lähemalt Luik 1999a). Enamik sellistest ripatsitest on teada Lääne-Eestist ja Koiva liivlaste juurest ning dateeritud (11.)12.–13. sajandisse (*ibid.*: 126). Muudel esemetel on mao kujutisi harva ning siinkohal tuleks mainida juhuleiuna saadud maokujulist sõrmust Rakvere linnast (RM 2009/A 39). Sarnane, ühest maost koosnev sõrmus on veelgi teada (AI 2347). Eestis sellistele madudele rohkem paralleele ei ole ning maokujulisi sõrmuseid ei ole teada ka kesk- või uusajast. Kahest või kolmest omavahel kokku põimunud maost sõrmuseid on teada Sjællandilt, kus neid on tõlgendatud nii sõjamehe kui aadliku sümbolina (Magnus 2002: 259). Maofiguuride enamlevinud tõlgendus kasutab aga taas rahvapärimuse abi ning seostab maokujulised esemed, lisaks nende amuletitähendusele, ktooniliste jõududega, viljakuse ja raviga (Luik 1999a). Samalaadset tõlgendust, lisades veel naiselikkuse aspekti, on kasutatud

ka juba kiviaegseid maofiguure käsitledes. Siinkohal on huvitav märkida, et Keava ja Varbola linnustelt on leitud stiliseeritud naisefiguurid, mis võivad olla kombineeritud kahest maost (vt allpool). Kuid maofenomeni tõlgendusi on mitmeid, kuna madu on universaalselt oluline paljudes kultuurides (Lurker 1987; Gräslund 2006). Skandinaavia mütoloogial põhinevate ja jumal Odinniga seonduvate tõlgenduste kõrval esineb ka teisi tõlgendusviise, kus maosümbolika kandjaid seostatakse maagilise tegevuse (Zeiten 1997: 13). Kuid Taani viikingiaegsete kerratõmbunud mao kujuliste ripatsite taga on nähtud ka kristlikke mõjusid ning oletatud, et sellised ripatsid võisid olla seotud kristliku mentaliteedi kaitsemaagiaga, et hoida eemal mao sümboliseeritavat kurja (*ibid.*). Eesti materjal selliseid oletusi ei luba teha. Esiteks on sellise kristliku sümbolika kasutamine 11.–12. sajandil Eestis veel ebatõenäoline, teiseks on mao kujutisi leitud liiga erinevatest kontekstidest. Kuna Eesti madusid kujutavad ripatsid on ennekõike rippunud nähaolevatel keedel või vöö küljes ning mõeldud seega demonstreerimiseks, siis võib arvata, et ühelt poolt on mao kujutised sõrmustel või S-kujulistel ripatsitel pärit esemete enda looklevast kujust, teiselt poolt võib mao kujutised ilmselt seostada ennekõike eliidi ja nende kasutatava sümbolika kaga.

3.7.1.3.3. Linnufiguurid

Ühe levinuima elusolendina on hilisrauaaja ripatsitel kujutatud linde. Varem on linnukujulised ripatsid Eesti materjalis olnud esindatud keskneoliitikumis, mil oli tegemist pikakaelaliste veelindudega. Ka hilisrauaaegsete linnufiguuride puhul, kus kaela asemel on pigem rõhutatud linnu pugu, on räägitud veelinnust. Kuid välistatud ei ole kindlasti ka teised “linnuliigid” nagu väiksemad laululinnud, kelle pugu, eriti laulmise ajal, on samuti tugevasti rõhutatud ning kus kael ei ole enam dominantne element. Rõhutatult suure puguga, kuid ka pika veelinnu kaelaga linnufiguurid on ühed levinuimad varauusaegsetel 16.–17. sajandi pitsatsõrmustel, kus neid on aga tõlgendatud rahvusvahelist motiivi kandva moekaubana (Valk 1991: 192). Kuid etnoloogilistele paralleelidele tuginedes on linnupugude tõlgenduses oletatud ka nende viidet naiselikkusele ja naiselikule viljakusele (Heiki Valk, suuliselt autorile). Muinasaegseid linnukujutisi on tõlgendustes tihti vaadatud koos, ilma vahet tegemata kivi- ja hilisrauaaegsetel, ning keskendutud (vee)linnu rollile loomisloos. Eriti tunnuslik on selline tõlgendus Venemaa soome-ugri hõimudele omistatavate ripatsite puhul (vt nt Napolskihh 1989; Ajkhenvald *et al.* 1989: 156). Kuid kuna vahepealsest mõnetuhanda aasta pikkusest perioodist pärast keskneoliitiki ei ole teada ühtegi linnufiguuri ning arvestades samuti kivi- ja hilisrauaaegsete figuride olulisi erinevusi nii vormis kui kandmisviisis, ei ole ilmselt õigustatud nende ühesugune tõlgendus.

Ühed kaunimad linnufiguuride hulgas on kolmemõõtmelised linnufiguurid, nagu näiteks Otepää linnuselt leitud luufiguur (AI 4036: I 536), kus linnu sulestikku on edasi antud rombikujuliselt tõmmatud kriipsukestega ning pea ja pugu-

osas on väikestest lohukestest ornament. Kindlasti ei kujuta see lind enam veelinde, vaid tegemist on pigem väikese laululinnuga. Sarnaseid figuure on leitud ka Rõuge linnuselt ja Tõrva Tantsumäelt, kuid need on oluliselt lihtsamad ja mitte nii hoolikalt viimistletud. Lisaks on Rõuge neljast figuurist vaid üks terve (Luik & Maldre ilmunisel). Eestis ongi selliseid linnufiguure teada vaid Lõuna-Eestist, kuid laiemalt ulatub nende levik suuremale alale Loode-Venemaal, kus neid on samuti leitud valdavalt linnustest ning dateeritud 11.–12. sajandisse (Leimus & Kiudsoo 2004; Korotkevic & Senicenkova 2006: 35; Luik & Maldre ilmunisel ja seal viidatud kirjandus).

Levinud on ka pronksplekist lamedad ning mõnikord azuursed linnukujulised ripatsid. Neid on leitud nii linnustelt (Varbola, Lõhavere; vt Tõnisson 1984: 184) kui ka kalmetelt (Kiiu kivikalme lähedalt AI 4639, Jõuga põletusmatusest (Ligi 1993b: 63) ning Maidla kalmest). Tegemist on enamasti rohkem stiliseeritud eksemplaridega kui luust näited, kuid ilmselt ei kujuta needki veelindu (aga vaata vastupidise arvamuse kohta Tõnisson 1984: 186). Oluline on ka nende ripatsite seostamine idapoolsete soome-ugri hõimudega. Evald Tõnisson (*ibid.*: 184) rõhutab selliste linnuripatsite saba väga kindlat kuju, mis meenutab Thori vasarat ning mis seondub Unto Salo (1990: 167 j) tõlgendustega Soome linnufiguuridest ja linnuornamendist kui pikselinnust ja sealtkaudu äikesejumala hüpostaasist. Küll aga rõhutab ka Tõnisson (1984: 186) linnuripatsite võimalikku seotust teiste lindudega, eriti hilisemast rahvausundist tuntud kukega. Viimasele viitavad ka Lõhavere linnuselt leitud kuke või kana tiivaluud, mida on kantud ripatsina ning kinnitatud pronksrõngakese külge (Luik 2004: 167, joon 12). Kanaluud on koos munadega, eriti värvitud munadega, seostatud kristliku ülestõusmiskontseptsiooniga (Lõugas 1981: 100) ning nii võib Lõhavere kanaluudest ripats olla ka kristliku isiku sümboliks. Kuid muna on peetud taas-sünni sümboliks ka Põhja-Euroopa eelkristlikus usundis (Samdal 2000: 97) ning muna on olnud üsna laialt levinud, kuid harva säilinud hauapanus ka Baltimaade rauaaegsetes matustes (Lõugas 1981).

On teada ka üksikud eriti efektsed linnukujutised. Kolu kalmest on leitud pronksist kotkapäine otsik, mille kohta on naelaaugu järgi oletatud, et tegemist võis olla mingi varre otsas oleva esemega (Mandel 2003: 63). Mati Mandel on näinud esemele parallele ennekõike Laadoga ja Novgorodi materjalis ning pidanudki eset pärinevaks tõenäoliselt Volga bolgarite alalt (*ibid.*). Teine samalaadne ese on pärit Lõhavere linnuselt: tegemist on luust, rikkalikult ornamentitud käepidemega, mille otsas on tõenäoliselt röövlinnu pea, millest on kujutatud iseloomulikuimat tunnust – kõverat nokka (Luik 2004, joon 10). Viimased kaks eset kujutavad endast ilmselt sama kasutust – sauva või muu seesuguse (ka relva või lipu/vimpli varre) otsas olevaid otsikuid. Nende puhul võib pidada ilmselt olulisimaks nende seotust röövlindudega ja sealtkaudu kogu kiskjate rolliga perioodi ideoloogias.

Linnukujulised ripatsid on teada valdavalt Lätist, Eestist, Soomest ja Venemaa soomeugrilastega asustatud aladelt (vt Salo 1990; Golubeva 1997; Korotkevic & Senicenkova 2006; Zariņa 2006: 271) ning erinevates piirkondades on linnufiguuridele omistatud erinevaid tähendusi. Lisaks juba mainitud

pikselinnu seostele Soomes, on sealsetes linnuanalüüsidest viidatud ka nende võimalikule seotusele paradiisilinnu ja sealtkaudu kristliku sümboolikaga (Salo 1992). Ka Paula Purhonen (1998) on seostanud linnu-kujulise peaga nõelad kopti kirikuga, kust need frankide kaudu Ida-Euroopasse jõudsid. Nii ongi leitud tuge oletusele suhteliselt varasest kristlusest Soomes, mis hakkas levima juba viikingiajal (Salo 1992; Purhonen 1998). Balti usundi puhul on traditsiooniliselt rõhutatud lindude olulist rolli nii mütoloogias kui ka maagias, mille näitena võib vaadata merevaigust linnupäist kopsikukest 8. sajandi Lazdininkai kääpast (Vaitkunskienė 1992: 55). Vene uurijad on traditsiooniliselt seostanud linnu kujutisi ja linnu sümboolikat soomeugrilastega ja pidanud matusekonktextist leitud linnufiguure surma sümboliks, millele leitakse tuge kesk- ja uus-aegse usundi allikatest; nii ongi neid tõlgendatud hingelindudena (Nazarova 2006: 152).

3.7.1.3.4. Hobusefiguurid

Hobust on Eesti noorema rauaaja usundis, erinevalt paljudest ümbritsevatest piirkondadest, kasutatud peaaegu kõige vähem ning näib, et loom ei ole siin kunagi saavutanud olulist kohta religioonis ja ideoloogias. Hobusematused, ning ka oletatavalt rituaalselt käsitletud hobuseluud asulatest, mida on teada nii Baltimaadest kui Skandinaaviast, puuduvad Eestis ja Soomes nooremal rauaajal peaaegu täielikult (Purhonen 1996b: 125; Carlie 2001). Vaid Eesti kagunurga pikk-kääbastes on mõned hobuste luud esindatud (vt Aun *et al.* 2008: 274 j). Enimlevinud on azuursed hobusekujulised ripatsid ja keekandjad, mida on seostatud Läti aladega, ennekõike liivlaste asualaga (vt Tõnisson 1984: 184). Vaid pronksist kammikujulistel ripatsitel esinev hobusesümbolika levib laiemalt üle Eesti (vt Luik 1999b), samas kui ülejäänud hobusekujulised keekandjad ja ripatsid seonduvad valdavalt maa kirdeosa ja sealsete vadja mõjutustega (vt Ligi 1993b: 62 j). Siiski on hobusekujulisi keekandjaid teada ka lõuna poolt, näiteks Mäksa kalmest (AI 5765: 19).

Hobuse- ja linnupäised keekandjad on levinud väga laial alal alates Lätist, Eestist ja Soomest kuni Petšora jõeni, kusjuures nende üheks valmistamiskohaks võib olla olnud Novgorod; nende tähendus seostatakse soome-ugri päikesehobuse müüdimotiiviga (Golubeva 1997: 161 j; Jets 2001: 140). Priit Ligi (1993b: 63) on oletanud hobusesümbolika puhul selle läbipõimumist vee ja veelinnu kultusega ja sealt tuleneva viljakusmaagiaga. Üsna samalaadsed on ka tõlgendused Taani viikingiaegsete hobusekujutiste kohta, kus lisaks traditsioonilisele paralleelile mütoloogiast tuntud Sleipnirile on samuti rõhutatud hobuse viljakusega seonduvat poolt (Zeiten 1997: 14). Ida-Eesti hobusefiguuride kõrval on Saaremaalt Ilpla kalmest teada erandlik komplekt, kus spiraalsõrmuse külge on kinnitatud kaks miniatuurset loomafiguuri (K 1:113), keda lähtuvalt nende pikast ja kõverast kaelast võib pidada hobuseks. Mandri-Eestis sellisele leiule vastad puuduvad ning pigem võib nende puhul otsida paralleele balti aladega,

kus hobune oli juba keskmisel rauaajal ideoloogias ja sümboolikas olulisel kohal (vt Vaitkunskienė 1995; Varnas 1998).

Erandlik, ratsanikuga hobust kujutav ripats on teada Viru-Nigula kihelkonnast Rannaküläst (AI 2510: 2). Samalaadne ratsanikuga hobusefiguur on leitud Laukskola 480. matuse juurest (Zariņa 2006, joon 173). Hobust või lindu kujutab ka pika kaela ja stiliseeritud loomakehaga keekandja Mustla kalmest Anna khk (AI 4262: 2).

Hobuse väiksemale osatähtsusele naabermaadega võrreldes (vt Vaitkunskienė 1995; Varnas 1998; Gaimster 1998), viitab ka see, et Eestis ei ole teada ühtegi hobusematust, hoolimata kalmesse panustatud arvukatest hobuseriistadest (Maldre 2003: 279). Nii võib oletada, et kui hobune ning hobusesümbolika oli Baltimaades ja Läänemere läänekaldal seotud eliidi, võimu kontsentreerumise ja professionaalsete sõjameeste rühmade kujunemisega, siis Eesti aladel selline sümbolika domineerima ei pääsenud või oligi see väljendatud kaudselt.

3.7.1.3.5. Kihvad ja küüned

Loomafiguuridega seonduvad ka loomakihvadest ja küünistest tehtud ripatsid. Enim on neist diskuteeritud karukihvadest ripatseid, mida on teada nii asulatest ja linnustest (nt Otepää, Lõhavere, Varbola, Viljandi, Pada) kui ka kalmistutest (Pada, Kaberla, Inju). Enamasti on tegemist karukihvadega, mille keskele või juureosasse on puuritud riputusava. Esimene variant, keskel oleva avaga ripatsid, on iseloomulikud pigem Novgorodi aladele (Luik 2001: 12 ja seal viidatud kirjandus). Paljud karukihvaripatsid on olnud pikuti pooleksaetud ning ilmselt ei ole kihva terviklikkus olnud eriliselt oluline. Võimalik, et see oli ka lihtsaim viis tekitada “rohkem” karukihvadest ripatseid, mis näib osutavat, vähemalt nende näidete puhul, eseme esteetilisele ehte-, mitte maagilise amuleti funktsioonile. Iseloomulikuna on ka paljusid kihvripatseid kantud koos teiste ripatsitega suuremate keekomplektide küljes, kusjuures selliselt on kasutatud nii orgaanilisi karukihvasid kui ka nende pronkskoopiaid (Tõnisson 1974, tahv XIII: 5; XXXV; XXXVI: 1–2). Samuti on ripatseid kinnitatud vöö külge (*ibid.* tahv XXV: 4). Selline kandmisviis tundub olevat levinud ka mujal ning näib, et hoopis harvem on ripatseid kantud üksikuna kaelas. Ripatsite kinnitamine vööde või suuremate rinnakeede ja -nõelte külge näib olevat aga komme, mis kehtis ka teiste, mitte ainult kihvripatsite kohta. Samuti on mitme üksikuna leitud või muuseumisse jõudnud kihvripatsi küljes pronksioksiidi jälgi (nt AI 1979: 17), mis osutab samuti, et algselt on ripats olnud koos pronksesemetega või pronksketi küljes.

Kihvripatsid olid sarnaselt linnukujutistega samuti levinud keskneoliitikumis, ehkki karu ja teisi kiskjaid oli siis kasutatud põdrahammastest ripatsite kõrval suhteliselt vähem. Näitena võibki välja tuua vaid Tamula VII poisimatuse, mille rindkere juurest leiti kaks karukihva. Vahepealsetest perioodidest ei tea me kihvripatseid üldse. Osaliselt võib seda küll seletada põletusmatuste tra-

ditsiooniga, kuid siiski on laibamatus olnud kasutusel peaaegu alati, eriti hilisneoliitikumis ning pronksi- ja eelrooma rauaajal. Samuti ei pruugi kõik kihvrüpatsioonid tuleriidal hävida ning nende puudumist vahepealsete perioodide kalmematerjalis tulebki seletada ennekõike nende mittekasutamise tõttu. Viikingiajal aga võetakse kihvrüpatsioonid taas kasutusse ning need on toimunud nihe loomaliikides – varasema suure liigirikkuse asemel kasutatakse nüüd valdavalt kiskjaid, ennekõike suurkiskjaid nagu karu, aga esindatud on ka hunt, koer ja rebane ning samuti röövlinnud, nagu kotka küünest valmistatud rüpatsioonid (nt Linnaaluste III asulast, TÜ 1115: 188 (Konsa *et al.* 2003: 54), Rebala asulast, AI 5916: 89, 93; Pada kalmistult (Luik & Maldre 2005: 269)). Levinuimaks loomaliigiks on aga siga, kelle puhul on rüpatsioonideks kasutatud nii kihvu kui ka hambaid; see traditsioon on elanud kõige kauem, ulatudes välja ka keskajate muististeni (Luik 2001: 12, 2004: 165). Oluline on, et mitte alati ei ole seakihvadel küljes rüpatsioonid või auke ning mitmeid kihvu on kasutatud ka muul moel. Hea näite selle kohta esitab koos käevõrudega leitud seakihv (AI 2661:1) Tõrma küla pärimuslikust ohvriallikast, millel ei ole tänu murdunud otsale jälgitavad enam ei soon ega rüpatsioonid, kuid mille distaalne ots on söestunud. Võimalik, et kihva põletamine ja seejärel allikasse viskamine oli seotud mingi maagilise aktiga. Vähem esinevad rüpatsioonide materjalid kopro, hobuse jt loomade hambad (vt Luik & Maldre ilmutisel). Kiviaegsete hammasrüpatsioonide hulgas domineerinud põdra hambad on aga teada vaid üksikuid (nt Turaida linnusest, Graudonis 2003: 7, tab 4: 3). Ainulaadse rüpatsioonina tuleb mainida Pada asulakohalt leitud tuura soomust (Luik & Maldre 2005, joon 12). Ilmselt on rauaajaste kihvrüpatsioonide taustaks olnud hoopis teistsugused, sealjuures ilmselt isegi mitte otseselt religiooniga seotud ideed. Kuid paratamatult ei saa selliseid tähendusvaldondi rangelt eraldada ning religioosse või maagilise tähendusega amuletid võisid samaaegselt sümboliseerida või signaalseerida ka sotsiaalset positsiooni või alluvussuhteid (Samdal 2000: 100).

Traditsioonilised tõlgendused selliste rüpatsioonide kohta baseeruvad rahvapärismusel ja mütolooial, kusjuures oletatakse, et neil on olnud korruga ka erinevaid tähendusi (vt Asplund 2005). Ennekõike rõhutatakse karu kui suure ja võimsa loomaga kaasnevat kaitsemaagilist aspekti (Luik 2003: 166), aga laiemalt ka jõu või väe fenomeni. Paula Purhonen (1998) on Soome kristianiseerimisanalüüsis oletanud ka karukihvade kandmist “paganliku vastusena” kristianiseerimisele, ehkki selline tõlgendus on saanud kriitika osaliseks, kuna viimastel eelkristlikel sajanditel karukihvad Soome arheoloogilises materjalis kaovad. Üldiseid ja univertsaalseid mütolooilisi tõlgendusi on võimalik omistada ka kotkaküünestest rüpatsioonidele ning Unto Salo (1990: 167 jj) järgi võib seostada kotka fenomeni mütolooias üsna universaalselt taevast resideeruva äikesejumalaga.

Enamiku rüpatsioonide kajastavate loomaliikide tunnuseks võib pidada nende seotust elitaarsuse, jähi ning laiemalt üldse agressiivsusele suunatud sõjameheideoloogiaga. Ühe tõlgendusvõimalusena võib suurkiskjate ja röövlindude kihvadest/küünestest tehtud rüpatsioonide käsitlemist koos ühtse komplektina ülal mainitud koortega ning ilmselt on need kõik seotud eliidi privilegieeritud tegev-

sega – suurulukite küttemisega. Jahile ja selle olulisusele ripatsitega väljendatavas ideoloogias viitavad ka mõned kombineeritud ripatsid, nagu näiteks täiskasvanud koera kihvast ja sellega kahe pronksrõngakesega ühendatud jänese konstluust ripats Varbola linnuselt (vt Tamla & Maldre 2001, joon 20). Ilmselt ei või jahipidamist kui sellist Eestis muinasajal seostada mingi privilegieeritud rühmaga ning metsloomade toiduks kasutamine oli laiemalt levinud. Viimasele viitavad ka jäneseleude leid näiteks kalmematerjalis. Kuid siinkohal pean jahti all silmas jahti suurtele ja prestiižsetele ulukitele, nagu karu, hunt jt, kelle küttemiseks on ühelt poolt vaja suuremat jahiseltskonda, teiselt poolt on tegemist loomadega, kellele omistatakse kindlaid sümboolseid väärtusi (eriti karu, hunt ja kotkas) ning kelle kütmine üsna üldiselt seostatakse eliidiga. Analoogselt on näidatud, kuidas Gallias, Bourbonne-les-Bains's on 3. sajandil kasutusele võetud suuri, varem metsaseid alaseid, mille käigus kohalikud pealikud hakkasid kütma tarvaid ja teisi “suursuguseid” loomi (Grant & Sauer 2006). Suurema jahiseltskonna organiseerimine ja koordineerimine on kindlasti aga seotud sotsiaalsete sidemete kinnitamise ja manifesteerimisega. Mõnevõrra keerulisem on seakihvade tõlgendamine seesugustes raamides, kuna suur osa seakihvadest valmistatud ripatsitest on tehtud kodusea kihvadest (Tamla & Maldre 2001: 374). Kuid tõenäoliselt võib ka kodusea kihvadest tehtud ripatsite taustana näha eelnevate jahiloomade sümbolite matkimist ning seega võib ka ilmselt kodusea kihvadest ripatseid vaadata samas tõlgendusüsteemis.

Kindlasti ei saa aga karukihvadest ripatseid taandada pelgalt “jahitrofeeks”, kuid ilmselt põhjus, miks karukihvad ilmuvad ehete hulka ning tõenäoliselt ka usundisse, võis olla karu tähtsustamine üldisemas eliidi sõjameheideoloogias, kus karu ja karujaht, ning samamoodi ka teiste suurte ja ohtlike ulukite (hunt, siga jne) jaht omandas erilise positsiooni tänu loomade sümboltähendustele ning, miks mitte, ka universaalsele kontseptsioonile karust kui metsa isandast. Sellise tõlgenduse kõrval on aga levinud ka traditsioonilised mütoloogilisemad tõlgendused karuküünistest haudades kui märgist Odinni kultusest (näiteks Ström 1980). Siiski näib, et karuküünised esindavad oma laia leviku tõttu midagi universaalsemat kui ühe konkreetse jumala sümbolit.

(Karu)kihvade sümboolsele tähendusele lisavad kinnitust ka järgitehtud kihvad. Eesti materjalist on praeguseks teada juhuleiuna kolm pronksist kihvripatsit, mis kõik on leitud Harjumaalt (Toomas Mägi suuliselt autorile). Pronksist karukihvasid on leitud Soome naistehaudadest, samas kui päris karukihvasid leidub nii meeste kui naiste haudades (Asplund 2005: 20). Selle põhjal on Henrik Asplund oletanud naiste erilist positsiooni nii mütoloogias kui ühiskonnas laiemalt. Samuti on pronksist valatud kihvripatseid teada Koiva-liivlaste juurest (Tõnisson 1974, joon 28: 7). Kihvripatseid on teistelgi perioodidel tehtud muudest materjalidest. Mainida tasub merevaigust ripatsit Beddingest, Lõuna-Rootsist (Larsson 2001: 73).

Võimalik, et karukihvade sellise tõlgendusega saab seostada ka karusloomade, peamiselt kopra, aga ka nugise, kärbi, jänese jt konstluudest tehtud ripatseid (vt Tvauri 2001: 161; Luik 2003: 162, joon 7: 1–2; 2004: 165; Leimus & Kiudsoo 2004). Paljud varasemad käsitlused on ka nende puhul viidanud kopra-

kultusele (Golubeva 1997: 157; Tvauri 2001: 161) ning Ilze Loze (1995: 39) on oletanud, et koprakultuse võib tagasi viia isegi neoliitikumi, tuginedes Valma kaksikmatusest leitud koprakujukestele. Sarnaselt mitmete teiste ripatsitega ei ole ka kopra kujutisi valmistatud ja kasutatud vahepealsete aastatatuhandete jooksul ning nii ei ole tõenäoline kasutada sama tõlgendust ajas üksteisest nii-võrd kaugel olevate esemeliikide kohta.

Kopra kannaluudest ripatseid on teada mitmetelt, valdavalt Eesti kaguosa linnustelt ja asulatest (vt Leimus & Kiudsoo 2004: 42), kuid kopra ja nugise luudest ripatseid on teada ka Kaberla kalmistult (Luik 2003, joon 7, 1–2), Saadjärve asulast (AI 5307: 38) ja mujalt. Mõnevõrra on käsitletud seda, mil moel kopraluid ripatsina kasutati. Andres Tvauri (2001: 162) on oletanud, et ripatsina kasutati kopra käppa, Heidi Luik (1999b) aga, et ripatsiks kasutatigi vaid luud. Mõlemale kasutusviisile võib leida kinnitust ka teistest arheoloogilistest leidudest. Nii on teada pronksist kopra kontsluust ripatsi koopia Lätist (Luik 1999b: 149), mis kinnitab üksnes luude kasutamist. Sellele viitab ka tõsiasi, et kalmetest ei ole teada teisi koprakäpa luid peale kontsa ning samuti oleks käpa kasutamisel kinnitusauk puuritud *calcaneuse*, mitte aga *astragali* külge (Luik & Maldre ilmunisel: 8). Samas on Ahvenamaal kasutatud savist valmistatud kopra (või karu?) käppi (Callmer 1994), mis osutaks ka tervete loomakäppade ripatsina kasutamisele.

Kopra kui looma kultus näib nooremal rauaajal, arvestades üldisemat konteksti, väga ebatõenäoline ning nii on tõenäolisem vaadata kopra ja teiste karusloomade luudest tehtud ripatseid samalaadses kontekstis kui karukihvu, kus need seonduvad ennekõike kopra kui väärtusliku karuslooma kütimisega ja kopranahkade impordiga (vt sel teemal lähemalt Leimus & Kiudsoo 2004). Ka Johan Callmer (1994) on Ahvenamaa savist koprakäppade tõlgenduses oletanud neid ennekõike ühe väiksema piirkonna (Ahvenamaa) elanike (ennekõike kütide/pealike) tunnuseks, kusjuures samal ajal on ilmselt kujutatud loom mänginud mingit rolli ka usundis. Seega ei pruugi karuslooma käpad-küüned olla mitte esmasel tasandil seotud usundiga, vaid ennekõike on tegemist staatussymbolite ja alles seejärel, läbi staatuse või positsiooni, usundiliste markeritega (vt ka Jonuks 2005). Kopra seotust usundi ja (viljakus)maagiaga on oletatud ka kopra sekreedi kasutamise tõttu potentsi tõstva vahendina (Leimus & Kiudsoo 2004: 42).

3.7.1.3.6. Inimfiguurid

Inimkujulisi ripatseid on Eesti arheoloogilises materjalis tänu siinsele “pildipõlgusele” vähe teada. Üks äärmuslikkuseni stiliseeritud inimkujuline ripats on leitud Keava linnuselt (TÜ 1026: 775), mis meenutab kombinatsiooni kahest maost (Lang *et al.* 2003: 46). Kolm sarnast ripatsit on teada Varbola linnuselt (*ibid.*) ning samalaadne, kuid rohkem inimfiguuriga sarnanev on teada Saaremaalt (K 88: 51). Viimase trapetsikujuline alaosa meenutab naise seelikut, mille kõrval on kahel pool käed, kuid figuuri pead ei ole kujutatud. Sarnane, kuid

nüüd juba selgelt inimest kujutav ripats on teada Viskla asulakohalt Kose kihelkonnast (AI 6621: 6). Sellel on ornamendiga rohkem edasi antud nii inimese pea, käed kui ka keha kattev riietus, mida kujutatakse rombidega.

Seni ainsaks inimkujuks on jäänud Haljava rabast leitud keraamiline figuur, mis kujutab kapuutsiga inimpead (AI 3561). Ese on dateeritud küll nooremasse rauaaega (Laid 1938), kuid juhuleiule omaselt on dateering ebamäärane ning ese võib kuuluda ka hilisemasse perioodi, eriti arvestades eseme suhtelist terviklikust ja head säilivust. Kuna kaelalt on figuur murdunud, siis on tõenäoline, et algselt on pea kuulunud suuremale savifiguurile.

Rohkem muinasaega dateeritud inimfigure teada ei ole ning ka Haljava inimpea kuulumine muinasaega ei ole kindel. Hilisemast perioodist on teada kirjeldused ja joonised puust jumalakujust Tallinna Oleviste kiriku raamatukogus, ehkki viimast on ka kepinupuks peetud (vt Sutrop 2004c). Kuna figuur on hävinud, siis ei ole võimalik hinnata tema ajalist kuuluvust. Märksa enam leidub jumalakujude mainimist rahvapärimuses, kuid sellistest võib mitmeid pidada ilmselt sekundaarseks. Siiski ei ole jumalakujud muinasajal olnud tundmatud, millele viitab kuulsaim sellealane kirjeldus Henriku Liivimaa kroonikast, mis nimetab ühes ilusas metsas puust jumalakujusid ja -nägusid, mille preestrid maha raiusid (HCL XXIV: 5).

3.7.1.3.7. Sümboolsed ripatsid

Sümbolkujutistega ripatsitest ühe olulisima ning enimdiskuteeritud liigi moodustavad kindlasti ristripatsid (vt Selirand 1974; Tõnisson 1984; Valk 2004a). Ristripatsid kuuluvad päris muinasaja lõpusajandeisse, hakates levima ilmselt 11. sajandi paiku; Eesti arheoloogilisest materjalist kaovad ristripatsid 13. sajandi algul, ehkki üksikud on dateeritud veel ka 13.–14. sajandisse (Mandel 2003: 75, tahv XLIV: 652). Ristripatsid on leitud nii linnustelt (näiteks Keava (TÜ 1026: 489) ja Soonatagana (PäMu 2: 180)), asulakohtadelt (näiteks Aiaa (TÜ 159: 8) või Vaivara Sõtk (PäMu 64/A 2400)), aaretest kui ka kalmistutest. Käesoleva teema suhtes pakuvad enim huvi kindlasti kalmeleiud, samas kui asulate või linnuste omad lubavad vaid järeldada, et neid on kantud. Kalmetest leitud puhul on toodud välja väga selge erinevus Eesti mandriosa ja Saaremaa vahel, kus mandri-Eesti ristripatsid on pärit valdavalt laibamatusega maahauadadest (Selirand 1974: 320–323) ning Saaremaa ripatsid põletusmatustest (Mägi 2002: 109). Ehkki matmisviisil on olnud erinevusi, siis nii mandri kui Saaremaa ristripatsid on kõik pärit pigem rikkalikumalt panustatud matustest (Mägi 2002: 109)

Ristripatsid kujutavad valdavalt kõik võrdhaarset kreeka risti, mida omakorda on harude kuju järgi jagatud mitmeks eritüübiks (Selirand 1974: 151 j). Läbistamata ja jämenevate harudega või kontsentriliste ringidega ilustatud nn slaavipäraseid ristripatsid, mille valmistuspiirkonnaks on peetud vadja ja slaavi alasid, on teada üle terve Eesti ning mingit regionaalset erinevust ei ole võimalik välja tuua. Samalaadsed, kolme kühmukesega kaunistatud, nn skandinaaviapäraseid ripatsid (Staecker 1999 järgi tüüp 1.4.3) on samuti levinud üle Eesti.

Nende laiem kontekst osutab, et ripatseid võib seostada kogu idapoolse Põhja-Euroopaga (*ibid.*: kaart 15). Venemaa kontekstis on ka osutatud nende põhilevikule Novgorodimaa äärealadel, soome-ugri hõimude juures (Musin 2002: 179). Selliseid ripatseid on peetud ka märgiks idakristluse levikust Loode-Venemaalt Eestisse (Sedov 2000: 185 jj). Läbistatud harudega, azuursed ripatsid esindavad mõnevõrra keerukamat ning ilmselt ka luksuslikumat stiili. Kuid ka nende põhi-olemus on sarnane, kus omavahel põimuvate joontega antakse edasi võrdhaarse risti kujutis. Tartu aardest leitud ristripats on Eesti kontekstis ainulaadne, kuna selle nn skandinaavia-tüüpi ripatsil on kujutatud ristilöödud. Tartu ristripatsit on seostatud nii 11. sajandiga (Staecker 1999: 141) kui ka 12. sajandi Novgorodi vastetega (Musin 2002: 156). Erinevat tüüpi ristripatseid leidub veelgi, millest osa esindab unikaalseid, üksikuid eksemplare, teised mõne-esemelist rühma, kuid oma põhi-olemuselt kujutada võrdhaarset risti, samuti ka dateeringult (11.–13. sajand), esindavad need kõik sama traditsiooni. Samas jääb Eesti ristripatsite variatsioonirohkus alla nii Skandinaavia kui Venemaa aladele. Jätkates juba eelmisele perioodile iseloomulikku pildivaesust, võrreldes kõrvalolevate Skandinaavia ja Balti aladega, puuduvad ka nooremal rauaajal pildiga esindatud ristiusuga seotud esemed nagu ikoonikesed jmt.

Oma levikult sobituvad ristripatsid Eestis täielikult samalaadsete ripatsite levikuga naabermaades. Varaseimad ristripatsid ilmuvad Taanis, kus nende kõrgaeg jääb 10.–11. sajandisse (Zeiten 1997: 29). 10.–11. sajandil vahetavad ristripatsid Rootsi ja Gotlandi aaretel välja Thori vasarad (Staecker 2003). Ka Venemaal ilmusid esimesed ristripatsid 10. saj lõpul ning nende kõrgaeg jäi 12.–13. sajandisse (vt Golubeva 1997: 173, tab 103). Alates 12. sajandist on ripatsid väga mitmepalgelised, esineb palju eri kujuga ja eri tüüpi riste, kuid läbivalt ühiseks tunnuseks on võrdhaarse kreeka risti kuju. Baltimaades ning Soomes ilmusid esimesed ristripatsid 11. sajandil (vt Tõnisson 1974; Purhonen 1998).

Kirjeldatud ristripatistest hoopis erilisem on enkolpion Saaremaa Viltina kalmest (AI 3884: 2956). Tegemist on ladina risti kujulise ripatsiga, mis on seest õõnes, esikülje ülaosas on kujutatud väike ristike ning risti keskel on mitme eraldiseisva joonega edasi antud Jumalaema kujutis. Ese on dateeritud 12. sajandisse. Samatüübiliste enkolpionite põhikontsentratsiooniala keskendub Kiievi ümbrusesse, kuid üksikuid eksemplare on leitud ka Irboskast ja Novgorodist ning läänepoolseim teadaolev pärineb Gotlandilt (Korzuhhina & Peskova 2003: 169). Marika Mägi järgi kuulub Viltina kalme 11.–12. sajandisse ning valdavalt on sinna maetud põletatuna, kuigi 13. saj algul on kalmesse toodud veel ka mõned laibamatused (Mägi 2002: 62). Lähtuvalt kalme pikaajalisest dateeringust ning matuste segatusest ei ole olnud võimalik Viltina enkolpioni kokku viia mõne kindlama matuse ega täpsema dateeringuga.

Enkolpionid on mõeldud kas reliikviate või pühitsetud maa kandmiseks ripatsi õõnsuses ning vene õigeusu allikad seostavad selle enamasti piiskoppidega (Korzuhhina & Peskova 2003). Siiski võisid Lääne-Euroopa traditsiooni kohaselt ka tavakristlased enkolpione kanda (Staecker 1999: 50), kuid ka sel juhul oli tegemist tavalisest ristripatsist väärtuslikuma esemega. On tõenäoline, et

Viltina eseme omaniku näol võib tegemist olla kas saagiks saadud või Kiievi vürsti teenistuses olnud ja õigeusku ristitud sõjamehega, kes sai tasuks või tänutäheks enkolpioni. Siiski on enkolpioni kui tavalistest ristripatsitest erilisema eseme kinkimine ja viimine õigeusu territooriumilt välja erandlik ning nii jäävadki eseme tähenduspoolel vaid spekulatsiooniks. Ristripatsite kandjate matmist paganlikesse kalmistutesse üldisemalt on Mägi (2002: 152) tõlgendanud kui perekondlikku tava, millega kinnitati vanu kombeid. Enkolpioni esinemine mittekristlikus kontekstis aga jätab avatuks võimaluse, mille järgi ese ise või selles kantav reliikvia võis olla seotud hoopis eelkristlike uskumustega (Staecker 1999: 340).

Lisaks ristripatsitele on samas tõlgendusväljas tihti vaadatud ka teisi esemeid või ornamenti, nagu näiteks ristikujuulised laiendid hoburaudsõlgedel (Selirand 1974: 158; Pauts 1997) ja ristisümboolikaga sõled (Salo 1992; Staecker 2000).

Olulisim ristripatsite probleemistik hõlmab ilmselgelt nende tõlgendust, mille võib jagada laias laastus kaheks – tegemist on kas kristliku usukuuluvuse sümboliga või mittekristliku maagilise esemega. Mõlemad tõlgendusviisid on pika ajalooga, ehkki maagilise eseme tõlgenduslugu on mõnevõrra noorem. Viimase põhiargumendi kohaselt on rist vana sümbol, mis esineb ka väljapool kristlikku konteksti. Samuti on tõenäoline, et oma algsest valmistus- ja kasutuskontekstist eemal võib usundilistele esemetele omistada uusi tähendusi, et seostada need uue kasutuskontekstiga. Sellele lisab kinnitust ristripatsite kandmisviis, kus tihti esinevad ripatsid mitmekesi koos ühe kaela- või rinnakee või pealiniku küljes (näiteks Pada XXV, kus on kolm ristripatsit; AI 5366 XXV: 3). Mõnikord esinevad ristripatsid ka koos teiste, maagiliselt tõlgendatavate ripatsitega. Häid näiteid sellistele ehtekomplektidele leiab mitmeid, näiteks Siksali kalmest (vt Laul & Valk 2007: 123). Samas on ristripatsite kandmine koos teistega, muu hulgas näiteks astraalsümboolikaga tõlgendatavate luunularipatsite või looduskultustega seostatud karukihvadega, iseloomulik ka teistele, oma olemuselt kristlikele piirkondadele (vt nt Musin 2002). Samuti lisab ristripatsi kristlusvälise maagilise eseme või väekandja tõlgendusviisile kaalu nende kadumine 13. sajandil, perioodil, mil maa kristianiseeritakse (vt lähemalt Selirand 1974; Valk 2004a; Laul & Valk 2007). Ristripatsite tõlgendus koos teiste kristluseväliste fenomenidega, näiteks päikesega, on tuntud ka mujal (vt Golubeva 1997: 155).

Teine enamlevinud tõlgendussuund viitab ristripatsite puhul nende seotusele kristliku risti kui usukuuluvuse märgiga (Staecker 1999; Schülke 1999; Tõnisson 1984; Mägi 2002). Sellised tõlgendused baseeruvad ennekõike ristripatsil kui fenomenil, ehkki edasised spekulatsioonid küsimuses “kui kristlikud” ripatsite kandjad võisid olla, erinevad tunduvalt. Siin kohtab tõlgendusi ristripatsist kui lihtsalt kristliku religiooni jumala sümbolist (Zeiten 1997: 30) või ristripatsist kui vastristitu (*primsignatio*) sümbolist (Staecker 1999: 341; Mägi 2002: 151). Samuti ei saa välistada võimalust, et kristlikus kontekstis valmistatud ese võis mittekristlikusse liikudes muuta oma tähendust või saada uusi lisatähendusi, mis olid selle algsest tähendusest üsna kaugel (vt Schülke 1999). Ka Miriam Zeiten (1997: 30) usub, et algselt on Lõuna-Skandinaavia ristripatsitel

olnud kristlik tähendus, kuid valmistades ja kandes neid viikingiaegses Skandinaavias, võis tähendus muutuda ning sellele lisanduda rohkem maagilisi aspekte. Kuid ripatsid võidi kanda ka üksnes esteetilise elamuse pärast (Staecker 1999: 391 jj; Mägi 2004b: 28).

Arvestades ristripatsite laiemat levikut ja dateeringuid nii Eestis kui Lääne-meremaades üldisemalt, on näha, et ripatsid levivad üsna kiiresti, nende dateeringud erinevates piirkondades on üsna sarnased ning ka ripatsid ja nende esinemiskontekstid kattuvad põhijoontes. Seetõttu ei tundu usutav, nagu kannaksid Eesti ristripatsid mingit vanemat ja maagilisemat või “väekamat” tähendust kui samaaegsed ja samas kontekstis ristripatsid Skandinaavias, Soomes või Venemaal. Niivõrd sarnane levik ja dateering viitavad selgelt ühesugustele tähendustele. Seega tundub käesoleva töö autorile, et sellised ristripatsid on seotud ennekõike kristluse ja selle levikuga. Samas ei saa välistada mitmete ripatsite erinevaid assotsiatiivseid tõlgendusi, kus ristripatsiga väljendatav jumalus võidi liita kandja isiklikku panteoni või tõlgendada ripatsit üldse maagilise esemena (Staecker 1999: 339). Samuti ei saa välistada ripatsite kandmist esteetilistel kaalutlustel. Kuid esemete üldine kontekst viitab selgelt nende seotusele kristlusele ning seotus risti kui inimkonnale üldisema sümboliga näib olema minimaalne.

Keerulisimaks probleemiks on ilmselt olnud ripatsite dateeringu ülemine piir, mis langeb hästi kokku ametliku kristianiseerimisega ning on nii viinud mõttele, et ristripatsid sümboliseerisidki midagi muud, mis kristianiseerimisjärgselt võidi keelata (vt Valk 2004a; Laul & Valk 2007). Kuid samalaadne ristripatsite kadumine on jälgitav ka naabermaades. Venemaa ristripatsid kaovad samamoodi 13. sajandil (Golubeva 1997: 173), Skandinaavias juba 11. sajandil (Staecker 2003). Jörn Staecker (2003) on ristripatsite sellist dateeringu ülempiiri Skandinaavias seostanud misjonitööga, mis oli suurima aktiivsusega 10.–11. sajandil, mil leidis arvukalt ristripatsid, kuid kui misjonitöö aktiivne periood lõppes, kadusid haudadest ka esemed. Seega võib ristripatsid muinasaja lõpusajandeil seostada ennekõike uue maa vastse ristimisega ning vastristitute tunnusega. Ajal kui kristlusest sai maa ametlik religioon, kadus ka vajadus sellise tunnuse järele ning ripatsid jäid kasutusest eemale.

Põnev, ja eelnevaga haakuv probleem ongi see, et keskaegsete, selgelt kristlikus kontekstis maetute juures üldreeglina puuduvad ristripatsid. Lõuna-Eesti külakalmistute ristripatsid on seostatud pigem õigeusu mõjudega (Valk 2001: 52) ning keskaegsete kirikaedade materjalis esineb ristripats väga harva (vt Rudi 2003). Viimaste hulgas on eripärane Viru-Nigula kirikaiaist, kiriku kõrvalt leitud noore naise matuse rinnaosast leitud ristripats (AM 593: 53), mis on valmistatud ühendatud harudega rinnanõela peast ning kaelaristina kasutusele võetud (Rudi 2003). Samuti on väga vähe ristripatsid teada Gotlandi kirikaedadest (Thunmark-Nylén 1995). Seega osutavad ka keskaegsete ristripatsite leiukontekstid, et pärast kristluse muutumist ametlikuks religiooniks ei ole (elavate? ja) maetavate ristripatsiga markeerimine enam oluline.

Luunulakujuliste ripatsite kohta Eesti hilisrauaaja materjalis diskussioon suuresti puudub ning nende tähenduspool on jäetud lahtiseks. Võrreldes rooma

rauaaegsetega, on luunulakujulised ripatsid nüüd mõnevõrra teistsugused – nende otsad on pikemad ja sihvakamad (näiteks AI 3739), kuid võivad olla ka laiad ja massiivsed, nagu näiteks Pada kalmistult pärit näide (AI 5366 CXII: 11). Nendega võib seonduda ka erinevaid laiendeid, näiteks kirve- või ristikuju- lisi (AI 2670: 7). See-eest puuduvad varasemale perioodile iseloomulikud suhteliselt väiksemad, tömbimad ja nupukestega kaunistatud eksemplarid täielikult. Iseloomulik ongi, et rooma rauaaegsete ühtlase stiiliga ripatsite kõrval on nüüd levinud väga erinevad variatsioonid samast põhitüübist. Ilmselt võib sellise- gi arengu seostada protsessidega, mis said alguse keskmisel rauaajal ehetes, kus vastandina varasematele ühtlustatud vormidele levisid pigem erandlikud ja indi- vidualistlikud (Rohtla 2005). Üldiselt peetakse luunula-kujulisi ripatseid slaavi või vadja-slaavi päritolu esemeteks (Selirand 1974: 153; Zariņa 2006: 256). Traditsioonilise lunaar-sümboolsete tõlgenduste kõrval on sellistele ripatsitele, mis on leitud ühes kees koos ristripatsitega (ja mida on teada ka Eestist), omis- tatud ka kristlikku tähendust “*or at least that they were not mutually incompatible*” (Vaska 2003: 99). Baiba Vaska (2003: 114) seostabki hilisraua- ja keskaegsed astraalsümboolikaga ripatsid hoopis Kristuse kui päikese ja Neitsi Maarja kui kuu sümboolikaga ning sealtkaudu luunulad Maarjaga, mis oli ka risticõja käigus Läänemere idakaldale antud nimi.

Kirvekujulised ripatsid on jagatud nelja tüüpi. Neist esimeseks on suhteli- selt väikesed, kohmaka ilmega ning pigem trapetsikujulisi meenutavad ripatsid (vt Selirand 1974: 153, tahv XXXII, 7) ning millest enamik on leitud kalmistu- test (nt Kõmsi, Mandel 2003, tahv XLIX: 374 ja Linnamäe, Mandel 2003: 75). Sellised ripatsid on harilikult ornamenditud joontega ning mingit erilisemat or- namendimotiivi neil ei ole. Osa selliste ripatsite puhul võib arvata, et need ku- jutavad väga sümboolselt ripatseid, mis kopeerivad päriskirveid.

Teise kirvekujuliste ripatsite tüübina tuleb eristada saledad, sihvakad ja pronksplekist valmistatud ripatsid, nn Eesti ja Soome tüüpi Thori vasarad (vt Salo 1990: 117 j). Neid on teada nii asulatest (nt Uugla, AM A 1026: 44, Man- del 2006) kui kalmetest. Ripatsite seotus klassikaliste Skandinaavia Thori vasa- ratega on üsna kaudne ning Unto Salo (1990: 119) oletabki neid pigem arene- nuteks pintsettidest, millest paljudel on samalaade kuju. Selliste ripatsite erine- vale taustale osutab ka nende dateering. Skandinaavia Thori-vasara kujulised ripatsid on välja kujunenud alates 9.–10. sajandil (Zeiten 1997: 27; Staecker 1999), samas kui Eesti vastavad ripatsid on lähtudes ehtenõelte dateeringust paigutatud 8.–9. sajandisse (Mägi 1997a: 33; Mandel 2006: 62). Efektseima sellelaadse näitena tuleb mainida Püssi rõngaspeaga rinnanõela (AM 99) küljes rippuvat erinevatest ripatsitest koosnevat komplekti, mille hulgas on ka päikese- sümboolikaga seostatav ratasrist ning kirvekujuline nn Thori vasar. Samalaadne nõel on leitud Pärnu-Jaagupist Parasmaalt (vt Mägi 1997a, tahv V: 1–3). Üsna sarnane rekonstrueeritud komplekt koos azuurse ratasristi ja kirvekujulise ripat- siga on teada Soomest Pukkilast (Ranta 1996: 42 ja seal viidatud kirjandus, joon 23). Klassikalisi Skandinaavias levinud jämedate harudega Thori vasaraid ei ole aga Eestist üldse teada. Thori vasarate tõlgendusi on mitmeid (vt Zeiten 1997; Staecker 1999, 2003 ja neis viidatud kirjandus), millest enamik seostab esemed

kas kristliku ristikandmise stiili imiteerimisega või ka paganliku reaktsiooniga levivale kristlusele. Mõnede uurimuste järgi on Thori vasarad seotud ka matuse-rituaalidega ning sellega seonduva viljakuse ja elu taasandva fenomeniga (Andersson 2005). Eesti-Soome rõngaspeaga rinnanõeltele küljes rippunud kirvekujuliste ripatsite tõlgenduses tuleb arvestada, et sellised nõelad seostatakse üsna üldiselt meeste ja/või sõjameeste riietuse juurde kuuluvate aksessuaaridega (Ranta 1996; Mägi 1997a: 50).

Kolmanda esemeliigina on kirvega seostatud trapetsikujulised rinnalehed ning nende puhul on nähtud samuti seost Thori vasara ja Thori kultusega, eriti tänu mitme eksemplari keskse ornamendimotiivina olevale Peetruse ristile (Tamla 1995: 95). Risti all olev lainejoon on aga andnud põhjust seostada mõned neist esemetest müüdiga piksejumala võitlusest maailmamaoga (Jets 2001: 137). Juhul kui see ornament tõesti peegeldab sellist müüdimotiivi, ei saanud see olla Skandinaavia koopia, vaid kujutas ilmselt kohalikku arengujoont või müüдитеisendit (*ibid.*: 138). Siiski puuduvad nii kesk- kui uusaegsetes allikates igasugused viited sellisele müüdile.

Neljandana võib eristada kahte väikest miniatuurset kirvekest, mille hulgas leidub ripats, kus on kujutatud vaid kirvelaba, aga ka varretatud kirves. Kirvelaba-kujuline ripats on leitud Tartu linnast, dateeritud 11. sajandisse ja seostatud Jaroslav Targa-aegse Tartu vallutamise (Tvauri 2001: 163). Selliseid ripatseid on rohkem teada Taanist ja Kesk-Rootsist, suurima leiukohana Sigtuna (Zeiten 1997; Edberg 1999). Aga teada on neid ka Vana-Venest, enamasti linnadest, näiteks Novgorodist ja Kiievist, kus kirvekesed on pigem seostatud druzinnikutele omase esemega, mis võib pigem markeerida sotsiaalset kuuluvust (Markarov 1990: 127). Seda enam, et kirveripatsid ei ole mitte kirve sümbolid, vaid need jälgendavad päris kirveid täpselt, seda ka ornamendis. Peamiseks prototüübiks on olnud Anatoli Kirpitsnikovi IV tüübi kirved ja neid on leitud enamasti meestehaudadest. Skandinaavia kirvekujulisi ripatseid on aga nähtud ennekõike selle maagilise tähendusväljaga ning on oletatud, et need pidid kaitsma kandjat deemonite ja muu halva eest, olles seega puhtalt tõrjemaagilised esemed (Zeiten 1997: 17). Samuti on oletatud, et need võisid olla seotud kindlate sugudega (*ibid.*: 27) või isegi vaid surmakultuuri ja matustega (*ibid.*: 41). Samaaegselt on käibel ka tõlgendus, et kirvekujulised ripatsid seonduvad Püha Olafi ja kristliku pühakukultusega (vt Tvauri 2001: 163 ja seal viidatud kirjandus).

Varretatud miniatuurse kirve leiukoht on kahjuks teadmata (AI 2981). Tegemist on 10 cm pikkuse varre otsas oleva stiliseeritud kirvelabaga, mille pikk jätke on keeratud ümber varre. Analoogne kirves, küll oluliselt hoolikamalt valmistatud, on pärit Avnsøgårdist Taanist (Zeiten 1997, joon 15) ning teine Svingsæterist Norrast, 9. sajandisse dateeritud naisematuse rinnalt (Samdal 2000: 184). Võimalik, et selliste terviklike kirveste tõlgenduses tuleb arvestada miniatuurseid kirveid, mida on leitud mõnedest matustest Eestis, sealhulgas ka naistematustest (vt Mägi 2002: 77 j). Palju on selliseid väikese laba, kuid pika varrega kirveid leitud Rootsist ja Gotlandilt ning Gustaf Trotzigi (1985: 87) järgi võisid sellised ilma praktilise funktsioonita kirved osutada kandja vanuse-

lisele või sotsiaalsele positsioonile (vrld ka Dobat 2006). Ka Soomes on peetud mõningaid kirvetüüpe, näiteks Peterseni M-tüüpi, seostatuks staatusega ning kalmekontekstis ka kaitsemaagiaga (Mäntylä 2005).

Ornament on ka nooremal rauajaal, sarnaselt eelmiste perioodidega, jätkanud geomeetrilist ja sümboolset stiili. Kui erinevaid märke üldse mingite sümbolitega siduda, siis jätkuvalt on enimlevinud päikesega seonduv, mida esindavad laialt kasutatavad punkt-ringi motiivid, aga ka mõned haakristi elemendid. Haakristi motiiv on Baltimaades aja jooksul muutunud ning Guntis Zemītis seostab haakristiga esemeid vaid kalli materjali või rikkalike hauapanustega matustega ning oletab, et haakristi sümbol on aja jooksul hakanud tähendama ka rikkaid või eliiti kuuluvaid (Zemītis 2003: 148). Ka Eesti haakristisümbolid esinevad valdavalt hõbeehetel (näiteks rinnalehtedel) või on pronksspiraalidena kootud põlledesse. Ka põllesid on peetud enamasti jõukamate või mõjukamate naiste riietusesemeks (Mägi & Ratas 2003; Rammo 2006).

3.7.1.3.8.Aarded

Nooremal rauajaal toimub Eesti aarete koostises ning leiukontekstides oluline muutus, mille põhiliseks tunnuseks võib pidada deposiitide muutumist nii oma koostiselt kui peitmiskohalt oluliselt sekulaarsemaks. Võib eristada kaks põhirühma: 9.–11. sajandisse dateeritud ja valdavalt müntidest koosnevad aarded, kus muid hõbeesemeid esineb vähe, ning 12.–13. sajandi aarded, mis koosnevad rohkem ehetest, kus on esindatud sõled, käe- ja kaelavõrud, rinnalehed ja kus münte esineb vähem (Tamla, Ü 1995). Kadunud on suurte ja arvukate kaelavõrudega leiud, samuti on enamik perioodi aardeid pärit pigem argikontekstist, majapõranda alt või mujalt asulakihist. Siiski ei saa ka viimaste puhul välistada nende võimalikku rituaalset peitmist. Näitena võib vaadata Ester Orase (2006) arutlust sellistest deposiitidest kui võimalikust pruudi kaasavarast, mille peitmiseга võisid kaasneda mingid sümboolsed tähendused. Ester Oras ongi Eesti noorema rauaja aarete hulgas eristanud 11% neid, mida võiks ühe või teise tõlgenduse järgi pidada “pühadeks aareteks”. Viimaste puhul on traditsiooniliselt tähtsustatud deponeerimist märgaladel, mis Eestis kestis kuni muinasaja lõpuni välja.

Märkimisväärseimad ning traditsiooniliselt ohvrina tõlgendatav on Essu mõisa maadelt 19. sajandil leitud kuuest kuldsemest koosnev kogum. Leiti see turbarabast 8 jala (peaaegu 2 meetri) sügavuselt ning selles oli viis granulatsioonini ja filigraaniga kaunistatud kuldripatsit ning kannaga araabia münt (vt Leimus 2006: 23 jj). Münt on löödud kaliif al-Musta’in valitsusajal 864.–865. aastal tõenäoliselt Taškendis ning peidetud ilmselt 9. sajandi lõpul (*ibid.*: 26). Usundilisest küljest on oluline kolmel ripatsil kujutatud puumotiiv, mis võib olla seotud keskaegses kristluses olulise elupuu motiiviga. Kuna ripatsite valmistamiskontekst on üheselt selgusetu ning pakutud on nii Karolingide riiki või Inglismaad kui ka Venemaa viikingikolooniaid või isegi Kesk-Aasiat (vt Leimus 2006 ja seal viidatud kirjandus), siis on ka puumotiivi tähenduspool

selgusetu. Puu on sümbolina olnud kesksel kohal paljude piirkondade maailmapildis ning siia impordituna ei kandnud kindlasti enam oma algset tähendust. Küll aga väärib märkimist kogumi leiukontekstiks olnud soo ning materjaliks olnud kuld, kuna Essu aare on ka Eesti ainus muinasaegne üksnes kuldesemetest koosnev deposiit. Ka Skandinaavias on viikingiaegsed kuldaarded olnud peidetud valdavalt soodesse või mujale märgaladele (Hedeager 1999: 237).

Ohvrileidudena või kultuslikul eesmärgil maetud deposiididena on tõlgendatud teisigi veesidusatest keskkondadest leitud kogumeid. Näideteks olgu toodud Võhandu jõest leitud 11. sajandi lõpu Kirumpää mündiaare või Tamula järve heidetud mündid, samuti ka Kohtla III, turbakihist leitud mündiaare või Lüganause khk Maidla leiukogum, mis sisaldas lisaks müntidele ka pronksesemeid, muuhulgas ka kaaluvihhte (vt lähemalt Oras 2006).

Veesidusate ohvriaarete kõrval aga esineb ka selliseid, mida juba eelmistel perioodidel pidasin religiooniga seotuks lähtuvalt nende koostisest. Ennekõike tuleb siinkohal nimetada Järve algselt seitsmest kaelavõrust ning muudest ehetest koosnevat 13. saj aaret, mis leiti poole meetri sügavuselt kraavi kaevates (Tõnisson 1962: 196) ning Loosi I 8.–9. sajandisse dateeritud kolmest kaelavõrust koosnevat aaret (*ibid.*: 200). Siiski on võrude, ennekõike kaelavõrude iseloom ajan muutunud, võrreldes vanema rauaajaga, ning nooremal rauaajal ei kohta me kaelavõrude hulgas enam selliseid efektseid ja suuri eksemplare. Seega võib arvata, et kaela- ning ilmselt ka käevõru võib rauaaja lõpul käsitleda Eestis peamiselt ehtena, mis küll ei välista nende usulistel põhjustel peitmist. Samuti on noorema rauaaja kontekstis varasemast rohkem kasutatud võrude (eriti hõbevõrude) kui maksevahendite tõlgendust, mis baseerub ennekõike fikseeritud kaalul (vt Hårdh 1996: 137 jj). Birgitta Hårdh (*ibid.*: 151) on Eesti hilisrauaaja hõbeaarete kohta toonud paralleeli 10. sajandi Šotimaalt, kus on oletatud, et aarded olid olulisemad kui vaid väärtuslik metall ning aarete kogumist ning peitmist võidi käsitleda kui pealiku või juhi kogutud tagavara. Sama on rõhutanud ka Ivar Leimus (2006: 29): *“vajadus hõbeda järele pidi siinsetel aladel olema nii suur, et selle rahuldamiseks tuli esimese millenniumi paiku globaalselt muuta kogu majanduslikku välissuhtlust. Kuid nende maade endi hõbedamajanduses ei muutunud kogu vaadeldud perioodil [viikingiajal] suurt midagi. Endiselt topiti raha potti ja maeti maha”*. Seega võis hõbedal, nii hõbeesemetel kui müntidel, olla mentaalne väärtus oluliselt suurem kui nende reaalne kaubanduslik väärtus ning aarete kogumist ja mahamatmist võib käsitleda mitte ainult varanduse kogumisena enda tulevikuks või enda surmajärgseks kasutamiseks, vaid ka suguvõsa heaoluks selle mentaalses tähenduses. See seletaks ka suurte hõbeaarete kogumise ning kasutusjälgedeta esemete mahamatmise ilma, et hõbe oleks aktiivsesse kaubanduslikku käibesse läinud.

Lisaks tuleb rõhutada ka võimalust, et usundiga seonduvaid kogumeid on peidetud pühakohtadesse, mida Eestis võiks eristada toponüüm hiis (Oras 2006). Siiski on seni teada vaid üks hiie-toponüümiga seonduv aare – Paunküla 12. saj lõppu – 13. sajandi algusesse dateeritud leid, mis on pärit väikesest künkast, mille kohta on teada hilisem hiiepärimus (Jung 1910: 76). Kogumisse kuulub üks kaela- ja kaks käevõru, kümme rinnalehte, helmeid ja pronksspiraale

(vt Tamla & Kallavus 2000). Hiie-aarete nii vähest tundmist võib seletada mitmeti. Ühelt poolt on põhjuseks kindlasti Eesti hiite vähene arheoloogiline uuritus, mistõttu teame me hiites leiduvatest materiaalistest jäänustest üldse väga vähe. Teiselt poolt on ka tõenäoline, et kuna me tunneme hiisi vaid kaasaegsest rahvapärimusest, siis on paigad, mille pühakohana kasutamine on lõppenud, kaotanud ka oma pühadusele viitava toponüümi (vt samal teemal Skandinaavia rituaalsete deposiitide toponüümika kohta Fabech 1994: 171). Ester Oras (2006) on sama mõttekäiku edasi arendades oletanud, et kuna hiiepärimus võib aja jooksul kaduda, siis seetõttu ei pruugi me osatagi kunagi hiide peidetud leide selle pilguga enam vaadata. Kuid on samuti võimalik, et hiitesse aardeid ei peidetudki ning Paunküla näide kujutab endast kas erandit või võis Paunküla hiiepärimus ja toponüüm liituda mäega hiljem. Siiski on tegemist erandliku aardega, kuna enamasti seonduvad selle perioodi deposiidid asulate ja/või hoonetega, kuid Paunküla hiiemäelt ei leitud jälgi ei asulast ega muudest kinnismuististest (vt Tamla & Kallavus 2000). Teise oletatavalt pühakohta maetud aardena on käsitletud Utike kinnikasvanud väikesest soost leitud 14. saj teisel poolel peidetud rikkaliku aaret, mis koosnes nii ehetest kui müntidest (Kiudsoo & Tamla 2006). Lähtudes ümbruskonnas olevatest mitmest pärimuslikust pühakohast, aga ka Aron Gurevitši skandinaavlaste maailmapidi binaarse opositsiooni analüüsides, on oletatud, et Utike leid võidi peita väljapoole “kodust” maailma, annina hiiglastele (*resp* inimvaenulikele loodusjõududele), et pälvida nende soosivat suhtumist (Kiudsoo & Tamla 2006: 292).⁵⁸ Samalaadne piiriala tähtsustamine, eriti kodustatud (põllu, aia) ja metsiku (veekogude, soo, metsa) vahel, on levinud just noorema rauaaja peitleidude tõlgenduses ka Skandinaavias, kus aarete peitmist kasutati maastikul oluliste paikade markeerimisel ning püha maastiku kujundamisel/kinnistamisel (Hedeager 1999: 248). Juhul kui Utike leid on ohvrileid, on taaskord tegemist erandliku kogumikuga, kuna oma rikkalikus jätab see varju isegi mitmed nn majanduslikud aarded.

3.7.2. Mõisteid

3.7.2.1. Maagia

Maagia kui valdavalt assotsiatiivsusel põhinev, vormitu ja alati taasinterpreteeritav ning peaaegu igas eluvaldkonnas esinev rituaalne praktika on väga mitmealgeline ning mingeid rangeid reegleid maagia toimimises on seetõttu raske välja tuua. Tihtipeale on ka loobutud püüdest maagiat defineerida ning selle asemel näidatud jälgi maagilisest praktikast või maagilisest esemest ning spekulieritud selle oletatava eesmärgi üle (Schmidt Poulsen 1986). Maagia puhul

⁵⁸ Tõsi, Skandinaavia Eddadel baseeruvat selgelt vastanduvate maailmade, Miðgarðri ja Útgarðri kontseptsiooni on kritiseeritud ning seda on peetud keskaegseks lisanduseks varasemale materjalile, millel seega ei oleks seost viikingiaegse Skandinaavia maailmapildiga (Clunies-Ross 1996: 51).

on enamasti rõhutatud selle kolme kindlat elementi – esiteks tegevus (*magical rite*), teiseks praktik e maag (*magician*), kes ei pea olema professionaal, ja kolmandaks maagiline teadmine ja usk (*magical representations*) (Maus 2006 [1902]: 23). Sellise definitsiooni järgi ei ole maagiline ese alati esindatud maagias ning maagia rituaal võib tihti olla ka pelgalt verbaalne, näiteks loitsud (Kõiva 2007). Siiski on kategooria 'maagia' üks enimlevinud, mida paljudele ebaselge funktsiooni või leiukohaga esemetele omistatakse. Magne Samdal (2000: 93 j) on Norra rauaaja amulettide käsitluses kasutanud W. M. Flinders Petrie sajandivanust, kuid klassikalist jaotust maagilistest esemetest – homöopaatilised amuletid (*amulets of similar*), võimuumuletid (*amulets of power*), kaitseamuletid (*amulets of protection*) ja jumalaamuletid (*amulets of gods*), lisades neile omalt poolt isiklikud ning kalmeamuletid. Eesti materjal kõikidele neile jaotustele näiteid ei paku. Tõenäoliselt ei või eeltoodud inimfiguure kujutavaid ripatseid seostada jumalakujutistega ning nende tähendusväli jääb ebaselgeks. Pigem võib inimfiguurid liigitada homöopaatiliste amulettide alla, kuhu Samdal paigutab ka loomakujulised (2000: 93). Võimuumulettide alla, mis osutavad kandja sotsiaalsele positsioonile, on traditsiooniliselt paigutatud enamasti väärismetallist ripatsid, kuhu Eesti kontekstis võiks liigitada ka suurte jahiloomade või karusloomadega seonduvad kihv-, küünis- või luuripatsid. Kaitseamulettide valdkond on kindlasti kõige ulatuslikum, mille alla võib mõningatel tingimustel liigitada peaaegu kõik ripatsid. Samdal on siia paigutanud ka mõõga- ja kilbikujulised esemed, mis on seostatavad kandjale kaitsevälja pakkumisega (vrld ka Zeiten 1997). Samuti on enamikul kihv-, küünis- ja loomadega seotud ripatsitel tunnuseid kuulumaks kaitsemaagiliste amulettide hulka. Seevastu ristripatsid, mis osutavad kandja usulistele eelistustele, tuleks ilmselt liigitada isiklike amulettide alla või tõlgendada hoopis amuleti-väliselt.

Eesti rahvapärismuuslike maagilisi esemeid või (ravi)maagias kasutatud esemeid vaadates (ennekõike piksekivid, ravikivid jmt) on iseloomulikuks ühiseks tunnuseks nende ebaharilik päritolu. Valdavalt on tegemist neid kasutanud inimese jaoks ebaselge päritoluga esemetega, mille puhul on tihti peetud oluliseks nende üleloomulikku või ebamaist teket, millest tulenevalt on omistatud esemele üleloomulikud võimed. Näiteks võib vaadata mitmeid piksekive, mille kohta on kogujale öeldud, et see kukkus alla taevast äikesetormiga (näiteks tuluskivi PäMu 3/A 519) või on see leitud kohast, kuhu pikne on sisse löönud (näiteks talb PäMu 3/A 515). Aga samamoodi on maagias kasutatud nii loodusliku kui inimtekkelisi esemeid, mille päritolu kohta ei ole küsimust üldse asetatud. Näitena võib vaadata 1781. aasta münti Rõngust, mida on kasutatud arstimisvahendina (ERM 14356), või samal otstarbel kasutatud maast leitud teelusikast (ERM 11626). Oluline neis näib olevat olnud see, et kasutaja jaoks on tegemist ebahariliku nähtusega, millele on raske anda seletust. Ja nii on maagilistes rituaalides kasutamist leidnud võrdselt nii kiviaegsed kirved ja talvad, looduslikud kivistised kui ka lihtsalt imeliku kuju, värvi või päritoluga kivid, taimed või muud esemed.

Selline maagiakäsitlus viitab selgelt assotsiatiivsele praktikale, mille põhiliseks kandjaks ja maagilise rituaali läbiviijaks on olnud üksikisik, kes vastavalt

enda vajadustele ning ka hetkesituatsioonile omistab mõningatele esemetele maagilised võimed. Ka Marcel Mauss rõhutab oma klassikalises maagiakäsitluses isiklikkust kui maagiliste rituaalide iseloomulikuimat tunnust ning maagiline rituaal on “– any rite which does not play a part in organized cults – it is private, secret, mysterious and approaches the limit of a prohibited rite” (Mauss 2006 [1902]: 30). Käesolevas võtan maagia ja maagilise praktika eristamise tunnuseks ennekõike usu üleloomulikkusesse ning veendumuse, et sooritav rituaal aitab soovi täita. Nii ei olegi rituaalist osavõtjate arv või ka rituaali hilisem korratavus oluline. Maagiliste rituaalide üheks olulisimaks tunnuseks pean aga just nende muutlikust, põhjustatust hetkeolukorrast ning assotsiatiivset seost rituaali kui tegevuse, maagilise teadmise ja maagilise eseme vahel. Samuti on oluline maagilise rituaali privaatsus vastandina religioosse rituaali avalikkusele (Mauss 2006 [1902]: 29). Isiklikkuse ja taasinterpreteeritavuse kõrval on maagias, eriti esiajaloolise ning esemetel-põhinevate allikate põhjal uuritavas maagias, rõhutatud maagia homöopaatilist poolt (Samdal 2000: 9). Klassikalise näitena on siinkohal kasutatud jahimaagiat ning kütitava looma kujutamist vmt. Ka 19. ja 20. saj rahvapärimusest tuntud piksekivi uskumus, mis on omistatud kivikirvestele, talbadele ja ka muudele eripärastele kividele, kuulub homöopaatilise maagia alla, kus terava otsaga ebaselge päritoluga ese kujutab taevalikku ja üleloomulikku löögiriista.

Nooremasse rauaaega kuuluvaid spetsiaalseid maagilisi esemeid me seni ei tunne. On tõenäoline, et mitmete esemetele, nii ripatsitele, relvadele kui ka tööriistadele (ennekõike nugadele), võidi omistada maagilist *väge*, mida traditsiooniliselt on tõlgendatud kaitsva funktsiooniga (vt Selirand 1974: 188). Kuid nii esemete vorm kui ka nende leiukontekst ei luba veel teha selleteemalisi lähemaid spekulatsioone. Siiski võib mitmete esemete puhul oletada nende maagilist kasutamist, ehkki tegevuse lähem eesmärk jääb seni veel selgusetuks. Näiteks on tähtsustatud kiviaegsete või muidu ebaselge päritoluga esemete võimalikku maagilist kasutust nii muinasaja hilisematel perioodidel kui kesk- ja uusajal (vt Gilchrist 2008; Johanson ilmutumisel ja sealtoodud näited). Näidetena võib vaadata Pada hilisrauaaja asulast leitud kahte poolikut kivikirvest, kuivõrd asula kaevamismaterjali hulgas rohkem kiviajale viitavat ei leidunud (Tamla 1983). Mõne kilomeetri kauguselt, Viru-Nigula hilisraua- ja keskaegsest asulast on samuti leitud kivikirves. Kummastki asulast ei ole teada rohkem leide, mis viitaks kiviaegsele asulale ning seetõttu on tõenäoline, et kirved on leitud kas kunagistelt asulakohtadelt, kalmistutelt või lihtsalt põllult ning toodud asulaisse just maagilistel või muudel sümbolsetel eesmärkidel (vrld Holtorf 2007). Viimasele viitab ka ühe kirve (AI 5082: 911) suur pragulisus, mis osutaks, nagu oleks kirvekatket asulas veel tugevasti pekstud.⁵⁹ Samuti on kivikirve katke

⁵⁹ Siinkohal ei saa maagilise alatooniga tõlgenduste kõrval ka unustada, et kirveid võidigi nooremal rauaajal kasutada löögiriistadena, millest on tingitud ka kõnesoleva kirve pragulisus. Nii näiteks säilitatakse ERM kogus kivikirvest, millega eseme annetaja vanaisa olevat teinud müüritööd ning mida kinnitab ka kirve tugevasti kulunud ja kannatada saanud kannaoosa (vt lähemalt Johanson 2006a: 120).

teada Hõreda raua- ja keskaja asulakihist (Johanson 2006a: 135). Eripärane on Eesti kontekstis, et kui lääne pool, nii Skandinaavias kui Euroopas laiemalt, on kivikirveid leitud rauaaegsetest matustest üsna arvukalt (vt Blinkenberg 1911; Samdal 2000: 80 ja neis viidatud kirjandus), siis Eesti rauaaegsetest matustest kiviriistu teada ei ole. Noorema pronksiaja ja eelrooma rauaaja kalmetest leitud kiviriistu on Eestis tõlgendatud mõnevõrra teisiti. Ühe vähese näite kiviaegsetest esemetest noorema raua- või keskaja matusekontekstis pakub Metsiku (kivi?)kalme pärimuslik kirveleid. Leiuteade on meieni jõudnud vaid folkloorsete andmete põhjal, mille järgi leiti 1878. aastal Metsiku härrastemaja lähedal “*ümmarguste kivide rühmast*” luustik, mille lähedal olevat olnud kett, mis käis kivikirve silmast läbi. Matusekoha alus olevat olnud laotud lapergustest kividest (Leppik 1922). Traditsiooniliselt on Metsiku matusekohta peetud neoliitiliseks, lähtuvalt kivikirve leiust (Jaanits *et al.* 1982: tahvel V; Kriiska & Tvauri 2002: 77). Siiski on tõenäoline, et tegemist on hoopis hilisema perioodi matusega, kus surnule on antud kaasa kivikirves kas maagilise vmt esemena (Johanson ilmutamisel). Milline oleks aga viimase tõlgenduse puhul matuse dateering, ning sealtkaudu ka kogu leiusituatsiooni usundiline kuuluvus, jääb praegu selgusetuks. Metsiku külas on kaitse all mitmeid kivikalmeid ning folkloorne leiuteade näib samuti kivikalmele viitavat. Pidades usaldusväärseks teadet ketist, siis tundub matuse keskaegne dateering olema rauaaegsest isegi tõenäolisem. Arvatavasti võidi nii sängitada kellegi tolleaegses (küla?)ühiskonnas olulise inimese surnukeha vanasse kivikalmesse ning temaga koos pandi kalmesse ka maagiliseks peetav ese. Teine samalaadne näide on pärit Hargla kihelkonnast, kus leiti Lutsupalo (Orstipalo) külakalmest luustik, mille juures oli sõlg, umbes aastast 1400 pärit münt ning kivikirves (Liiv 1924: 7). Ka siin võib kivikirvest keskaegses matuses seostada ennekõike maagilise esemega. Võimalik, et samalaadset võib maagiaga olla seotud ka Laukskola 371. matuse juurest panusena leitud väike, lubjakivist kivikirve koopia, mida on tõlgenduses seostatud piksega (Zariņa 2006: 109, 274). Sarnaseid näiteid on aga Eestist ja selle lähiümbrusest enamgi (vt Johanson 2006a: 93).

Kuid on selge, et muinasaegses religioonis oli enamgi maagilisi rituaale, mille läbiviimiseks ei kasutatud aga materiaalseid vahendeid või ei oska me neid veel jälgida. Üldlevinult on maagiliseks rituaaliks peetud ennustamist ja liisuheitmist, ehkki mõlemad võisid olla ka avalikud rituaalid, suunatud suuremale auditooriumile. Eesti kontekstis pakuvad selliste rituaalide kohta, millega küsitakse jumalatel nõu, allikmaterjali vaid kirjalikud teated. On mitmeid kirjeldusi, kuidas liisu teel on küsitud nõu üsnagi praktilistes küsimustes, nagu näiteks linnuse ründamise (HCL XV, 3) või õige lahinguaja kohta (HCL XIV, 5). Kuid liisu teel on küsitud nõu ka ohvri kohta (HCL I, 10; XXVI, 7). Omapäraseimaks näiteks võib pidada Ümera lätlaste küsimust oma jumalaile, kas võtta vastu venelaste või ladinlaste ristiusk (HCL XI, 7). Konteksti järgi võib otsustada, et siin oli otsus juba enne langetatud ning liisu heitmine oli rohkem vormi küsimus. Nimelt lootsid lätlased ladinlaste usku ehk katoliiklust vastu võttes sakslaste sõjalisele kaitsele leedulaste ja liivlaste rünnakute vastu. Henriku kirjeldusi analüüsid näib, et sellistel liisuheitmistel ei ole olnud ainumäärav, vaid

pigem soovitatav tähendus. Nii leiame küll mitmeid kirjeldusi, kuidas on käitunud vastavalt liisuheitmise tulemusele, kuid piisavalt on ka näiteid, kui tulemust on eiratud. Nii näiteks ründasid eestlased, hoolimata ohvrilooma vasakule küljele langemisest, Kaupo linnust ning kaotasid (HCL XV, 3).

Nii nagu ei tea me palju maagilistest rituaalidest ja nende eesmärkidest, ei tea me kuigivõrd ka nende läbiviijatest. Traditsiooniliselt on arvatud, et Eesti muinasusundis eraldi preestrite seisus puudus. Nägime eespool, noorema pronksiaja ja eelrooma rauaaja kontekstis, et terve rida praktiseeritud rituaale, ennekõike surnukehadega või surnuluudega, nõudsid siiski eriteadmisi ning juhul kui nende rituaalide läbiviijad ei olnud eristunud eraldi seisusesse, oli tegemist ilmselt ikkagi spetsiaalsete teadmistega isikutega. Noorema rauaaja matuste puhul aga sedalaadi rituaalid puuduvad ning eraldi religioossetele spetsialistidele viitavadki vaid kroonik Henriku mainitud arbutjad (*aribus*).⁶⁰ Nende funktsioon religioonis jääb aga lahtiseks ning ilmselt võib selleks pidada ennustamist ja liisuheitmise rituaalide läbiviimist. Kuid tõenäoliselt viisid ka hilisrauaajal surnutega seonduvaid rituaale, ennekõike matmist ja põletamist läbi või koordineerisid seda tegevust spetsialistid. Spetsiaalsete maagiaga tegelevate spetsialistide (šamaanide) olemasolu üle näiteks viikingiaegses Skandinaavias on diskuteeritud palju, ennekõike *seidri*-nõiduse kontekstis (nt Price 2002). Viimases tõlgenduses on eristatud ka spetsiaalne sauakuju, mis ida poole Läänemerd on levinud vaid üksikjuhtudel Soomes ja Lätis. Eesti arheoloogiline materjal ja selle tõlgendus praegu ei võimalda eristada mingit kindlat esemeliiki, mida saaks seostada kindlate religioossete spetsialistidega nooremal rauaajal.

3.7.2.2. Kristianiseerimine

Kristianiseerimine on kahtlemata Eesti muinasaegse usundi üks kõige rohkem käsitletud probleeme (vt Selirand 1961, 1974; Kala 1997, 2006; Valk 2003; Mägi 2004b). Sama võib näha ka muude Põhja-Euroopa piirkondade kohta nii Venemaal, Soomes, Baltimaadel kui Skandinaavias. Kindlasti on kristianiseerimise nii mahukal uurimisel mitmeid põhjuseid, millest ilmselt üheks olulisemaks tuleb pidada uusi ja varasematest oluliselt informatiivsemaid kirjalikke allikaid. Aga samamoodi on kristianiseerimine markeerunud kõikides piirkondades ka täiesti uue ajalooperioodi algust, mis samuti rõhutab kristluse uurimise olulisust. Käesolevas keskendun ennekõike kristluse arheoloogilisele poolele ning selle leviku üldprintsipiidele. Sellega jätan vaatluse alt kõrvale nii ristisõjad, otsesed misjoniretked jmt.

Olen varem jaganud kristluse leviku Eestis kolmeks erinevaks faasiks (Jonuks 2003) – varasemaks kaudse kristluse faasiks, mil kristlikud elemendid

⁶⁰ Siinkohal jätan käsitlemata Breмени Adami mainitud Eestis ja Kuramaal olevad “nõiad, arbutjad ja surnumanajad”, kelle juures oli kaugetelt maadelt käidud nõu küsimas (Breмени Adam IV: 16) kui suure tõenäosusega vaid paganliku *topose* näide (vt ka Tamm & Jonuks ilmutisel).

levivad kultuurivahetusega alates 5.–6. sajandist ning mille väljunditena võib näha nii individuaalsete matuste teket kui ka teispoolsuse kui eraldi paiga kontseptsiooni kujunemist. Teise faasina eristasin isiklikku kristlust, mille väljundiks võib pidada võõrsil ristitud või eelristitud inimesi, kes kannavad selle väljendusena ristripatsit, kuid ei kuulu kristlikusse kogudusse, vaid toimivad paganlikus keskkonnas. Ning kolmanda faasi all mõistsin nn päriskristlust, mil on moodustatud administratiivne jaotus, ristitud kuuluvad kogudustesse ja nende läbi laiemasse kristlikusse maailma.

Samalaadseid jaotusi on rohkem valminud naaberpiirkondades, kus lähtuvalt kristianiseerimise teistsugusest ajaloost ja allikatest on erinevaid tasandeid mõistetud teisiti. Ühelt poolt on peetud tõenäoliseks üleminekut paganlikust usundist kristlusele aeglaselt, rahumeelselt ning loomuliku arengu tulemusena (näiteks Sellevold 2002). Sellise protsessi järgi hakati paganlikele kalmistutele matma kristlike kommete kohaselt, kuni need said aja jooksul ülekaalu, rajati kirik ning nii eksisteerisid paganlikud ja kristlikud kalmistud ja matused pikka aega rahumeelselt kõrvuti (vrld ka Rudi 2003). Sellise skeemi üks olulisemaid argumente on see, et kõik nn kristlikud matmiskombed olid tuntud juba enne usuvahetust ning kristliku religiooni ametlik levik põhjustas matmisviisides vähe muutusi (*ibid.*: 282).

Sellise lähenemise kõrval on ka rida uurimusi, mille järgi võib kristianiseerimist jagada erinevatesse perioodidesse, kusjuures mitmetest erinevatest skeemidest (vt nt Musin 2002; Sanmark 2004) näib ka Eesti konteksti sobivat enim Linn Lageri (2002) kolmeks faasiks jaotatud protsess. Selle järgi on esimeseks faasiks infiltreerumine, kui kristlikud mõjud saavad passiivselt naabermaadest kontaktide kaudu, mis Skandinaavias on alanud 6. sajandil. Teiseks faasiks on misjonifaas, mida iseloomustab koordineeritud misjonäride tegevus keske kiriku initsiatiivil või kontaktide tihenemisel kristlike maadega, mille algust võib näha 9. sajandil. Kolmandaks faasiks on organiseerumisfaas, mil misjonäride faas peatub ning kujuneb kristlik organisatsioon ja administratiivne jaotus. Taanis algab see etapp 960. aasta paiku koos Harald Sinihamba ristimise ja kristluse ametlikuks religiooniks muutumisega.

Eesti materjali põhjal ei ole küll võimalik jälgida seesuguseid faase kui kristianiseerimisel Skandinaavias või Venemaal. Kui infiltreerumine ja organiseerumine on hästi jälgitavad, siis vahepealne misjonifaas on nõrgalt esindatud. Nagu teada, aktiveerumine 12. sajandil kristianiseerimine ida suunas, kuid misjonäride koordineeritud retkedest rääkimiseks on Eestis liiga vähe materjali. Ka infiltreerumise faas on olnud oluliseks diskussiooniobjektiks, sest selle algust on raske määrata, kuna tegemist on tihti kristlike fenomenide esinemisega arheoloogilises materjalis, mille mittekristlik tõlgendus on samuti võimalik. Soomes on esimesi märke kristlusest, ehk siis infiltreerumisfaasi elemente nähtud juba alates 800. aastast (Purhonen 1998). Harilikult nähakse kristliku usundi infiltreerumisfaasi tunnusteks Põhja-Euroopa kontekstis üleminekut laibamatusele (Staecker 2000: 108), hauapanuste puudumist jmt. Hauapanuste olemasolu ning nende olemus *p a n u s t e n a* on paljudiskuteeritud ja erinevalt interpreteeritud teema. Paljudes uurimustes on peetud ka igasuguseid esemeid hauas, kaasa ar-

vatud ehteid, sünkretismi ilminguteks ning tõdetud, et kristlik kirik oli sunnitud minema kompromissile ning lubama surnuga hauda kaasa panna panuseid (Tamla 1993). Siiski on üldtunnustatud, et ehteid, rõivakinnitusvahendeid ning isiklikke esemeid, näiteks nuga või kammi, ei peaks käsitlema otseselt panusena. Sellised leiud kirikaedadest viitavad pigem, et inimesed maeti (pidulike?) riietega, kuid mitte eraldi kaasapandud esemetega (Thunmark-Nylén 1995: 162). Samuti oli varakristlikes matustes lubatud hauda kaasa panna seisusele (*rank*) viitavaid esemeid (vt Gräslund 2000: 84 jj) ning mõned uurijad on rõhutanud, et kristlikus doktriinis ei olegi midagi, mis keelaks hauapanused (Kiefer-Olsen 1997: 187). Ehkki “päris” hauapanused on levinud läbi kesk- ja uusaja, on valdavalt tegemist esemetega, mida võib pidada staatusmarkeriteks, nagu kleeerikutele viitavad piiskopiregaaliad või sotsiaalset positsiooni markeerivad mõõgaleiud. Ilmselt samalaadse staatusmarkerina võib tõlgendada ka Siksälä 13.–14. sajandi mõõgaleidu (Laul & Valk 2007: 97).

Sarnaselt hauapanustega on mitmeti kasutatud matmisviisi. Vastavalt kristlikule traditsioonile on alati olnud eelistatud laibamatus, ehkki aeg-ajalt on kasutatud põletusmatust, mille roll algkristluses oli isegi olulisem (Mitchell 1981: 457). Siiski ei ole peetud põletusmatust sobivaimaks, sest nii hävitatakse keha, mis on asupaigaks hingele. Ajaks, mil kristlus hakkas levima Põhja-Euroopasse, oli põletusmatusest saanud paganliku religiooni sümbol, mille vastu peeti vajalikuks alustada võitlust (Gräslund 1987: 83). Ka Eesti kirjalikud allikad viitavad mittekristlikele matustele kui ainult põletusmatustele, mille taustaks tuleb pidada selle käsitlust paganliku *toposena* (Tamm & Jonuks ilmunisel). Kuid leidub ka näiteid kristlikust kontekstist, kus on kasutatud põletusmatust, nagu näiteks pärast Madisepäeva lahingut kui põletati liivlaste vanema Kaupo keha, kelle luud viidi tagasi Liivimaale (HCL XXI, 4). Samalaadseid kirjeldusi kohtab ka hiljem, nagu näiteks Liivimaa Nooremas Riimkroonikas, kus põletatakse väljal ühe langenud vene sõduri keha (Vahtre 1960: 73). Ilmselgelt võib sellise käitumise põhjust näha kodunt kaugel surnutes, kelle surnukeha transportimine kauge maa taha on raske ning kes seetõttu põletati. Seetõttu, hoolimata doktriinest vastandamisest, ei ole ikkagi õigustatud kõigi põletatult maetute usukuuluvusena näha mittekristlust või vastupidi.

Infiltrerumisfaasi üheks oluliseks elemendiks on ka eelristitud (*primseg-nung*) liikmed, kes olid küll võetud kiriku hingekirja, kuid kellel ei olnud veel kõiki koguduseliikme õigusi ja kohustusi (Staecker 1999: 341 j). See oli aeg, mil kandidaat pidi end kristlikuks eluks ette valmistama, kuid kuna perioodi pikkus ei olnud kindlaks määratud, siis jäidki paljud vaid eelristituks, säilitades nii sidemed vanade traditsioonidega kui ka uue kirikuga. Tõenäoliselt võimegi enamikku Eesti 13. saj ristisõjast varasemaid ristitudid pidada pigem eelristimise läbiteinuteks ja seega ka mitte veel päris kristlasteks. Põhjusi, miks üldse lasta end nn paganlikus kontekstis ristida, oli kindlasti erinevaid, millest enamikku võib pigem seostada erinevate praktilisemat laadi hüvede või staatustega. Nii on teada ristimisi, mille eesmärgiks oli saavutada uus sotsiaalne positsioon, et oleks võimalik teenida kristliku kuninga alluvuses (Sanmark 2004), aga ka kristlike kaupmeestega kauplemiseks või kristliku jumala kaitse saavutamiseks

(*Knytlinga saga* 87). On ka näiteid ristimise vastuvõtmisest surivoodil, mille eesmärgiks on olnud kindlustada pääs paradiisi hoolimata eelnevast paganlikust elust (Gräslund 1987: 82). Võimalik, et mõni neist põhjustest on olnud määrav ka Virumaa ristitud pealiku Thabelini jaoks (HCL XXIII: 7; XXIV:1).

Erinevalt infiltreerumis- ja misjonifaasist on organiseerumist oluliselt kergem ajas fikseerida. On küll tõenäoline, et Eesti aladele võidi ehitada esimesed kirikud juba enne 13. saj vallutust, samuti võis Eesti aladel tegutseda mõningaid organiseeritud kogudusi (Rebane 2001: 39), millele viitavad ka Breemeni Adami kirjeldused (Adam von Bremen IV: 17). Siiski ei saa rääkida Eestis 13. sajandist varasemast organiseeritud kristlikust maast koos administratiivse ja sotsiaalse korraldusega ning ülejäänud kristliku kultuuri “paketti” kuuluvate elementidega (vt Zaroff 2001: 88). See aga tähendas, et hoolimata ristitute või isegi mõnedest kristlikest kogukondadest oli Eesti 13. saj algul kristlikult organiseerunud piirkonnale ikkagi paganlik, mistõttu oli misjoniretoorika kasutamine 13. saj ristisõja ajal Ordu seisukohast igati õigustatud. Lisaks klassikalistele pärispaganatele on sarnast retoorikat kasutatud ka teise usulisse süsteemi kuuluvate kristlaste kohta. Hea näite sellisest suhtumisest pakub paavst Gregorius IX kiri gotlandlastele, kus kristlikke venelasi nimetati paganateks (vt Mägi 2002: 152). Mõneti samalaadse näite leiame ka Eestist, kus Ordu ja Taani krooni võiduristimise käigus ristiti mõnda küla mitu korda, hoolimata kohalike elanike kinnitusest, et neid juba on ristitud, mida illustreerib hästi krooniku kirjeldus virulastest, kes uskusid: *et on üks jumal kristlastel, niihästi taanlastel, kui saklastel, ja üks usk ja üks ristimine, ja võtsid vahet tegemata oma naabritelt taanlastelt ristimise vastu, arvates, et sellest ei tule mingit lahkeli* (HCL XXIV, 1). Viimatkirjeldatu puhul on ristimine olnud ka märk piirkonna territoriaalsest kuuluvusest. Sellise ristimise kiirendamiseks olevat taanlased saatnud küladesse, kuhu nad ise ei jõudnud, pühitsetud vett, millega kohalikud pidid ise pritsima naiti ja lapsi (HCL XXIV, 2). Mõned autorid on sellise ristimisvee saatmiseks kasutatud nõudeks oletatamisi pidanud vaskplekist nõusid, nn hansa kausse (Tamla 1999). Selline võiduristimine suure hulgaga on aga vastuolus kristliku ristimissakramendi sisuga, mille järgi ristitav pidi vähemasti midagigi usust enne teadma. Massristimisi viidi ristisõja ajal läbi mitmeid kordi, eriti pärast linnuste vallutamist, mil elanikkonna ristimine oli ühtlasi ka alistumise sümboliks. Samalaadseid massristimisi on tehtud ka Skandinaavias, kus lisaks olevat ristivad preestrid nurisenud, et ristitavad ei tea usust midagi (Sanmark 2004: 92). Ka Eesti misjonikroonikas kohtame vaid mõnel korral kirjeldust, mille järgi *preestrid käivad mööda maad ja ristivad ning õpetavad inimesi* (HCL XXIV, 1, 5). Nii oligi 13. sajandil ristimise oluliseks tähenduseks ka alluvussuhte markeerimine, mis mitmetel juhtudel võis varjutada selle religioosse tähenduse ning hoolimata mõnedest kristlastest, saame rääkida kristlikust Eestist ikkagi alles 13. sajandi keskpaigast alates, mil maa oli ametlikult kristianiseeritud ning kaetud organiseeritud kristliku administratsiooniga.

3.7.3. Perioodi võimalik usundipilt

Noorema rauaaja usundis võime jälgida põhimõtteliselt samalaadseid protsesse, mis said alguse juba keskmisel rauaajal, kus nii religiooni kui ka üldisema ideoloogia tunnuslikeks elementideks võib pidada individualiseerumist ning üksikisiku tähtsustamist võrreldes varasema kollektiivsuse-taotlusega. Tõenäoliselt kaasnes sellega ka individuaalse hingekäsitluse olulisem roll, ehkki seda on endiselt väljendatud kollektiivsuse sees (vrld ka Wickholm & Raninen 2006). Nii võimegi nooremal rauaajal endiselt jälgida ühelt poolt kollektiivset hingekäsitlust, mille raames on aga järjest olulisemaks muutunud mõnede üksikisikute rõhutamine. Viimasega on kaasnenud ka nende hingede erilisem käsitlus, mis on ennekõike seotud uue teispoosuskontseptsiooniga.

Sarnaselt keskmise rauaajaga on ka noorema rauaaja ideoloogia, vähemalt see osa, mis on jälgitav arheoloogilise materjali põhjal, suunatud aktiivsele ja agressiivsele eliidile. Selle kajastuseks võib pidada relva- (kirved, noad) ja maokujulisi ripatsite kandmist ning ilmselt võib sellise ideoloogia kajastuseks lugeda ka koerte kaasamatmist kalmetesse ja kiskjate kihvadest ning küünistest tehtud ripatsid. Ka üksik näide karunahast kui võimalikust surilinnast Maidla II kalmes sobitub hästi sellise ideoloogiaga. Võib oletada, et noorema rauaaja eliidi, kes ideoloogiat kujundas ja kasutas, eluviisi kuulus aktiivselt jaht, ning ennekõike jaht "prestiižsetele" loomadele, nagu karu, hunt, röövlinnud jmt. Kuid samamoodi oli selle ideoloogiaga ilmselt seotud ka jaht karusloomadele, mille materiaalseks väljundiks ideoloogias olid karusloomade kontsluudest valmistatud ripatsid. On väga silmatorkav, et hoolimata sel perioodil laialt kasutatud kihv- ja küünisripatsite hulgast puuduvad peaaegu täielikult klassikalised jahiloomad – põdra, kitse ning jänese hambad/luud on ripatsina esindatud vaid üksikujuhtudel. See-eest on ripatsina kantud ka üsna ebaharilike loomade kihv- ja küüniseid, millest Eesti kontekstis ainulaadsena tuleb esile tõsta tuura soomusest ripatsit Pada asulast. Arvestades kogu perioodi ripatsite iseloomu ja esinemist, näib prestiižne jaht olema sobivam tõlgendus noorema rauaaja ripatsite puhul kui tõlgendus erinevate loomade kultuslikust austamisest. Viimane kindlasti ei tähenda, nagu ei oleks sellistele ripatsitele maagilist tähendust võidud omistada. Kuid näib, et maagiline tähendus seondus nendega sekundaarselt, mitte ei olnud ripatsi tegemise esmane eesmärk.

Küll aga võib mitmel ripatsil oletada maagiat ka esmase tähendusväljana, nagu näiteks Lõhavere linnuselt leitud kuke- või kana tiivaluust ripatsitel. Võimalikule maagilisele käitumisele võivad viidata ka Pada noorema rauaaja asulast leitud kivi kirved. Samuti võib maagilise tähendusega seostada kuljuseid ning ilmselt heli pärast ripatsina kantud, kuid enamasti ornamentimata ja viimistlemata kujuga kolmnurkseid või trapetsikujulisi pronksplekitükke. Siiski ei ole meil selliste esemete lähemaks tõlgendamiseks piisavalt andmeid. On küll tõenäoline, et nooremaks rauaajaks oli levinud kujutlus kivi kirvestest kui pikse-nooltest, mille raames võidi tuua asulasse ka Pada ja Viru-Nigula kirved (Johanson ilmumisel). Samuti on tõenäoline, et ehete küljes rippuvad helisevad ripatsid võisid olla seotud mingite kaitsemaagiliste fenomenidega.

Täiesti eripärane on aga lindude ja linnukujuliste ripatsite fenomen. Usutavasti ei olnud noorema rauaaja linnuripatsid enam seotud sel moel rangelt veelindudega, nagu näisid olevat kiviaegsed. Selle asemel on ilmselt olulisem olnud lind iseenesest, samuti viitab mitme ripatsi kuju pigem lühikese kaela ja suure puguga laululindudele. Eesti ja teiste läänemeresoome keeli kõnelevate rahvaste mütoloogias on tuntud loomislaul, mille järgi muneb lind munad põõsas olevasse pessa, millest edaspidi sünnivad kõik olulised nähtused maailmas – päike, kuu, kivid jne. Harilikult ei ole selliseid mütoloogilisi olendeid aktiivselt ikonograafias kasutatud. Küll aga võib loomisloolind seonduda ripatsitega mitmete uurijate poolt pakutavas skeemis, mille järgi 10.–11. sajandil Põhja-Euroopas levima hakanud kristlik ristripats põhjustas ka siinse ripatsite buumi nooremal rauaajal ning sundis ka mittekristlasi leidma oma usukuuluvuse väljendamiseks sobivaid sümboloid (vt Staecker 1999). Sellise skeemi järgi on loomislaulu peategelase kasutamine ripatseis tõenäoline. Seda enam, et ka selliste ripatsite levikuaeg langeb ristripatsitega ajaliselt kokku ning sarnaselt ristripatsitega kaovad ka need pärast maa kristianiseerimist.

Lisaks ripatsitele on tõenäoline seostada aktiivse valitseva klassi ehk sõjameeste ideoloogia kandjatega ka arvukaid peidetud aardeid, mida traditsiooniliselt on peetud majandusaareteks. Siiski on mitmed uurijad rõhutanud Lõuna-Skandinaavia ja põhjapoolsema Läänemere, eriti Gotlandi erinevust, kus lõunas on aardeid maetud vähem ning kogutud mündid suunati ilmselt taasringlusesse. Seevastu Gotlandil on aarded tihti maha maetud ning sellega ringlusest välja võetud. Ka Eesti kuulub oma aarete hulga ning peitmisprintsipi poolest pigem Gotlandiga samasse kultuuriipiirkonda. On vähe usutav, et tähtsal kaubateel olevad piirkonnad matsid mündiaardeid, kuna ei soovitud neid käibelega lasta. Võimalik on otsida seletust hoopis ideoloogiast, kus maha maetud aarded ei olnud maetud üksnes peitja huvist ning ei jäänud maha vaid selle pärast, et peitja oleks hukka saanud. On tõenäoline, et aardeid võidi käsitleda kui suguvõsale kuuluvat ning selle suurus pidi ühtlasi sümboliliselt kindlustama ja soodustama suguvõsa edukust. Nii võidi suur osa argikontekstist leitavaid aardeid mattagi maha püsivamalt, eesmärgiga need säilitada. Selliseid aardeid võib vaadata tinglikult koos kalmetesse ja ka teistesse liminaalsetesse kohtadesse (peamiselt veekogud) maetud aaretega, mida on tõlgendatud kui maetava teispoolsuskindlustust. Kuid samavõrra on tõenäoline, et maetud aarded ei pruukinud üksüheselt olla seotud surnuga või nende esemetega teispoolsuses kasutamiseega. Selle asemel oli aarde peitmise eesmärgiks tagada suguvõsale kord juba kuulunu säilitamine, mis ühtlasi aitas sümboliliselt kaasa jõukusele ja eneseteadvusele ning samamoodi ka olemasoleva sotsiaalse olukorra tagamisele (vrld ka Hedeager 2002). Ja ilmselt oli võimalik neid aardeid kasutada nii elaval kogukonnal kui ilmselt ka surnutel.

Nooremal rauaajal on jälgitav ka varasemate kalmete uus ja intensiivsem kasutamine. Kuni viikingiajani ei ole teada palju järelmatuseid varasematesse kalmetesse, misjärel võib aga jälgida kahte tendentsi. Ühelt poolt on siis kasutusele võetud paljude varasemate kalmete ümbrus põllumaana ning haritud see üles (Lang 2000a: 287). Selline käitumine viitab, et varasemate kalmete

rajamisel oluline olnud maastik oli kaotanud oma tähenduse ning seda ei peetud enam sakraalseks. Teisalt aga on toodud rohkem matuseid varasematesse kalmetesse. Nagu ülal osutatud, ei olnud tegemist millegi üldisega ning varasematesse kalmetesse maeti vaid mõningaid surnuid. Ükskõik, kas on tegemist ühiskonnas erilise positsiooni saavutanutega või kriisisituatsioonides varasematesse kalmetesse maetutega, osutab see, et kuigi kadus varasemate kalmete rajamisel oluliseks peetud maastiku sakraalsuse-tunnetus, on säilinud mälestus kalmest kui olulisest kohast ja ilmselt ka esivanematega suhtlemise paigast. Ka Gurly Vedru (ilnumisel a) on oletanud, et monumentaalsed kalmed võisid toimida ühiskonnas kui mälu alalhoidjad ning nende hilisem taaskasutamine võis aset leida näiteks vajadusega manifesteerida end esivanemate kaudu.

Sõjameeste ideoloogiaga seonduvalt oletasin juba eelmise perioodi puhul, et välja oli kujunemas uus teispoonsuse käsitlus. Metalliaja varasematel perioodidel näis kalmete materjal viitavat käsitlusele, kus surnute hinged (või osa neist) jäid kivikalmetesse, mis funktsioneerisid rituaali- ja kommunikatsioonikohtadena ning kus surnud esivanemate hinged võtsid aktiivselt osa elava kogukonna tegevusest. Rauaaja noorema poole matmisviis ja hauapanused aga näivad viitavat teistsugusele hinge- ja teispoonsuse kontseptsioonile, mille järgi surnu hing võis siirduda eraldi kohta, surnute maale vmt. Esimesteks märkideks sellisest kontseptsioonist pidasin suuremate nn päris hauapanuste ilmumist surnule kaasapandud relvade näol juba 7.–8. sajandil. Arheoloogilises materjalis tugevaimana on sellist teispoonsuse kontseptsiooni väljendatud 9.–11. sajandil, mil kalmetesse on panustatud arvukalt relvi ja mõningaid märgilisi tööriistu. Siiski ei ole panustatud kõike, mida võiks seostada kujutelmaga surmajärgsest elust, kus jätkub samalaadne tegevus nagu elavana. Kalmetesse on panustatud valdavalt relvi, nii odasid, mõõku kui ka kirveid, seevastu hoopis vähem selliseid relvi, mida võiks pidada mittemärgilisteks – nooli jmt. Sama näib kehtivat ka tööriistade puhul, mille hulgas domineerivad vikatid ning mõningatel juhtudel sepatööriistade komplektid. Oluliselt vähem, vaid üksikesemetena on aga esindatud spetsiaalsed puidutööriistad. Nagu ülal rõhutatud, nii esineb mitmeid panustekomplekte, kus tervest esemest või funktsionaalsest komplektist on hauda panustatud vaid osa (näiteks hauapanusena esinevad valjad või suitsed terve hobuseriistade komplekti ja ilmselt ka hobuse asemel). Lisaks relvadele ja tööriistadele on kaasa panustatud ehteid. On mitmeid näiteid, kus lisaks suririie küljes või surnu eheteks olnud esemetele on hauda või kivikalmetesse maetud muid ehteid eraldi komplektidena. Seega on tõenäoline, et teispoonsust ei käsitletud paigana, kus oleks jätkunud maise eluga täpselt sarnane tegevus, vaid selle idealiseeritud variant; mitte reaalse elu vaid selle taotluse kajastus, mis ilmselt oli seotud või inspireeritud eliidi elustiilist. Suure tõenäosusega võis sellise teispoonsuse tähtsateks elementideks olla nii pidutsemine kui ka võitlemine ning jahipidamine. Viimase elemendiga võivad aga ilmselt seostuda koerte matused kalmetes, kui panused sõjakale eliidile, kelle üheks tegevuseks võis olla jahipidamine nii elavalt kui ka surnuna. Seega kuulub koer kalmes samasse usundilisse kontseptsiooni koos rikkalike Raatvere sepamatustega, arvukate rikkalike matustega varasemates kivikalmetes või uutes maahaudades, mis on kõik põh-

justatud teispoolsuse-käsitlusest kui eraldi kohast, kuhu siirdus surnu hing. Ehkki läbi noorema rauaaja võime jälgida järjest suurema arvu inimeste matmist nii kivikalmetesse kui veel enamgi maahaudadesse, võis selline teispoolsuskäsitlus olla endiselt piiratud ühiskonna sotsiaalse eliidiga ning sellisele surmajärgsusele ei olnud ligipääsu kõigil ühiskonna liikmetel. Viimast kinnitab ühelt poolt rikaste haudade piiratud arv, aga ka endiselt käibel olev traditsioon matta vaid osa surnuid kalmetesse/kalmistutesse. Selline rõhutatud käsitlus teispoolsusest oli levinud valdavalt viikingiajal, millele osutavad ka märksa üheaolisemate ja vähemate panustega kalmed 12.–13. sajandist.

Erinevus matmis- ja panustamisviisis võib osutada ka erinevatele hingekäsitlustele. Noorema rauaaja hauapanuste hulgas on laialt diskuteeritud elementideks nn surmatud panused, kus mõned, ennekõike märgilise tähendusega esemeid on hauda või kalmesse panustamisel rikutud, purustatud või muudetud neid muul moel kasutuskõlbmatuks. Siiski on nii käitunud vaid põletusmatuse esemetega ning samal perioodil laibamatusena maetute panused on rikkumata. Tõenäoliselt võib sellise erineva panustesse suhtumise taustaks näha erinevaid teispoolsuse kontseptsioone, mille kohaselt surmataks panused siis kui põletusmatusega hävitatakse keha. Seevastu laibamatuse puhul ei ole tarvidust rikkuda või lõhkuda temaga kaasapandud esemeid. Kuid ka mitte kõikide põletusmatuste esemeid ei ole “surmatud”. Ilmselt võibki esemete sellise kohtlemise taga näha juba mitmeid kordi kasutatud konstruktsiooni, mille järgi tegemist oli ühiskonnas üldiselt tuntud uskumusega, mida praktikas kasutati vaid mõningatel juhtudel ning mille kasutus põhjused võisid olla väga erinevad (vrdl ka Gilchrist 2008: 124).

Noorema rauaaja kontekstis kerkib varasemate perioodidega võrreldes konkreetsemalt ka jumalate probleem. Allikaliselt seda küll ainult ühe jumalanimi – Tharapita – tõttu. Kuna Tharapitast ja selle tõenäolisest eestipärasest nimekujust Taarast on ilmunud mitmeid uurimusi, ennekõike tema nimeetümoloogia ja võimalike funktsioonide kohta (vt Viires 1990; Sutrop 2004a ja neis viidatud kirjandus), ei tegeleta käesoleva raames selle teemaga lähemalt. Põhimõtteliselt võib nõustuda Urmas Sutropi oletusega, et Henriku kroonikas esinev nimi *Tharapita* tähendab kõige tõenäolisemalt “Taara on suur” ehk “Suur-Taara” ja tema näol on tegemist taevase ülijumalaga (Sutrop 2004a: 55). Erinevad uurijad on seostanud taevase üliolendi kujunemise vara- ja keskneoliitikumiga 5000–3200 eKr (Sutrop 2004a; Kulmar 1994, 2005), mille järel taevane üliolend jagunes erinevateks kindlapiirilisteks jumalusteks. Ajas edasi liikudes võib oletada, et alates I aastatuhande keskpaigast võisid külade läheduses olnud pühakohad (hiied) olla samuti seotud jumalatele orienteeritud rituaalidega. Võimalik, et sellistes pühakohtades austatavate jumalatega on seotud ka Henriku kroonika kirjeldus kujudest pühas metsas (HCL XXIV, 5). Pidades oletust taevase üliolendi dateeringust tõenäoliseks, on selge, et jumalakontseptsioon ei saanud säilida läbi kõikide perioodide samasugusena ning tema olemuses pidid toimuma muutused. Arvestades jumala esinemiskonteksti Henriku kroonikas kui ainsas allikas, on Tharapita seostatav ennekõike saartega. Nii olevat Virumaa pühal mäel sündinud saarlaste suur jumal (*magnum deum Osiliensium*)

ning järgnevatel mainimistel esinebki Tharapita saarte kontekstis, kus teda kutsutakse appi Muhu ja Valjala linnuste piiramisel, mille vallutamise ja rahva ristimise järel kroonik nendib, et Tharapitha on koos muude paganate jumalatega (*paganorum diis*) välja visatud (HCL XXX, 4–5). Hoolimata oma nimest, mis viitab abstraktsemale üliolendile, on tõenäoline, et Tharapita oli nooremaks rauaajaks oma olemust ja ka funktsioone muutnud ning kujunenud kindlapiirilisemaks ja konkreetsemaks jumaluseks. Võimalik, et Tharapita noorema rauaaja funktsioone uurides tuleks arvestada perioodil levinud ja tooni andnud sõjameheideoloogiaga ning tegemist võis olla mingi kindlapiirilise rühma jaoks olulise jumalaga.

Lisaks Tharapitale on viiteid ka teistele jumalatele, mis omakorda kinnitab oletust, et alates “Uurali perioodist” on Tharapita olemus ülijumalast muutunud ja tõenäoliselt lagunenud väiksemateks, konkreetsemate funktsioonidega jumalusteks. Kroonik Henrik on kasutatud eestlaste jumalate kohta kahte terminit – *anima* ja *deus* – mis võiksid anda vihjeid eesti üleloomulike olendite perekondade kohta. Sellise jaotuse *anima* võis markeerida väiksemaid jumalaid ja haldjaid ning *deus* märgistada jumalusi. Oletan, et *animaga* seonduvad haldjad, metsa-, jõe- ja muud paigavaimud ehk isad-emad olid lokaalsed, mingi kindla koha või asustusega piiritletud olevused. Laiemalt levinud ja usundilises süsteemis “kõrgemad” tegelased võisid aga vastata sellele, mida kroonik võis ladina keeles väljendada mõistega *deus*. On oletatud ka, et *deusi* alla kuuluvad jumalad võisid kergemini ühte sulanduda kristliku ainujumalaga ning paigavaimud ja hiiehaldjad jäid eraldi, mis aitaks ka seletada, miks ei keskaegsetes kroonikates ega hilisemas rahvapärimuses ei kohta viiteid neile jumalatele (Mets 2003).

Tõlgendused *anima* ja *deusi* alla kuuluvate üleloomulike tegelaste kohta baseeruvad ühelt poolt hilisemal rahvapärimusel, teisalt nimede filoloogilisel analüüsil. Lisaks eelmainitud Tharapitale on esiajaloolisse perioodi dateeritud ka teine jumal – Põhja-Eestis, peamiselt Virumaal levinud Uku. Enimlevinud seisukoha järgi on Uku ja tema kultus Eestisse levinud Soomest, mistõttu see kontsentreerub Eestis rannikupiirkonda (Loorits 1951). Unto Salo järgi (1990: 182) formeerus Soome Ukko kujutlus nörkeraamika perioodil Soomes äikese ning viljakusjumala sünteesil: idast üle Karjala levinud jumala põhifunktsiooniks oletab ta viljakust, eriti põlluviljakust, millega kaasnes ka *hieros gamose* fenomen. Samal ajal levis ka läänepoolne äikesejumal, kellelt idapoolne laenas osaliselt mütoloogia ja sümbolina silmaga kivikirve, kuid säilitas suuresti idapoolse põhja ja nime. Kuid sarnaselt Tharapitaga ei ole ka Uku kujunemisloo kohta arheoloogilist materjali. Unto Salo dateeringut Ukko kujunemise kohta nörkeraamika perioodil võib ilmselt pidada liiga varaseks; see on saanud oma ajamäärangu vaid lähtudes kivikirvestest ning nende seotusest äikese ja äikesejumalaga. Kuid nagu nägime eelnevalt, ei pea kirveste tõenäoline rituaalne kasutamine algselt üldse olema seotud äikesega, vaid on saanud sellise tähendusvälja alles hiljem – ajal mil kirveid enam ei valmistatud ning maast leitud kirveste päritolu oli vaja hakata seletama (Johanson ilmunisel).

Tharapita, Uku jt võimalike hilisrauaaegsete *deuside* kohta arheoloogilist ega muud materiaalist allikmaterjali ei ole. Tõenäoliselt küll valmistati ka jumalakujusid, millele viitab kuulus kirjeldus Virumaal olevast ilusast metsast, kus olevat olnud puust jumalakujusid ning nägusid (*imagines et similitudines*) (HCL XXIV, 5). Preestrid raiusid need kujud maha ning kohalikud olevat väga imeks pannud, et kujudest verd välja ei voolanud kuna nad uskusid, et kujud on elusad. Kroonik kirjeldab ka teist puust jumalakuju, mis aga ilmus ühele liivlasele nägemuses ning mis olevat esinenud puust väljakasvava torsona, mis kuulutas ette järgmise päeva rünnakut (HCL X, 14). Mõlemad kirjeldatud kujud on ka haaratud kristianiseerimisprotsessi, kuna mõlemate puhul näitasid misjonärid paganlike jumalate valelikust. Liivlase nägemuses esinenud kuju ennustus ei täitunud ning Virumaa ilusal mäel olevad jumalakujud raiuti maha ilma, et neist oleks voolanud veri, nagu kohalikud arvasid juhtuvat. Sellised kirjeldused, kus esitatakse paganlik jumal ning näidatakse selle ekslikust, misjärel endise jumala kumardajad pööravad Kristuse poole, võivad ka osutada keskaegses misjonikirjelduses üldlevinud stereotüüpsetele *topos*'tele, mistõttu ei pruugigi laialtrefereeritud Henriku jumalakujude mainimine olla allikaks hilisrauaaja jumalakujude uurimisel.

Jumalatega suhtlemisel on allikate põhjal võimalik välja tuua ühelt poolt juba eelmainitud liisuheitmised ja ennustamised, teiselt poolt ohvritoomised. Viimastest on andmeid nii arheoloogilises materjalis kui ka kirjalikes, kusjuures neis on selgelt jälgitav vahe – arheoloogiliste allikate põhjal on seni olnud võimalik jälgida vaid esemeteohverdust (mitmed aardeleiud, esemed allikatest jm), seevastu kirjalikud materjalid räägivad üksnes elusolendite ohverdamisest. On selge, et osaliselt on lahendus tõlgenduses, ehk kuidas eristada uuritavate muististe loomaluude hulgas ohvriks toodut? Keskaja linnakontekstist on teada mitmeid näiteid eluhoonete nurkade või läve alla maetud loomakoljudest (vt Lang 2000a: 211 ja sealtoodud näited), kuid kuna tegemist on teise kultuurilise kontekstiga, võivad sealsete loomohvrite taustaks olla ka hoopis keskaegsed uskumused. Euroopas laiemalt on muinas- ja keskaegsetesse hoonetesse looma-, harvem inimkoljude deponeerimist täheldatud laialdaselt (Baron ilmumisel). Eestis ei ole aga nooremasse rauaajaga dateerituna seni teada ühtegi kindlat loomohvri näidet. Ehkki rituaalide kirjeldusi kroonikad ei esita, on enamasti mainitud ohvrid ise, milleks tavaliselt on olnud ebamäärasemalt loomad (HCL XV, 3; XVI, 4), mõnikord on aga täpsustatuna mainitud härgi (HCL XXVI, 7), kariloomi ja sikke (XVI, 4). Kroonika järgi võib näha kahte põhjust, miks ohvreid on toodud, millest esimeseks on üldisem jumalate soosingu taotlemine ja teiseks, vastavalt Henriku kroonika võitlevale misjonimentaliteedile, võidu saavutamise (HCL XV, 3). Ühes ainulaadses ohvritoomise kirjelduses mainitakse ka koeri (HCL XVI, 4). Viimaste puhul on aga siiski kahtlus, et kroonik on ohvri näite tõlgendanud pealtnähtud tegevust, mis ohvirituaal ei olnud. Nimelt olevat liivlased Turaida linnuses ohverdanud tänutäheks sakslaste piiramistorni ümberkukkumise eest koeri ja sikke (*canes et hircos*) ning seejärel visanud ohvriks toodud loomad linnusest välja “kristlaste pilkamiseks”. Igaljuhul on selline käitumine ohvriks toodud loomadega ebaharilik.

Loomohvrite kõrval mainitakse kroonikais ka inimohvrit. Kirjeldustest efektseim on pärit Breemeni Adami teosest, kus räägitakse Läänemeres olevast saarest Aestland, mille elanikud ei usu kristlaste jumalat. Selle asemel: “*austavad nad draakoneid ja linde (dracones adorant cum volucibus), kellele nad ohverdavad kaupmeestelt ostetud inimesi. Neid vaadatakse enne hoolikalt, et nad füüsiliselt terved oleks ja et draakon ohvrit tagasi ei lükkaks.*” (Adam von Bremen IV:17) Adami kirjeldust võib üsna kindlalt pidada kristlikuks *toposeks* paganate kohta, mis kajastab ennekõike stereotüüpseid ettekujutusi. Kuid ka Henrik mainib inimohvrit mitmes kontekstis (näiteks HCL IX, 12). HCL I, 10 järgi olevat liivlased soovinud oma jumalatele ohverdada kristliku preestri, kuid lasid jumalatel liisuhobuse kaudu otsustada, kas ohverdada preester või härg, Kuna hobuse vastuse järgi tuli ohverdada härg, tekkinud kohalikul arbujal kahtlus, et kristlaste jumal istub liisuhobuse seljas ja sundivat hobust otsustama kristlaste kasuks. Alles pärast jumala mahapühkimist saab hobune langetada õige otsuse. Vend Theoderic jäänud ka seekord ellu. Samalaadne kirjeldus on esitatud ka preester Hartwici ohverdamise kohta, kelle elu päästis samuti liisuhärg (HCL XXVI, 7). Eesti noorema rauaaja arheoloogilises materjalis ei ole seni eristatud ohverdatud inimesi. Lähtudes mitmetest kuulsatest näidetest, näibki enamik viikingi- ja hilisrauaaegsetest inimohvritest olevat seotud pigem surnu saatjaga, kes matuste ajal tapetakse (Abu-Chacra 2004; Roesdahl 2007).

3.7.3.1. Pühakohad

Tõenäoliselt on nooremal rauaajal jätkunud juba varem alguse saanud traditsioon, mille järgi ei ole pühakohad otseselt seotud looduslikult efektsete maastikega ning ka mitte surnute ja surnukultusega. Ilmselt on mõningatel juhtudel jätkuvalt kasutusele jäänud juba varasemad paigad, mis paiknesid kõrgematel mäekinkudel või klindineemikutel ja mida kasutati juba nooremal pronksiajal või vanemal rauaajal. Kuid tõenäoliselt on kadunud otsene seos pühakoha väljavalimise kriteeriumides looduslikult efektse maastiku või esivanematega. Selle asemel on määravaks jäänud pühakoha seos elavate asulatega või asustuskeskustega ning nii võibki jälgida seoseid nooremal rauaajal alguse saanud põlisküla ning selle läheduses, enamasti kuni paari kilomeetri kaugusel oleva pühakoha, tihti *hiie*-toponüümiliste paiga vahel. Ehkki selliste pühakohtade puhul ei saa rõhutada nende paiknemist looduslikult efekttsel maastikul, on enamasti siiski tegemist ümbritsevast mõnevõrra kõrgema paigaga, mida aga kindlasti ei saa kirjeldada efektsena. Olulisem on ilmselt olnud, et paik eristub mõnevõrra ümbrusest ning sellel on tajutavad (looduslikud) piirid.

Siinkäsitletud arenguliin on suuresti koostatud Virumaa materjalidele tuginedes, kuid samalaadset muististe paiknemist on rõhutatud ka Harjumaal, kus samuti on noorema rauaaja kalmed rajatud visuaalselt tagasihoidlikumatesse kohtadesse ning maastikust endast tulenev sakraalsus näib oleat olnud teisejärguline (Vedru ilmumisel b). Kindlasti ei tähenda see, nagu oleks varasemad pühakohad teadlikult maha jäetud seoses uue religiooni levikuga. Ehkki on

võimalik jälgida mitmeid näiteid, kus hilispronksiaegsed või eelrooma rauaaegsed kivikalmed klindineemikutel osutavad tõenäoliselt kunagistele pühakohtadele ning mille vahetust lähedusest on teada hoopis teist laadi maastikul paiknevad *hiie*-toponüümilised kohad (näiteks Karula ja Tõugu, mõlemad Virumaal), võib sellist muutust ilmselt seostada ennekõike muutusega asustuses ja asustuskeskustes. Paigus aga, mille asustuskeskus püsis pikemat aega ilma katkestusteta samal kohal, võib jälgida ka pühakoha püsivat kasutamist läbi aastatuhande (Tõrma ja Kunda, mõlemad Virumaal).

Seega võib rauaaja teisel poolel jälgida pühakohtade paiknemises muutust, kus enam ei ole määravaks looduslik asukoht, samuti ka mitte varem oletatud seos minevikust pärit muististega. Selle asemel on tähtsustatud pigem pühakohtade seost asulatega, kusjuures mitu asustusüksust võisid ilmselt kasutada ka sama pühakohta. Hea näite sellisele paiknemisele pakub väike kungas Vaeküla, Raudvere ja Raudlepa külade vahel Virumaal, kusjuures kõikidest neist on teada *hiie*-pärimus, mis viitab samale paigale maastikul. Tõenäoliselt ei ole ka pühakohtades toimunud rituaalid enam seotud otseselt surnute ja esivanematega ning *hiie*- ja kalme-vaheline seos on nõrgem. See osutab asjaolule, nagu võiksid pühakohad alates keskmisest rauaajast olla seotud pigem jumalate, vaimude vmt ning mitte enam esivanemate kui religiooni olulisimate fenomenidega.

Erinevalt varasemast metalliajast (noorem pronksiaeg kuni rooma rauaaeg) ei ole nooremal rauaajal aga rituaalikohtadeks ilmselt olnud enam kalmed. Kindlasti ei tähenda see, et kalmetel ei oleks rituaale läbi viidud. Alates matusetest kuni mälestusrituaalideni on ka nooremal rauaajal ning hiljemgi, läbi kesk- ja uusaja kalmeid kasutatud. Kuid ilmselt ei ole nende rituaalide sisu enam võrreldav varasematega. Esimeseks, ja käesoleva töö seisukohast ehk olulisimaks argumendiks selle kohta võib kasutada kalmevormide muutust. Varasematel perioodidel rõhutasin kalmete ühetaolist ning pikka aega sisuliselt muutumatuna püsinud välist vormi, mille taustaks oletasin rituaalist ja kultuspraktikast tulenevaid põhjuseid. Alates keskmisest rauaajast ei ole aga kalmevormidele enam sellist tähelepanu pööratud ning pigem võib nüüdsest jälgida kalme rajamisel või selle laiendamisel ja juurdematmisel igakordset taasinterpreteerimist, mistõttu ongi kujunenud ühelt poolt sarnased kivivared või maahaudkalmistud, mille vorm üksteisega sarnaneb ainult põhilises. Erandina võib siinkohal küll käsitleda Saaremaa kiviringkalmeid, kuid ilmselt võib nendegi kivimüüri või -valliga piiratud kalmekuhjatiste taga näha vaid surnu matmiskohta, mitte varasematele perioodidele omast rituaalipaika. Lisaks kalmevormide välisele muutusele viitavad ka kalmete paiknemised teistsugusele suhtumisele. Varasematel metalliaja perioodidel rõhutasin kalmete asukohavalikut mõjutavate või määravate elementidena looduslikult efektset maastikku või piirkonda, mida seostati (mütoloogiliste) esivanematega. Noorema rauaaja kalmete alt ei ole aga leitud eelnevate perioodide asulalaleide (väheste teadaolevate eranditena Madi ja Piila kalmed). Samuti paiknevad mitmed kalmed nüüd looduslikult "ilmetutel" maastikel, isegi kui samas läheduses on efektseid loodusobjekte (vt Vedru ilmumisel b) ja mida kõike võib pidada sekulariseeruvaks maastikukasutuseks (Lang 2000a: 287). Kuid kalmete rituaalipaiga rolli vähenemisele viitavad ka

jälgede puudumine sekundaarsetest rituaalidest. Kui maahaudadesse maetutega on sekundaarsed rituaale niigi raske läbi viia, siis ei ole selliseid rituaale tehtud enam ka surnutega, kes on maetud kivistalmesse – matused on varustatud oht-ramate ja mitmepalgeliste panustega, samuti ei viita miski nende hilisemale avamisele ning rituaalidele surnuluudega. Kogu sellist kalmekasutust võibki ilmselt iseloomustada nüüd nii, et surnud on maetud kalmesse “puhkama” ning surnute roll näib olevat olnud pigem passiivne, mitte enam aktiivselt elava ühiskonnaga seotud. Viimane ei tähenda kindlasti, et kalmes olevate surnutega ei oleks saanud suhelda või ei oleks nende hinged võinud kalmest väljuda, et koju tulla. Kuid võrreldes varasema rituaalipraktikaga näivad surnud kogukonna liikmed nüüdsest olevat olnud märgatavalt passiivsemad.

Uue pühakohtade liigina on aga nooremal rauaajal jälgitav allikate kasutamine. Seni teadaolevalt on saadud leide Kunda Suurküla terviseallikast, kus allikat süvendades on leitud kaksikristpeaga rinnanõel (AI 4002: 1). Samal moel on allikat süvendades leitud kihv, kuus kolmest traadist keeratud käevõru ja ke-tirõngake Tõrma küla allikast (AI 2661: 1–8). Leide on saadud ka Läänemaa Pajumaa allikast (AI 4021), Karuselt jm. Järvamaa Sõrandu allikast olevat 1938. aastal leitud hulk esemeid, millest osa olevat olnud hõbedast (Tamla 1974: 164). Lisaks allikatele on Jägala jõe kohta oletatud, et selle kõrgelt kaldalt on samuti võidud ohvreid alla heita, mis seejärel on settinud jõekaldale (vt Vedru ilmumisel d). Samuti võib jõe äärde või jõkke toodud ohvrina käsitleda kahte käevõru ning savinõukilde Olju jõe soiselt kaldalt (E. Tõnissoni leiuteade TLÜ AI arheoloogiaarhiivis, Simuna khk). Võrreldes allikatesse või väikestesseeveekogudesse panustamisega eelmisel perioodil on selgelt muutunud esemete iseloom – varasemate relvade ja terariistade asemel on nüüd vaid ehted.

Ohvreid on ilmselt toodud allikatesse, mis asuvad külade keskel ning on ühtlasi olnud ka küla igapäevaseks veevõtmise kohaks. Selliste näideteks võib vaadata rinnanõela Kunda või esemekogumit Tõrma allikast külade keskel. Samalaadset seost on rõhutatud ka Rootsi ohvriallikate puhul, kus näiteks Gårdlösa rauaaja asula kõrval uuriti ohvriallikat, milles oli esindatud kogu raua-aja leiumaterjal. Asula ja ohverdamiseks kasutatud allika omavahelist seost on aga olnud võimalik jälgida juba kiviajast peale (vt Stjernquist 1997: 59). Soomes ja Rootsis on valdavaks leiuliigiks allikatest loomaluud ja savinõukillud, mis võivad osutada ka orgaanilise materjali ohverdamisele. Eesti juhuleidudena saadud esemete hulka ei ole ilmselt luud arvatud ning savinõukillud võivad olla jäänud leidjatel märkamata. See aga osutab, et võimalikke ohvreid, eriti mis puudutab orgaanilise materjali ohverdamist, on olnud märksa enam, kui meie vähesed leiud näitavad. Mis võis olla allikatesse ohverdamise eesmärk, jääb pelga spekulatsiooni tasemele. Läti ohvriallikate kohta, mille leiumaterjal on dateeritud Eesti omadega samasse perioodi, 11.–12. sajandisse, on oletatud ohverdamise põhjuseks viljakuse taotlust, mis hiljem taandus raviotstarbeks (Urtāns 2008: 80).

Seega suudame me nooremal rauaajal jälgida arheoloogilise materjali põhjal oluliselt mitmekülgsemat pühakohtade kasutust kui varem. Suures osas on see kindlasti uurimisprobleem ning on vähetõenäoline, et varasematel perioodidel

oleks rituaalipraktika piirdunud vaid kalmete või nendega markeeritud looduslikult efektsete paikadega. Siiski ei luba seni teadaolevad leiud pidada varasematel perioodidel pühadeks või rituaalikohtadeks teisi paiku. Noorema rauaaja pühakohtade hulgas võime aga jälgida juba eelmistest perioodidest pärit looduslikult efektseid maastikke ning varasemaid kalmeid; kuid samavõrra ka külade läheduses olevaid pühakohti, külade keskel paiknenud lätteid ja suure tõenäosusega ka suurelohulisi ohvrikive, mis on nooremasse rauaaja dateeritud (Selirand 1989: 171). Lisaks tuleb pühapaikade hulka arvestada ka noorema rauaaja kalmed ning hoolimata tõenäolisest rituaalide vähenemisest nendel või muutumisest, oli paigad endiselt pühad. Nii on võimalik jälgida vähemalt nooremal rauaajal üsna eripalgeliste pühakohtade kasutust, mille põhjuseks on suure tõenäosusega olnud erinevate pühakohtade erinevad funktsioonid. Ehkki tõestamatu väitena, võime siiski spekuloida üldisematest kollektiivsetest rituaalidest hiiekohtadel ning pigem isiklikumatest rituaalidest ohvrikividel ja teistel väiksematel ohvrikohtadel. Kuid kindlasti ei saa seda võtta absoluutse ning selge vahena ning ka hiites toimusid suure tõenäosusega nii kollektiivsed kui ka individuaalsed rituaalid, samamoodi kui kollektiivsed rituaalid võisid toimuda allikate või kivide ümber.

3.7.3.2. Infiltratsioon kristlus ja varased kirikud

Pühakohtade uurimise puhul on oluliseks teemaks olnud eelkristlike pühakohtade ja keskaegsete kirikute omavaheline seos (vt Fabech 1999; Koski 1990: 415; Vikstrand 2001: 276 jj; Andrén 2002; Sundqvist 2002; Svirin 2006: 245). Ilmselt kuulsaimateks diskuteeritud näideteks võib pidada Vana-Uppsala kirikut ning Frösö kirikut Jämtlandis (Fabech 1989). Eesti kontekstis on Heiki Valk (2007b) rõhutanud seost varasemate pühakohtade ja kirikute vahel ning toob välja oletuslikult samad energeetilised kriteeriumid nii paganlike kui ka kristlike pühakohtade kohta. Ka Marika Mägi (2002) on Saaremaa kontekstis oletanud varasemate pühakohtade asemele kristlike kirikute rajamist. Samuti osutab Armin Rudi (2003: 93) seosele kirikute ning varasemate muististe (kalmistute) vahel ning oletab “pehmet” üleminekut paganluselt kristlusele. Selle järgi saavutati uute kristlike pühakohtade rajamisega varasematesse kalmistutesse või nende vahetusse lähedusse kontroll varasema kultuurmaastiku üle ning nii integreeriti ka eelnevad põlvkonnad uude religiooni ning kultuurikonteksti.

Varasematesse pühakohtadesse kristliku kiriku rajamise puhul on tihti osutatud paavst Gregorius I seisukohale, mille järgi pidi kristianiseerimine olema edukam, kui inimestel lastaks omi vanu pühakohti edasi külastada, kuid need tuli pöörata kristlikeks ja sealsed jumalakujud hävitada. Sellise põhjendusega on läbi viidud mitmeid paganlike pühakohtade hävitamise kampaaniaid Inglismaal, Saksimaal ja Skandinaavias, mille puhul rõhutati paganatele nende jumalate jõuetust kristlike võitjate ees (vt näiteid Adam von Bremen II: 60, IV: 29). Alexandra Sanmarki järgi (2004: 47) aga ei tule mitte iga hiie hävitamise kirjel-

duse taga näha otsest kampaaniat, vaid tegemist võib olla piiblitekstide peegeldustega (näiteks 1 Kun 15: 13 ja 2 Aja 15: 16).

Eestis on konkreetseid näiteid raske välja tuua, kuna kirikuid on sellisest vaatepunktist vähe uuritud, teisalt on aga sel juhul keskendunud kirikuid ümbritsevale kalmistule. Oletatamisi on varasemat pühakohta oletatud Valjala ja Põide kiriku all (nt Mägi 2002: 156). Suur osa Eesti kihelkonnakirikuid on rajatud 13. saj keskel või sajandi teisel poolel. Igaljuhul on ebatõenäoline, et tulevaste kihelkondade kirikud oleksid rajatud “tühjale” kohale. Milline võis aga olla nende paikade varasem tähendus, on enamasti vastamata, kuid tõenäoliselt ei pidanudki varasem funktsioon olema üksnes religioosne. Uurimisloos on näidatud, et 13. sajandil on rajatud kirikuid keset asulat, muinasaja lõpu kalmistule, endisele tõenäolisele kultuskohale jm (Moorra 1956; Tamla 1993; Mägi 2002: 155). Kindlasti oli aga kihelkonnakirikute asukohavalikul ka muid põhjusi, millest kõik ei pruugi olla arheoloogiliselt jälgitavad. Nii on näiteks Keitise, hilisema Järva-Jaani kirik rajatud hilisrauaaegsest asulast mõni kilomeeter eemale (Lätti 2005). Tundubki kõige tõenäolisem, et kirikukohtade väljavalimine sõltus ennekõike kohalikest oludest (muu hulgas ka sellest, kes toetasid kiriku ehitamist) ning nii ei olnud oluline püstitada kirikuid ainult varasematele püha- või matusekohtadele. Üsna samalaadne tulemus on saadud ka Ölandi kirikute ja varasemate matusekohtade analüüsi tulemusena, kus kirikud võivad seonduda nii hilisrauaaegsete kui varasemate matusekohtadega, kuid leidub ka piisavalt kirikuid, millel ei ole mingit praegu jälgitavat seost varasemate muististega (Andrén 2002: 223). Ka kihelkonna lõikes ei pruukinud kirikukohad olla “kõige kesksamad”. Ilmselt esindasid keskaegsed kirikud, hoolimata oma olulisest sotsiaalsest rollist ja sotsiaalsetest rituaalidest, siiski teistsuguseid uskumusi, teist ideoloogiat ning sealt tulenevalt ka teistsugust rituaalset praktikat kui varasemad. Nii ei sobinudki kõik eelnevad usundiliselt olulised paigad kiriku ehitamiseks ja uus koht valiti välja ilmselt lähtuvalt väga lokaalsetest teguritest. Oluline kõigi eelnevate näidete puhul, kus kristlik kirik rajati kas keset küla, varasemasse hiie- või matusekohta või lausa kohta, mille rolli me praegu ei suuda jälgida, oli siiski üks – sellise koha väljavalikuga rõhutati veelkord kiriku tähtsust lisaks tema religioossele ja sotsiaalsele tähendusele.

Ühe tõenäolise võimalusena spekulatsiooniks varasemate pühakohtade ja keskaegsete kihelkonnakirikute omavahelise seose üle, võib kaaluda maastikku. Kihelkonnakirikud on tihti rajatud ümbritseva maastiku kõrgemasse kohta ning tihti on nende juures ka allikas või jõgi. Selline maastikuvalik jätab avatuks võimaluse, et kohal on ka varem olnud pühapaiga tähendus. Siiski ei pea selline maastik ainuvõimalikult viitama varasemale pühakohale, kuna ka keskajal, eriti kristianiseerimisperioodi algul, oli vesi oluline. Hea näite selle kohta leiame taas Henriku kroonikast, kus on kirjeldatud ristimist pärast Valjala linnuse vallutamist, kus preestrid kutsutakse linnusesse, et nad Kristust kuulutaksid: “*pühitseedes allika keset linnust ja täites vaadi, ristivad nad esiteks ristiusus õpetust saanud vanemad ja paremad, seejärel teisi mehi ja naisi ning lapsi*” (HCL XXX, 5). Seega võidi ristimistalituse jaoks vajalikku vett saada ka kihelkonna-

kirikute puhul lihtsalt lähedalolevatest allikatest, mis olid pühitsetud ning mis tingimata ei pidanud olema varasemad pühakohad.

13. sajandi risticõja-eelsete infiltreerunud kristlike elementidega nõustub enamik uurijaid. Mõnevõrra suurem diskussioon puudutab aga sellise mõjukeskuse päritolu – kas Eesti 11.–12. sajandil levinud kristlikud elemendid olid pärit lääne katoliiklusest või vene õigeusust? Traditsiooniliselt on vanema põlve uurijad rõhutanud idakristluse olulist ideoloogilist rolli mitte ainult esemelises materjalis, vaid kristianiseerimises üldse (vt Tallgren 1925; Selirand 1961, 1974: 186). Samas on idakristluse roll kristianiseerimisel kahtluse alla seatud Harri Moora poolt juba 1924. aastal (Moora 1924: 83). Idakristlusele osutavad küll mitmed terminid, mis on eesti, liivi ja läti keelde jõudnud slaavi kiriku kaudu ja millest tuntuimateks võib pidada sõnu “rist”, “papp” ja “looja” (Loorits 1962: 11). Ka soome keele kohta on Unto Salo (1992: 105) oletanud, et lisaks sõnale “rist” on laenatud vanavene keelest ka sõnad “pakana”, “pappi”, “raamattu” ja “risti”. Vanavene keelega on seostatud ka mittekristliku taustaga termineid, nagu näiteks jumalakuju tähistav “puuslik”, mis võib olla pärit sõnaühendist *lik božij* (jumala pale) (Loorits 1962: 9). Siiski ei ole slaavi keeled kristliku terminoloogia ainuvõimalik lähtekoht ning sõnadele “rist”, “papp”, “pagan” jne nähakse pigem skandinaavia või alamsaksa keelte vasteid (Tarvel 1999; Viitso 2006).

Milline oli aga selle infiltreerunud kristluse mõju ja ulatus ühiskonnas, ei ole praegu võimalik uurida. Tõenäoliselt integreeriti kristlikud elemendid hilisrauaaegsesse usundisse ning kuna eraldi selgeid kogudusi ning kristlikku kogukonda ilmselt välja ei kujunenud, siis ei ole ka võimalik hinnata, kui palju kristlik religioon mõju avaldas. Arvestades usundilist pilti nii ümber Läänemere kui ka laiemalt kogu Põhja-Euroopas, näib olevat tõenäoline, et ristripatseid võib seostada ennekõike kristluse ja selle misjoneeriva faasiga, mille käigus ristituid või eelristituid markeeriti ristripatsiga. Kindlasti ei saa sellise tõlgendusega välistada mõnede ristripatsite kristlusevälist ja maagilist kasutust, kuid ka sel juhul oli ripats ilmselt seotud kristlusega. Analoogiana võib vaadata kirjeldust Siberi šamaanist, kelle peakatte külge oli riputatud rauast rist, mis sümboliseeris võõrale jumalale Kristusele, et šamaan kuulub kristlaste sekka ning nii ei segaks Kristus šamaani tema tegevuses (Donner 1979: 104). Samuti võis ristripats markeerida Kristust kui ripatsi kandja isiklikus panteonis üht jumalat, eriti kui arvestada paganamisjoni üldist prakikat Põhja-Euroopas, kus nii infiltreerumiskui ka misjonifaasis on tehtud mitmeid järeleandmisi ning muudetud kristliku õpetust, et see kohalikele kergemini arusaadav oleks (Sanmark 2004: 100). Igal juhul on väga raske uskuda hilisrauaajal ristripatsi sellisesse tähendusesse, mis ei oleks kristlusega seotud. Lisaks ristripatsitele on võimalik, et ka osad 12. sajandi rüüstatud ilmega matused võivad osutada kristianiseerimisele, kus hauad on avatud ning surnud ümber ristitud. See seletaks ka seda, miks on selliste rüüstatud matuste puhul siiski säilinud ehteid ja muid esemeid (vt Tamla 1998). Küll aga ei ole selline praktika omane 13. sajandi katoliiklusele vaid on midagi, mis iseloomustab mujalgi ametlikule kristianiseerimisele vahetult eelnenud perioodi (vrld Theuws 1999).

Kristianiseerimisest mõnevõrra vähem on uurijate huvi pälvinud paganlik reaktsioon sellele. Valitseva seisukoha järgi toimus Eestis kristianiseerimine vägivaldselt, millega kaasnes uus haldus- ja maksukorraldus ning seetõttu kohtas kristlus tugevat vastuseisu ning pikalt jäid püsima paganlikud motiivid keska- ja uusaegses rahvausundis (vt Moora 1924; Selirand 1961). Viimasel ajal on aga paganliku religiooni püsijäämist keskaegse kristluse raames arutatud mujalgi ning kristluseelse usundi motiivide esinemine erinevate piirkondade kesk- ja uusaegses kristluses on laialt tunnustatud (vt näiteks Gaşowski 1999; Nazarova 2006; Vība 2006) ning tegemist ei ole Eestile ainuomase nähtusega. Kuid kristluse levimine kohtas lisaks passiivsele vastupanule ka aktiivset, mis kohati paisus agressiivseks. Ühe levinuima reaktsiooni märgina on nähtud noorema rauaaja ripatsite ilmumist, millest mõningaid, nagu Thori-vasara kujulisi, peetakse aktiivseks vastureaktsiooniks kristlusele ning nende kasutamine võis olla tingitud mittekristlaste enesemääratluse vajadusest (Staecker 1999). Samalaadset tõlgendust on kasutatud ka zoomorfsete ripatsite kohta, milles on samuti nähtud soome-ugri maailma vastureaktsiooni kristlusele 12.–13. sajandil (Golubeva 1997: 161). Lisaks ripatsitele on paganliku reaktsioonina nähtud mõningaid kalmevorme, eriti arhailisemate vormide taaskasutusele võtmist viikingiajal (Widholm 2006: 41) või uhkete laevkalmete või “kuningakäabaste” kasutamist (Sanmark 2004: 114). Eesti sellesarnaste protsesside näidetena võib lisaks ripatsite ilmumisele ja nende oletatavale reaktsioonitähendusele vaadata kroonikakirjeldusi, mille järgi maeti surnuid rõhutatult vanadele ja mittekristlikele kalmistutele (HCL XXVI: 8). Nagu eelnevalt nägime, ei pidanud aga surnute matmine vanadesse kalmetesse olema seotud usukuuluvuse rõhutamisega, vaid tegemist on millegi laiemaga. Paganlikku vastureaktsiooni on kirjeldatud ka Skandinaavia kroonikais, kus tihti on raske eristada, kas reaktsioon oli suunatud uue religiooni või uute võimusuhte vastu, kuna kõikjal Põhja-Euroopas on kristianiseerimisega kaasnenud võimu tsentraliseerimine ning uued sotsiaal-poliitilised suhted (vt Sanmark 2004: 113).

Eesti materjalis on teema kohta siiski vähe andmeid, ehkki ristisõja kroonika mainib mitmel korral, et eestlased on: *kogu aja Kristuse nime kummardajate vastu vaenulikud olnud* (HCL IX: 4). Sellega seoses on kirjeldatud nende kristlusevastaseid tegevusi, millest enimlevinuks on ristiusu mahapesemine. Ilmselt vastena kristlikule veega ristimisele pesti samalaadse rituaaliga endalt, oma majakondsetelt, ning krooniku järgi ka majadelt ja linnustelt ristiusk maha (HCL XXVI: 8). Vägivaldsemalt poolelt kirjeldab kroonik, kuidas sunniti ristiusust ka teisi lahti ütleva. Nii kiskusid liivlased kaks oma suguvenda lõhki, kui need: *“vankumatud oma armastuses jumala vastu, teatavad nad, et nad vastu võetud usust kogu jõuga kinni peavad”* (HCL X: 5). Samuti on kirjeldatud preestrite tapmist (HCL X: 7) ning Jüriöö ülestõusu ajal olevat eestlased ka ühe ristiusulise poisi risti lõõnud (Vahtre 1960: 107). Ristiusust lahtiütlemisega võis kaasneda ka muid aktsioone, millest Henriku andmeid on küll vähe. Nii olevat eestlased oma kättemaksuretkel liivlaste juurde: *“pistnud tühjad külad ja kirikud põlema ja tegid oma tapaohvritega palju kõlvatusi kirikute ja surnud kristlaste haudade juures”* (HCL XIV: 10). Selgelt kristlusevastase sõnumi saame aga

järgmisest lõigust, mille järgi: “*kaevasid eestlased peale ristiusu mahasalgamist ja -pesemist, kalmistutelt välja oma surnute kehad ja põletasid need paganlikul kombel*” (HCL XXVI: 8). Otseselt kaht religiooni vastandav käsitlus on esitatud aga Breemeni Adami Läänemere-äärsete maade kirjelduses, mille järgi olevat semgalid keelanud “*meie inimestel juurdepääsu saludele ja allikatele, mis kristlaste poolt reostatavat*” (Adam von Bremen IV:17). Ristiusu äraheitmisega kaasnes tihti ka üldisele ja ülemaalisele vastuhakule kutsumine (HCL X: 8; XIV: 8). Samuti on kirjeldusi kristlikke preestrite teotamisest, millest kuulsaima järgi peksid saarlased kinnivõetud preestrit Frederici nuiade või aerudega ning ergutasid tema palvet: *Laula! Laula! Pappi!* (HCL XVIII: 8). Paganliku *toposena* mõjuv lugu Järvamaa foogti Hebbi kinnivõtmisest, tema südame väljarebimisest ja selle ärasöömisest “*et saada tugevaks kristlaste vastu*” (HCL XXVI: 6) kajastab suure tõenäosusega aga keskaegseid stereotüüpe paganate kohta.

Seega võib kokkuvõttes nentida, et kristianiseerimist tabas vastureaktsioon vähemalt 13. sajandi ristisõja ajal ning see võis kohati vägivaldseks paisuda. Siinkohal tuleb küll arvestada krooniku tausta ning tema üldist negatiivset meelsust, millega ta on eestlasi kirjeldanud. Kuid vastavasisuliste detailsete kirjelduste arvukus lubab oletada, et vähemasti mõnede näidete puhul on tegemist tõeliste sündmustega. Iseküsimuseks jääb loomulikult usu ja poliitika eristamisvõimalikkus ning kas krooniku kirjeldatud kristlusevastased seigid esindasid reaktsiooni kristlusele kui usule ja kristianiseerimispraktikale või pigem reaktsiooni kristlusega seotud uuele poliitilisele ja administratiivsele situatsioonile? Esineb mitmeid kirjeldusi, mis esindavad selget vastumeelsust kristluse kui religiooni suhtes. Nii soovisid sakalased Orduga rahulepingut uuendada: “*kuid mitte kunagi enam ristiusku vastu võtta*” (HCL XXVI, 9). Kuid samavõrra on selge, et poliitilise ja administratiivse situatsiooni muutus oli religioonimuutustega võrduv, kui mitte olulisemgi ning oleks viga püüda eristada 13. saj kontekstis aktiivselt levitatavat kristlust ning sellega kõikjal lahutamatu kaasa käivat uut võimustruktuuri.

Seega nägime nooremal rauaajal eelmisel perioodil alguse saanud suurte muutuste jätkumist religioonis. Kogu ideoloogia näib olevat rõhutanud pigem üksikisikut ning ehkki kollektiivsuse roll ei ole kuhugile kadunud, on üksikisik muutunud olulisemaks. Üldisele, aktiivsele ja agressiivsele üksikisikule suunatud ideoloogiaga on seotud ridamisi ühiskonnanahtusi, nagu näiteks jahipidamine ning ilmselt sellega seonduvad “prestiižsete” jahiloomadega seonduvad ripatsid. Samuti on perioodi allikmaterjalides selgelt esindatud kontseptsioon teispoosusest kui kohast, kuhu surnu (üks?) hing siirdub ning mida ilmselt kujutati ette igapäevase maailma idealiseeritud käsitlusena. Selle kontseptsiooni raames on ilmselt jõudnud hauapanuste hulka relvad, üksikud tööriistad ning ehted kui “päris” hauapanused. Seoses hinge ja teispoosuse käsitluste muutmise on muutunud pühakohtade roll ning metalliaja esimesel poolel ilmselt olulist rituaalikohta rolli mänginud kalmed on rauaaja nooremal perioodil selle tähenduse suuresti minetanud. Samuti on kadunud rituaalid surnute luudega, mis ilmselt samuti on põhjustatud teistsugusest hinge- ja surmajärgsuse kont-

septsioonist. Kalmete asemel on aga rituaalikeskusteks saanud külade läheduses paiknevad pühakohad, tõenäoliselt hiied, mille austamisobjektiks olid nüüd juba suuresti jumalad, mitte enam esivanemate hinged.

Perioodi jooksul on arheoloogilise materjali põhjal jälgitav ka uue religiooni, kristluse mõjude ilmumine. Küll aga ei saa veel rääkida Eestist kui kristlikust maast ning nii arheoloogilised leiud kui ka kirjalikud allikad osutavad, et kristlikku sümboolikat kandnud inimeste näol oli tõenäoliselt tegemist eelristitutega, kes võisid küll kristlusega tuttavad olla, kuid tegemist ei olnud kristliku piirkonnaga, koos sellele omase religioosse ja administratiivse struktuuriga.

4. KOKKUVÕTTEKS

Eesti muinasusund on olnud paljude uurijate teemaks juba alates 18. saj valgustajatest. Johtuvalt erinevatest ajastutest tulenevatest lähtekohtadest on Eesti (muinas)usundit nähtud väga eripalgelisena. Kuid leidub ka püsivamaid lähenemisviise, mille olulisimaks näiteks võib pidada juba baltisaksa valgustajate poolt kasutusele võetud meetodikat, mille järgi võib kaasaegset rahvapärimust kasutades uurida ka religiooni minevikus. Selline lähenemine on domineerinud Eesti usundi uurimisel kaasajani välja. Siiski on erinevad kontseptsioonid muistsest religioonist olnud ülekaalus. Nii erinevad omavahel teoreetilisest ja allikalisest perspektiivist tunduvalt valgustajate 18. saj lõpu – 19. saj alguse uurimused võrreldes 19. saj eesti soost rahvaaratajatega. Hoopis uue ja taas väga mõjurikka perspektiivi sai muinasusundi uurimine 19. saj lõpul – 20. saj algul, kui muistne, aga rahvapärimuses säilinud religioon seostati kujuneva eestluse ja eestlaste rahvustunnetusega. Valgustuse uurimistraditsioonist pärit allikaline suhtumine liideti nüüd uue teoreetilise lähtekohaga ja paljud uurimused hakkasid kandma väga tugevat ideoloogilist märki. Selliste käsitluste kõrval jäid aga enam varju märksa objektiivsemad, kuid üldisesse narratiivi mitte nii hästi sobivad baltisaksa uurijate analüüsid. Ideoloogiline pitsner on iseloomustanud ka mitmeid monumentaalseid uurimusi 20. sajandil. Eriti Oskar Looritsa ja Uku Masingu töödes võib jälgida apoloogiat soomeugrilusele ja eestlusele, mis selgelt vastandatakse agressiivsele indo-euroopa maailmale. 20. saj keskpaik ei olnud religiooniuurimustele soodne keskkond. Osaliselt seetõttu, et religiooni nähti tagurliku nähtusena valitsevas marksistlikus ideoloogias, kuid ilmselt mängis oma osa ka eelmise perioodi tugev rahvuslusega seotud religioonikäsitlus. Oluline muutus toimus 20. saj jooksul aga suhtumises allikatesse. Varasemast aksiomaatilisest käsitlusest, mille järgi on rahvapärimus “vana” ja “konservatiivne”, loobuti, mis ühtlasi tähendas ka muinasusundi teema vähenemist uurimustes. Kõrvuti seisukohaga, mille järgi rahvapärimusele tuginedes ei ole võimalik muinasusundit uurida, ilmusid 20. saj teisel poolel esimesed uurimused, mis põhinesid rohkem arheoloogilisel allikmaterjalil. Allikalise baasi muutustega koos võib jälgida ka varasema rahvuslikkuse kategooria taandumist ning edasiste uurimuste puhul niivõrd selge ideoloogilise mõju vähenemist.

Ideoloogiliste aspektide, ennekõike eestluse ja muinasusundi vahelise seose kõrval on aga olulisimaks Eesti usundi uurimise probleemiks selle allikavalik. Traditsiooniliselt, juba üle 200 aasta, on religiooniuurimus Eestis tuginenud kaasaegse või lähimineviku suulisele rahvapärimusele. Selline uurimisviis on kujundanud lähenemise, kus esmajärjekorras tõlgendataksegi religiooni lähtuvalt rahvapärimusest, kus pärimus domineerib teiste allikate üle. Enamasti on rahvapärimust tõlgendatud kui mineviku (või oleviku) adekvaatset kirjeldust. Kuid samuti mängib olulist rolli suulise pärimuse võimalikkus pakkuda terviklikke narratiive, mida ei suuda ükski teine allikaliik. Siiski võib mitmete usundialaste teadete põhjal arvata, et pigem peegeldavad need ühiskonna “idealkäsitlust”, sellist nagu usund ja usundiline käitumine *oleksid pidanud* olema. See aga tähendab, et arheoloogiline materjal, mis tihti peegeldab pigem

rituaalset praktikat, mitte selle ideaali, ei pruugigi teistest allikatest saadava pil-diga kokku sobida. Kuid pärimusmotiivide tähenduse kõrval on ka teine probleem – folkloorimotiivide dateerimine. Enamasti on pärimuse puhul selle ajalisesest positsioneerimisest loobutud. Ühelt poolt võib selle põhjuseks olla eeldus religioonist kui põhimõtteliselt staatilisest nähtusest, teisalt ka kontsept-sioon pärimusest kui pigem konservatiivsest fenomenist. Käesolevalt olen võtnud seisukoha, et folkloor on elav, see eksisteerib koos seda kandva ühis-konnaga ning ühiskonna või selle struktuuri muutustega koos kohaneb ka folk-loor, olles seega pidevalt dünaamiline ning igaveses (taas)interpreteerimises. Seega ei ole ka õigustatud rahvapärimuse ajatu seostamine mingi mineviku-usundiga ning kasutamaks folkloori üldse mineviku religiooni puhul on kindlasti oluline selle mingilgi määral ajas määratlemine.

Kuid folkloori kõrval on Eesti usundi uurimiseks kasutatud tervet rida teisigi allikaliike, alatest keskaegsetest kroonikatest kuni lingvistika ja toponüümikani. Erinevatel perioodidel ja erinevate uurijate poolt võib näha nende erinevat osa-tähtsust, kuid folkloori kõrval jäävad need kõik marginaalsemalt esindatuks. Käesolev uurimus põhineb arheoloogilisel materjalil, mille eelistamise põhju-sena tuleb kindlasti esile tõsta selle dateeritavust ning seda, et tegemist on ainsa kasutada oleva allikaliigiga, mis suudab anda infot otse uuritava perioodi kohta. Samas on arheoloogilisel allikmaterjalil teiste ees rida probleeme, ühelt poolt nende fragmentaarsus, teiselt poolt aga tõlgendus. On ju arheoloogiline mater-jal, nagu mitmed uurijad on rõhutanud, “tumm” ning alles oma tõlgendusega suudame selle rääkima panna. Meie endi tõlgendus on ka olulisim küsimus siin-kohal. Milline ese või muistis on seostatav religiooniga ja mida me suudame (või tohime) sellest välja lugeda? Arheoloogia ja esiajalooliste religioonide uurimislugu tunneb arvukalt näiteid arheoloogilise allikmaterjali valetõlgen-dustest, samuti ka arvukalt nalju ebaselge funktsiooniga esemetest kui kultusli-kest. On selge, et mingil moel võib religiooni või maagiaga seostada peaaegu kõiki esemeid ja muistiseid. Käesolevas on valik langenud neile, mille loomise või kasutamise puhul võib arvata, et religioon on mänginud määravat rolli. Nii on esemeist analüüsitud pigem ripatseid ja figuurikesi, mille puhul võib oletada, et üldisemad religioossed kujutlused olid need, mis andsid esemeile vormi. Sa-mas olen rituaalseis praktikais või sümboolselt müütidega seonduvaid relvi ka-sutanud vähem. Sarnastel põhjustel on muististest käsitluse all ennekõike kalmed ja oletatavad pühakohad, samas kui asulad ja linnused, kus tõenäoliselt samuti rituaale läbi viidi, jäävad kõrvale. Kuid kindlasti sõltub arheoloogilise materjali seostamine religiooniga ennekõike tõlgendusest ning ära ei tohi ka unustada uurija subjektiivset materjalivalikut. Kindlasti ei pretendeeri ka käes-olev esemete või muististevalik objektiivsusele või täielikkusele, vaid pigem sellele, millised on need esemed ja muistised, mis tunduvad olulised religiooni seisukohalt käesoleva töö autorile ja praeguses uurimisseisus.

Valisin käesoleva uurimuse teoreetilisteks lähtekohtadeks kaks olulist punkti – 1) religioon ja rituaalne praktika on ajas ja ruumis terviklik fenomenide kogum, 2) see aga ei ole stabiilne, vaid muutub ja kujuneb koos ülejäänud ühis-konnaga. Metodoloogiliselt pidasin ka oluliseks kasutatavate mõistete ja

terminite laiemat lahtimõtestamist ning uuritava perioodi keskset allikavalikut. Sellistelt alustelt lähtudes võtsin töö põhiliseks eesmärgiks esitada Eesti esiajaloolise religiooni põhiperioodid ning põhilised allikmaterjalid. Käsitlesin ühe perioodi allikmaterjale koos ning püüdsin ühtlasi ka rõhutada erinevate religioonifenomenide omavahelist sobitumist, nende koostoimet ning sellisel alusel tekkivat terviklikumat pilti. Kindlasti ei olnud aga võimalik välja joonistada täielikku narratiivi mingi perioodi religiooni kohta ning arheoloogilisi allikmaterjale eelistades ei oleks selline eesmärk olnud ka saavutatav.

Eesti usundi varaseimast perioodist, **mesoliitikumist** ei ole peaaegu mingeid allikaid, mida kasutada religiooni uurimiseks. Tõenäoliselt ei viita see mittereligioossetele inimestele, vaid pigem religioonile, mis ei tinginud usundiliste vajaduste ikonograafilist väljendamist. Samavõrra tuleb arvestada ka allikate säilivusprobleemiga ning me lihtsalt ei pruugi (veel?) tunda usundilisi esemeid. Kuid tõenäoliselt on mesoliitikumi lõpul võetud kasutusele esimesed pühad kohad, millele võib osutada näiteks Tõrvala rästikufiguur. Sellised paigad võisid seonduda majanduslikult oluliste kohtadega ning paikneda veekogude ühinemiskohtadel (nagu Tõrvala, mis asus laguuni ja järve suudmes) või jõgede kallastel. Kuid majanduslike aspektide kõrval tuleb kindlasti arvestada ka maailmavaatelisi kontseptsioone ning jõgi erinevate maailmade ühendajana on tuntud paljude küttide-kalurite religioonidest. Võimalik, et sealsed rituaalid olid suunatud jahiloomadele ja omalaadsetele metsa- ja vee valitsejatele. Tõenäoliselt võib selliste valitsejatega seostada ka **vara- ja keskneoliitikumi** (5200–3200 eKr) asulaist leitud põdrapäised figuurikesed, mis ilmselt olid algselt kinnitatud sauade või postide otsa ning mille puhul oli oluline kontseptsioon põdrast kui kohaliku looduse suurimast ja võimsaimast loomast. Ühelt poolt oli põder tähtsal kohal perioodi menüüs, kuid teisalt võib arvata, et samaaegselt oli põdral ka oluline roll religioonis ning põder võis koos karuga kehastada metsa isandat, kelle valitsuse all olid jahiloomad. Siiski on põdra ikonograafiline arvukus kõikjal boreaalsetes kultuurides niivõrd suur, et võib arvata, et põdra laiem mütoloogiline roll võis samuti olla oluline, kehastades nii maailma kui inimeste loojat. Viimase kõrval ei saa unustada samuti boreaalsel alal laialt tuntud ning tõenäoliselt (ehkki tõestamatult) eakat müüti veelinnust, kelle aktiivsel osalusel sünnib maa. Selle müüdiga on püütud seostada mitmeid veelinnukujutisi nii eraldi figuuridena kui savinõude ornamendil ja eriti kaljujoonistel.

Pühadele kohtadele viitavad ilmselt ka matused ning enamik teadaolevatest vara- ja eriti keskneoliitilistest matusekohtadest paiknevad ühelaadsetel maastikel: jõgede suudmealal või jõe ääres ning järve ulatuvatel poolsaartel. Ilmselt on selliste matusepaikade väljavalimisel olnud oluline kohalik maastik ning matusekohtade paiknemist ei ole võimalik seletada üksnes üldise asustumustriga, mis samuti oli veesidus. Ehkki me ei tea mesoliitikumi – keskneoliitikumi rituaalidest midagi, võib mõnede esemete, eriti Tamula I, Valma ja Narva Riigiküla asulaist leitud põhjal oletada, et võidi kasutada seesugust praktikat ning uskumusi, mida võib iseloomustada šamanistlikena. Šamanismi terminit on esiajalooliste religioonide puhul palju ja väga erinevalt kasutatud. Käesolevas töös rõhutasin mitut elementi, mis peaksid šamanismi iseloomustama, pidades neist

olulisimaks väikeste looma-, linnu- ja inimfiguuride kandmist riietuse küljes, mida võib tõlgendada kui šamaanide abivaimude kujutisi. Samalaadne tõlgendus näib olevat ka sobivaim arvukate hammas- ja kihvripatsite kandmisele. Religiooni või rituaalsete abivahenditena võib tõlgendada ka mõnede maetutega kaasa pandud esemekogumeid, mis sisaldavad näiteks eripäraseid looma- või linnuluid, mida ei ole võimalik tõlgendada maetule kaasapanustatud toiduna. On tõenäoline, et maetute näol ei olnud tegemist spetsiaalsete šamaanidega või nendelaadsete religioossete spetsialistidega. Pigem näib, et šamaneerivat praktikat võisid rohkem-vähem kasutada kõik ühiskonna liikmed ning see, kes maeti väljavalitud kalmistutele oma rituaalses rüüs koos abivaimude kujutistega, võis sõltuda paljudest erinevatest asjaoludest. Võimalik, et selliste oluliste ja “väekate” rituaalispetsialistidega võib seostada ka üksikute inimluude, enamasti koljude või toruluude leidmist asulatest.

Paljud uurijad nõustuvad, et 6.–5. aastatuhandel eKr kujunes välja üsna ühiste tunnustega kultuuriruum Põhja-Euroopas. On selge, et sellise ühise ruumi näol ei olnud tegemist sama kultuuriga ning pigem leiab piirkonnast palju erijooni, millel on siiski rida ühendavaid tunnuseid. Lisaks laialt levinud põdra (või hirve) olulisele rollile, näeme sel ajal ka kalmistute kujunemist, millel on, hoolimata erinevustest panustes, mitmed ühised tunnused näiteks asukohavalikul. Samas ei maksa silmist kaotada ka laiemat perspektiivi ning meie oletatavatele šamaani abivaimude figuurikestele sarnaseid looma- ja inimkujutisi leidub laialt alal üle kogu põhjapoolse Euraasia kuni Ida-Siberini välja.

Hilisneoliitikumis ja vanemal pronksiajal (3200–1100 eKr) toimus religioonis ridamisi muudatusi võrreldes eelneva perioodiga. Kahjuks on enamik neist vaid sellised, mida saame jälgida kaudsete allikate põhjal, ning muutuste nägemiseks üldse käsitlesin mõlemat perioodi koos. Perioodi olulisim uus nähtus on kindlasti otseselt usundiga seonduva materjali vähesus. See on fenomen, mis jääb Eesti usundis kestma kuni viikingiajani, mil ilmuvad arheoloogilisse materjali taas otseselt usundiga seostatavad esemed, ennekõike ripatsid. Kuid ripatsite vähesus ei ole oluline mitte ainult asjana iseenesest. Nii hammas- kui figuraalripatsite puudumine markeerib olulisi muutusi religioonis, mis osutavad, et enam ei olnud ilmselt ka oluline vaimolendite kujutamine. Olles eelnevalt tõlgendanud figuurseid- ja hammasripatsiteid abivaimude kujutistena, võib arvata, et hilisneoliitikumis on sellised usundilised fenomenid kas kadunud või taandunud tagaplaanile. Šamanistliku usundisüsteemi rolli vähenemist toetab ka ühiskonna ja majandusviisi muutus hilisneoliitikumis, mis osutab rohkem karjakasvatusele ning pigem kodustatud alaldelt saadavale toidusele.

Varasemate, tõenäoliselt pigem religiooniga seotud isikute asemel võib nüüdseid maetuid tõlgendada pigem jõukate ühiskonnaliikmetena, kelle funktsioonide hulka võis kuuluda, lähtuvalt esemelise materjali (ennekõike kivikirveste) erinevatest tõlgendustest, sõjapidamine, aga võimalik ka, et mõningate rituaalide läbiviimine. Siiski võib hilisneoliitilisi matuseid ning nende hauapanuseid näha pigem kui isiklike esemetega maetud olulisi isikuid ning ei ole õigustatud nende pidamine spetsiaalselt religiooni spetsialistideks. Eesti arheoloogiline materjal sellest perioodist osutab, et surnuid võidi matta erinevat laadi

kalmetesse, kuid materjali vähesuse tõttu ei ole võimalik öelda, kas tegemist on regionaalsete, ajaliste või sotsiaalsete erinevustega. Lisaks tuntud maahaudadele võidi kasutada paralleelselt ka maapealset matmisviisi, mille käigus jäeti surnukeha koos tema isiklike esemetega maa peale. See võib ka olla üks tõenäolisemaid deponeerimisviise Eesti arvukatele kivikirvestele, mille kohta tihtipeale ei ole teada mingit arheoloogiliselt jälgitavat konteksti. Võimalik on ka see, et isiklikud panused jäeti otsesest matusest mõnevõrra eemale, mistõttu ei ole ka enamike kivikirveste leiukohtade inspekteerimisel suudetud leida ei inimluid ega muid esemeid, kuna panused ja matused ei olnudki algselt koos.

Oluline muutus on ilmselt toimunud üleminekul pronksiajale. Ehkki me ei tea seni ühtegi kindlalt vanemasse pronksiaega dateeritud matust, on oletatud, et sel perioodil enam kivikirveid hauapanusena kaasa ei pandud. Küll aga ilmuvad vanemal pronksiajal arheoloogilisse materjali "erilised" kivi- ja pronkskirved, mille argine utilitaarne kasutusväärtus ei saanud olla suur. Selle asemel on tõenäoline, et sellised kirved võisid kuuluda muu hulgas ka rituaalse kategooria alla (välistamata nende paralleelset kasutust muudes sümboolsetes valdkondades, näiteks prestiižesemena vmt). Selliste kirveste puhul on tõenäoline, et nende rituaalne kasutus oli seotud ühiskondlike rituaalidega, millest võttis osa suurem kollektiiv. Kollektiivsete rituaalide jaoks mõeldud esemed, samuti ka vähesed teadaolevad matused osutavad, et erinevalt eelmisest perioodist, mil meile jälgitav usundipraktika oli seotud pigem sisuliste religioonispetsialistidega, võib nüüd oletada rituaalide läbiviijana pigem ühiskonna sotsiaalset eliiti ehk pealikuid.

Rituaalide sisu ja eesmärgi kohta ei tea me midagi. Võimalik, et varasemast olulisemale kohale religioonis on tõusnud päike ning on võimalik spekuloida ehatoloogilise müüdiga päikesest kui surnute hingedega seonduvast fenomenist. Võimalik, et kivikirvega seonduvad rituaalid olid osaliselt seotud päikesega, osalt äikesega ning mõlemad omakorda kandsid viljakuse ja viljastamise ideed, mille käigus võidi kivikirveid deponeerida näiteks põllulappidele.

Erilise ja mõlemale perioodile iseloomulikuna tuleb rõhutada maastikukasutust, milles tähtsustatakse pigem väiksemaid loodusobjekte, nagu väikest jõge, kive jne, ning "usundiliselt laetud" muististe (ennekõike kalmete aga ka oletatavate pühakohtade) seos mastaapsemate objektidega, nagu näiteks mäed, klindinõlvad jmt ei ole jälgitav. Traditsiooniliselt on sellist maastikukasutust seostatud pigem küttide või kaluritega ning maaharjale iseloomulik mastaapsemate objektide rõhutav maastikukasutus on jälgitav alates järgmisest perioodist. Kuid selge on ka see, et eelnevat eristamist ei ole võimalik võtta kindlapiiriliseks, vaid pigem iseloomustab see üldisemaid suundi.

Oluline muutus religioonis on toimunud üleminekul nooremale pronksiajale. Järgnev periood, **noorem pronksiaeg – eelrooma rauaaeg** (1100 eKr – 50 pKr) moodustab taas üsna sarnaseid usundilisi kontseptsioone esindava ajastu. Ühe olulisema muutusena võrreldes eelneva perioodiga võib jälgida uudset maastikukasutust. Ehkki meie andmed tolaeagsetest pühakohtadest on napid ning neist saab rääkida vaid oletatamisi, võib kalmete rajamise järgi otsustada, et just nooremal pronksiajal on alanud looduslikult efektsete maastike tähtsus-

tamine ning religioonis kasutamine. Ennekõike on see jälgitav Lääne- ja Põhja-Eestis, mille klindiservad, üksikud künkad jmt on markeeritud kalmetega. Samas Kesk- ja Lõuna-Eestis, mille maastik pakub samuti sarnaseid künkaid, ei ole need tähistatud. Mitmed uurijad on nooremalt pronksiaega Põhja- ja Lääne-Eestis pidanud perioodiks, mil toimub lõplik üleminek maaviljelusele ning põl-luharimisest saab valitsev majandusviis. Tõenäoliselt võibki uue maastiku-kasutuse seostada ennekõike uue ideoloogiaga, mis oli seotud nii majandusviisi kui ka sotsiaalsete struktuuride muutusega. Selle raames võib jälgida, et tõe-näoliste pühakohtadena on kasutatud nii üksikuid künkaid kui ka Põhja- ja Lääne-Eesti muidu tasasel maastikul efektsena silmatorkavat klindiserva. Tõenäoliselt oli oluline ka selliste pühakohtade seos asulatega, kuna mitmel juhul on võimalik jälgida asula ja looduslikult efektse paiga seost ning viimasele rajatud kivikalmete orienteeritust asulatele. Siiski ei tea me midagi rituaalidest ega ka sellest, kellele rituaalid sellistes pühapaikades olid suunatud. On tõenäoline, et ennekõike seondusid need esivanemate, ühtse esivanemate hinge ning ilmselt ka mingite loodusvaimudega.

Arvestades perioodi kivikalmete maapealseid ning kalme kasutusaegselt nähaolevaid, üsna kindla struktuuriga ja pikka aega muutumatutena püsinud konstruktsioone, võib arvata, et selliste rajatiste puhul oli nende funktsioon ri-tuaalipaigana suurem kui pelk matmiskoht. Sellist oletust kinnitavad ka matu-sejärgsed rituaalid inimluudega ning tihti jälgitav kalme eriline asukoht. Nii võib selle perioodi kalmeid leida sageli looduslikult efektsetel kohtadel, mida olen tõlgendanud kui laiemaid pühasid kohti. Kuid samavõrra muudavad kalme asukoha eriliseks nende all olevad muistised, nagu varasemad asulakohad või matusepaigad. Samuti on just selle perioodi kalmete puhul rohkem jälgitavad matusejärgsed rituaalid inimluudega, neid on ilmselt võetud kalmetest välja, lõigatud neilt liha maha, segatud ning ka maetud tõenäoliselt erinevatesse koh-tadesse. Kõik sellised aspektid kokku näivad kinnitavat, et noorema pronksiaja ja eelrooma rauaaja kivikalmete näol ei ole tegemist pelga matusekohaga, kuhu viidi surnukeha. Ehkki on tõenäoline, et kivikalmete ümber toimuvate rituaalide objektiks olid sinna maetud esivanemad, on usutav, et sarnased rituaalid olid suunatud ka teistele üleloomulikele jõududele, näiteks loodusvaimudele.

Kivikalmete rituaalide põhiliseks objektiks olid ennekõike sinnamaetud esi-vanemad. Neisse ei maetud kõiki ühiskonna liikmeid, vaid ainult väiksem osa, kes tõenäoliselt esindas kogukonna majanduslikku, sotsiaalset ja rituaalset eliiti. Luudega läbiviidud rituaalid osutavad, et maetute kogukonnast rõhutati mõnda neist eriliselt, kelle luud olid olulised elavale kogukonnale. Kalmestruktuurid osutavadki pigem üksikute matuste või matusekohtade rõhutamisele, ehkki praktikas on ühe inimese jaoks mõeldud kohta tihti maetud mitu surnut. Kivi-kirstkalmete puhul eriti selgelt avalduv ühe maetu esiletõstmine võib viidata re-ligioonispetsialistide matustele, kelle luid võidi ka hiljem kasutada rituaalses praktikas. Üksikute matuste rõhutamise kõrval näib aga kalmete puhul olnud oluline kollektiivsus. Sellistesse suurtesse ja kollektiivsetesse kalmetesse mat-mise eesmärgiks näib olevat seostada uue surnu hing juba olemasoleva surnute kollektiiviga ning muuta iga üksik surnu anonüümseks osaks suures ja ühtsemas

kollektiivses hinges. Tõenäoliselt seonduvad kalmete juures läbiviidavad rituaalid just sellise kollektiivse hingega ning selle sees olevate üksikutega läbi genealoogiate. Viimased on ühed enamlevinud rituaalid, mida viiakse läbi kalmetel ning mille eesmärgiks on olnud elavate ja surnute kogukondade omavahelise sideme tugevdamine, seeläbi õiguste ja kohustuste legitimeerimine, kuid tõenäoliselt on see seotud ka surnute kogukonnalt abi ja kaitse taotlemisega elavatele. Perioodi genealoogiate puhul näib olevat tõenäoline, et ennekõike on neis rõhutatud “reaalset” põlvnemist, st genealoogilist liini, mis on järjepidev. Siiski on silmas peetud ka kaugemat minevikku ning mitmete kalmete rajamine varasematele asula- või matusekohtadele võib olla seotud just pikemaajalise päritolu rõhutamisega.

Kollektiivsuse ja ühtse kollektiivhinge kõrval võib aga näha aspekte, mis osutavad ühtlasi ka individualistlikumale hingetasandile. Ennekõike on see seotud kalme keskse kirstuga ning selle domineeriva orientatsiooniga põhjakaarde. Esineb vaid üksikuid ja lokaalseid näiteid matustest, mis on suunatud lõunasse, itta või läände. Maetu domineeriv suunamine põhjakaarde osutab surnu vaatamisele lõunasse, mis võib olla seotud päikesega. Ehkki ülejäänud selle perioodi arheoloogiline materjal pakub vaid väga kaudseid oletusi päikesega seonduvale kultuslikule või rituaalsele praktikale, võib spekuleerida mõttega üldisema kollektiivhinge kontseptsiooni kõrval ka individuaalsemast hingekäsitlusest, mis võis lahkuda surnu juurest ning ühineda päikesega. Päike oli sel perioodil domineerivaim element Lõuna-Skandinaavia usundis, millisest kultuuripiirkonnast on nooremal pronksiajal jõudnud ohtralt mõjutusi ka Eestisse. Samuti oli võimalik jälgida päikese seost surnute vaatesuunaga ka hiliskiviajal.

Kuid päikesega on traditsiooniliselt seostatud ka Eesti muinasaegse usundi üht efektsimat ning probleemsemat objekti – Kaali meteoriidikraatrit. Arvestades uusimaid dateeringuid meteoriidi langemise ning inimtekkelise kultuurikihi kohta kraatriserval, ei ole tõenäoline, et sinna hilispronksiajal rajatud asula, linnus või pühakoht oleks seotud “taevase tule” või “kukkuva päikesega”. Selleks on ajaline vahe, 700 aastat liiga pikk, samuti ei kinnita perioodi üldisem usundiline ja kultuuriline pilt, et midagi oleks muutunud ajal, kui meteoriit langes. Seevastu võib aga spekuleerida mõttega olulisemast efektist Lõuna-Skandinaavia elanikele, kus meteoriidi langemisajal, 1690–1510 eKr, on valmistatud efektsimad ning ehk kõige selgemalt päikesekultusega seonduvad esemed. Mõne sajandi jooksul, mil meteoriidi langemisega kaasnenud emotsioonid taandusid ning kogu sündmuse aktuaalsus hääbus, kadusid ka sellised efektsed esemed ning ehkki päike säilitas oma olulise koha religioonis pronksiaja lõpuni ning marginaalsemal positsioonil ilmselt läbi kogu esiajaloo, ei olnud see enam niivõrd rõhutatud. Kuid Eesti kontekstis ei osuta käesolevalt miski, et Kaali kraatrit oleks oluliselt väärtustatud tema tekkeajal või vahetult sellele järgnevalt ning kraatriservale rajatud objekt (olgu see asula, linnus või kultuskoht) võiks pigem seostuda kraatri erakordsusega maastikul. See aga ei vähenda Kaali võimalikku religioosset tähendust pronksi- ja eelrooma rauajal ning on tõenäoline, et kraatrijärve võidi ohverdusteks kasutada.

Järgneva perioodi, **rooma rauaaja** (50–450) religioon näib olevat jätkanud mitmeid eelmise perioodi usundis alguse saanud elemente. Ennekõike puudutab see põhimõtteliselt samasugust ideoloogiat, kus pühakohana rõhutatakse looduslikult efektseid maastikke, mida markeeritakse maapealsete struktuuridega kalmete rajamisega. Rooma rauaajal on selline ideoloogia aga levinud laiemalt ning ulatub peaaegu üle kogu Eesti. Kindlasti ei ole see seotud viljelusmajanduse levikuga Eesti sisemaal, vaid pigem ideoloogilise muutusega, mis toimus tõenäoliselt koos sotsiaalsete struktuuride muutusega ning ilmselt ka mingi nihkega majandusviisis. Kui eelmise perioodi kalmetes rõhutati üksikuid matuseid, kuid kus üldisemalt näis domineerivat orientatsioon kollektiivile, siis rooma rauaajal on kollektiivsus ning kollektiivhing rõhutatud väga tugevalt. Ühelt poolt osutab sellele matmisviis, kus põletusmatuse jäänused on kalmes segamini ning ühe konkreetse surnu eristamine on peaaegu võimatu. Näib, et segamine võib olla mõnel juhul olnud ka taotluslik, ning ühe surnu hinge sulandamine anonüümseks kogukondliku hinge osaks võib ka olla olnud oluline osa matuserituaalis. Sellise käsitlusega seondub ka domineeriv põletatult matmise viis, mille uskumuslikuks taustaks võib pidada keha hävitamist ning hinge vabastamist kehast. Kuid kollektiivsus on väljendatud ka hauapanustega. Hoolimata perioodi panusterikastest kalmetest, on kõik panused väga ühetaolised, neis domineerivad ehted ja isiklikud riistad. Kuid ka arvukad ehted on tüübisiselt pigem sarnased ning ehetega ei ole püütud rõhutada mõnda üksikut surnut. Küll aga võime sellist traditsiooni jälgida järgmise perioodi puhul. Nii näivad ka rooma rauaaja panused hoolimata oma tüübirikkkusest rõhutavat pigem surnute hingede ühtekuuluvust, mis uskumuslikult võib ilmselt väljenduda ühises kollektiivhinges.

Eelmisel perioodil jälgitav matuste orientatsioon päikesele ei ole nüüd enam olnud oluline. Segatud matused on kalmekivide vahel laiali ning enam ei ole võimalik jälgida ei surnute ega ka kalme enda orientatsiooni päikesele. Küll aga on päikese- ja kuusümboolika domineerimas perioodi ehetel. Enamikku sõlgedel ning ripatsitel olevat ornament või ripatsite enda kuju saab seostada üsna universaalsete ja üleeuroopaliste motiividega, kus on rohkem esindatud päike ning mõnevõrra vähem kuu. Kahe sellise olulise elemendi sümboolika esinemine perioodi jooksul võib aga olla seotud religiooniga mitte selle esmasel tasandil. Tõenäolisem on, et päikese- ja kuusümboolika seondub ennekõike prestiiži ja jõukusega ning nende seos “päikese-” või “kuukultusega” ei pruugi üldse ilmnedagi. Sellele viitab sümboolika esinemine üksnes ehetel, samuti ka see, et ei enne ega pärast rooma rauaaga ei ole päikese- ja kuusümboolika arheoloogilises materjalis sel määral esindatud. Arvestades siinjuures samuti Rooma impeeriumi ja selle esemestilide mõju ja levikut, võib tõenäoliselt ka Eesti vastavad sümboolikad seostada pigem üleeuroopaliste prestiižisümboolikatega, mitte niivõrd religiooni ikonograafiaga. Küll aga on võimalik, et lühiajalise mõjuna religioonis on kasutusele võetud staatus- ja positsiooni-markeritena erilised kaelavõrud. Tegemist on suhteliselt suurte, kohmakate ning massiivsete võrudega, mille kandmine ehtena on ebatõenäoline. Samuti on neid leitud ennekõike deposiitidena ja vähem hauapanustena. Mitmes deposiidis on

jälgitav, et koos on esinenud väga massiivne ning kandmiseks peaaegu võimatu võru ning sellega koos saledam kaelavõru. Püstitasin oletuse, et selline komplekt võib olla seotud teatud rituaalse varustusega, mida võidigi kasutada rituaalide läbiviimise ajal. See seletaks ka nende esinemise deposiidina, kuid mitte hauapanusena. Rooma rauaaeg esindabki viimast perioodi, mil on jälgitav pronksiajal alguse saanud ideoloogia. 5.–6. sajandi paiku lõpeb kõikjal Eestis maapealsete struktuuridega kivikalmete rajamine koos eripärase matmisviisiga, samuti muutub maastikukäsitlus ning teiseneb kollektiivsuse-käsitlus. See kõik osutab, et I aastatuhande keskel on toimunud ideoloogias ja religioonis olulised muutused, mis kujundavad rauaaja noorema perioodi usundi.

Järgneval perioodil, **keskmisel rauaajal** (450–800) saavad alguse suured ja väga põhimõttelised muudatused. Neist esimesena tuleks mainida uut kalmetüüpi, mille puhul kalmete maapealsed konstruktsioonid kaovad. Selle asemele tekkinud korratud kivivared ja -lademed ei pretendeeri aga enam samal moel rituaalipaigale nagu eelneva ideoloogia kalmed. Kuid kindlasti ei tähenda see, nagu ei oleks alates 5.–6. sajandist enam kalmeid rituaalipaikadena kasutatud. Arvukad kalmetest leitud loomaluud ja savinõukillud, mis asuvad matustest eraldi, osutavad endiselt kivikalmetele kui olulistele rituaalipaikadele. Kuid rituaalide olemus on ilmselt muutunud ning nüüdseid võib suure tõenäosusega pidada peamiselt vaid mälestusrituaalideks vastandina eelmisele perioodile, kus kivikalmed näisid olevat üldse põhilised rituaalipaigad. Varasema kalmele suunatud rituaalse praktika kõrval võib aga nüüd oletada uusi rituaalipaiku, milleks võivad olla nii külad, linnus-asula süsteemi muistised, aga ka külade läheduses paiknevad pühakohad. Viimased, mille kohta ainsaks allikaks on toponüümid ning kohapärimus, ei ole aga enam paiknenud üksnes looduslikult efektsetel maastikel, vaid ka täiesti tasastel aladel. Näib tõenäolisem, et uue ideoloogia raames ongi pühakohad seotud ennekõike asulate ja elava ühiskonnaga ning seosed eelneva surnutele orienteeritud rituaalse praktikaga on taandunud. Seetõttu on kadunud ka kalmekonstruktsioonid, kuna kivikalmed ei ole enam funktsioneerinud eelnevaga sarnaste kommunikatsioonikohtadena.

Koos pühade maastike muutuse ning kalmevormide teisenemisega saab perioodil alguse ka teisi põhimõttelisi muutusi. Nii hakatakse eristama üksikuid maetuid, ehkki varasem matmisviis, kus põlemisjäänused visatakse laiali kalmekivide vahele, säilib. Samuti on nüüdsest pandud osa surnutega kaasa relvi, üksikjuhtudel tööriistu, kuid kõige enam ehteid, mis on erilised oma suuruses, viimistluses või kasutatud materjalis. Selle kõige juures kaob küll varasem ehte tüpoloogiline rikkus, kuid see-eest leidub rohkem “eriliselt” suuri või ilusaid esemeid. See kõik osutab, et mitte ainult elavas ühiskonnas ei ole toimunud sotsiaalsed struktuurimuutused, vaid need peegelduvad ka surmakultuuris ning ilmselt ka eshatoloogiakäsitlustes. Enam ei ole ilmselt niivõrd oluline olnud üksnes ühtne kollektiivne hing ning iga uue maetava sidumine sellega, vaid teispoolsuses muutub olulisemaks üksiku surnu heaolu ning tema vajadused. Olen sellist üksikisiku esiletõusmist iseloomustanud terminiga “sõjameheideoloogia”, eelkõige seetõttu, et sellist ideoloogiat näib olevat rõhutanud ühiskonna eliit ning võrreldes varasema, suhteliselt rahumeelsema ja kollektiivsusele suu-

natud ideoloogiaga, on uues rõhutatud individualismi, agressiivsust, sõjakust ning samuti ka üksikute inimeste jõukust. Kindlasti ei tähenda selline ideoloogiate eristamine, nagu poleks eelmise ideoloogia perioodil olnud sõdu või nagu oleks uue ideoloogia ajal tegemist vaid sõjameestega. Ennekõike osutab selliste ideoloogiate eristamine ühiskonna väärtushinnangutele ja sellele, mida peetakse oluliseks. Reaalses elus ilmselt tegeles enamik ühiskonnast aga endiselt põlluharimisega. Sõjamehideoloogia ühe elemendina on hakatud rõhutama ka kaugeimat minevikku ning pikemaajalisi genealoogiaid. Alates “sõjamehideoloogia” domineerima hakkamisest on sagenenud üksikute matuste hulk eelmis(t)e perioodi(de) kalmetesse. Selliste kalmete ja matuste ajalised vahed võivad ulatuda ka tuhande aastani, mil otsene genealoogiline side on ebatõenäoline. See-eest näib olevat pigem oluline olnud mütoloogiline side esivanematega, kes on maetud vanadesse kalmetesse ning kellega kinnitas ühiskond oma seost teataval perioodil või teatavate isikute matmisega.

Pigem üksikisikule orienteeritud ideoloogia kõrval muutub keskmisel rauaajal oluliselt ka eshatoloogia ning käsitus teispoolsest. Lisaks üksikute surnute eristamisele uhkete ja eriliste ehete, on kalmetesse hakatud panustama “päris” hauapanuseid, ennekõike relvi, vähem tööriistu. Sellised esemed on kalmetesse panustatud teadlikult ning ei ole võrreldavad eelnevatel perioodidel domineerinud ehete, mis jõudsid kalmetesse ilmselt suririie küljes. Suuremate esemete kaasa panemise tingis aga ilmselt muutunud kontseptsioon sellest, mis juhtub pärast surma ning miks surnul neid asju üldse vaja läheb. On tõenäoline, et seotuna sõjamehideoloogiaga on levinud uus käsitus teispoolsest kui erilisest kohast, kuhu siirdub surnu hing ning kus vääriliselt hakkama saamiseks oli vaja surnule kaasa panna esemeid, millest enamikku võib vaadata kui sümboleid. Nii on maetutega kaasa panustatud üksikuid relvi ja tõenäoliselt võis ka üksik heiteoda või kilp sümboliseerida surnu staatust ning tema seotust prestiižse ideoloogiaga. Sellise uue kontseptsiooniga teispoolsest võib ilmselt seostada ka kalmetesse maetud peitleide, mille eesmärgiks oli tõenäoliselt samuti, et surnu saaks neid kasutada teispoolses. Selliste uute panuseliikide kõrval levivad keskmisel rauaajal ka rikutud esemed, mille puhul on tõenäoline, et tegemist on spetsiaalselt matuserituaali käigus tahtlikult purustatud esemetega, nn “surmatud” hauapanustega. Ka sellise traditsiooni taust on seletatav tõenäoliselt uue kontseptsiooniga teispoolsest ning selleks, et surnu esemeid kasutada saaks, tuli need ära “märkida”. Oluline on selliste panuste puhul aga see, et neid ei ole kunagi kaasa pandud kõikidele maetutele. Nii on teada vaid üksikud kalmeaarded, samuti on vaid vähestele surnutele kaasa pandud relvi ning ka mitte kõikide maetavate panuseid ei ole rikutud. Usutavasti on tegemist kontseptsioonidega, mida kõik ühiskonna liikmed küll teadsid ja uskusid, kuid mida ei rakendatud ja mida ei pidanudki igakordselt rituaalses praktikas rakendada.

Kuid muutused on toimunud ilmselt ka väljaspool surmauskumusi. Tõenäoliselt juba ajaarvamise vahetusel alguse saavaid, kuid keskmisel rauaajal rohkem levinud relvaleide soodesse on mitmed uurijad seostanud ohvritega. Arvestades siinjuures mitmeid paralleele ümberkaudsetelt maadelt, võib arvata,

et tegemist oli ohvritega jumalatele, mille eesmärgiks võis olla nii tänu kui taotlus. Seega on tõenäoline, et hoolimata otseste tõendite puudumisest, on vähemalt I aastatuhande keskpaigas kujunenud isikulised jumalakontseptsioonid.

Nooremal rauaajal (800–1220) on jätkunud suuresti usundilised kontseptsioonid, mis said alguse eelmisel perioodil. Valitsevana näib endiselt olevat sõjamehe ideoloogia, kus tähtsustatakse jõukust ja agressiivsust ning mille usundilisteks väljunditeks on arvukate “päris” hauapanustega matused nii kivi-kalmetesse kui ka üha laiemalt levivatesse maahaudadega kalmistutesse. Sõjamehe ideoloogia raames võib ilmselt vaadata ka arvukaid peidetud aardeid, milles olevat vara ei lastud käibe, vaid maeti maha. Tõenäoliselt võib sellisegi massilise peitmise taga näha pigem mentaliteedi põhjuseid ning peidetud aardeid võidi käsitleda suguvõsa varandusena. Sõjameheideoloogiaga näibki olevat tõenäoline tugevdada ja kasvatada suguvõsa jõukust, mitte aga kasutada kogutut edasiseks kaubitsemiseks. Lisaks relvadele ja aaretele võib sellise agressiivsema ideoloogia väljunditena näha ka arvukaid kiskjate kihvadest-küünistest tehtud ripatseid. Erinevalt traditsioonilisest maagilisest tähendusest, mida on enamasti omistatud karu kihvadest ja küüntest ripatsitele, olen käesolevas vaadanud perioodi ripatseid laiemalt. Nende ühiseks tunnuseks näib olevat, et tegemist on loomadega, kelle jaht oli kollektiivne tegevus ning kellele on enamasti omistatud jõu ja agressiivsusega seotud sümboltähendusi. Selliste loomade hulgas domineerivad karud, hundid ja sead, kuid esineb ka kotkaküüntest ripatseid ning erandlik tuura soomusplaadist ripats. Sel moel avalduva “loomaaia kultuse” asemel näib olevat tõenäolisem, et sellised ripatsid ei pea tingimata esmatasandil olema seotud religiooniga, vaid neid võidi kanda ka sotsiaalse positsiooni markerina. Viimast kinnitab ka mitmete karukihvade pikuti lõhestamine, millega on võimalik kergemini prestiižseid ripatseid “paljundada”. Tõenäoliselt tuleb samasuguses tähendusväljas vaadata ka koerte matuseid kalmetes ning koerte ikonograafilist kujutamist esemetel. Lisaks prestiižsete jahiloomade küüntest-kihvadest ripatsitele võib samalaadset positsioonimarkeri tähendust tõenäoliselt omistada ka karusloomadest valmistatud ripatsitele. Mitte kõiki ripatseid ei tohiks automaatselt seostada positsiooniga. Võib spekuloida ennekoike Ida- ja Kagu-Eestis levinud linnufiguurikeste tähenduse üle, mida võib seostada pärimusliku loomislooga, mille peategelane oli pesa tegev ning üleloomulikke mune munev laululind. Samuti võib pigem religioosset ja mütoloogilist tähendust näha teistegi figuursete esemete taga, nagu hobusekujulised ripatsid, keekandjad jt.

Keskmisel rauaajal alguse saanud elemente näivad olevat kandnud ka kalmes. Kalmete tähendus näib nüüd olevat muutunud peaaegu lõplikult matusekohaks ning sealseid rituaale võib seostada ilmselt ainult matuste ning mälestusriitustega. Nooremast rauaajast puuduvad ka andmed matusejärgsetest rituaalidest surnute luudega. Noorema rauaaja matused on enam varustatud ka “päris” hauapanustega, mille hulgas tõuseb selgesti esile viikingiaeg kui panusterohkem periood. See on ka periood, mis kõige selgemini oma materjaliga esindab eshatoloogilist kontseptsiooni teispoolsusest kui eraldi kohast, kuhu siirdus surnu ning kus vääriliselt hakkamasaamiseks tuli ta varustada erinevate

panustega. Selle näideteks on kalmetesse panustatud relvi ning mitmed näited pakuvad ka terviklikke lahinguvarustuse komplekte (näiteks Raatvere). Enamik relvade kalmetest esindavad aga pigem sümboolset tasandit ja maetuga on kaasa pandud üksikuid "märgilisi" relvi. Näib, et perioodi teispoolse käsitlus ei näinud ette päriselu matkimist, vaid pigem selle ideaali, ning nii on kalmetesse panustatud vaid üksikuid tööriistu. Võimalik, et sellised üksikud näited saagidest, spetsiaalsetest nugadest jmt võivad viidata ka maetavate ametile. Siiski ei tohiks panustena maetud tööriistu lihtsustatult tõlgendada ning tuleks arvestada, et mõnedel ametitel, nagu sepad, on selle sümboolne tähendus väga suur. Nii ei peagi sepatööriistad hauapanusena tingimata näitama maetava ametit, sest sellistel maagilise sümboolsusega laetud esemetel võib olla ka teisi tähendusvälju. Kuid teispoolses hakkamasaamine ei olnud seotud vaid relvade või tööriistade kaasa panustamisega. Samalaadset tähendust võime ilmselt näha ka maetutele hauda eraldi kaasa pandud ehtekomplektidel, mis ei ole mõeldud kandmiseks. Häid näiteid pakuvad ehtekomplektid, mis on pandud haulohku eraldi panusena, aga ka komplektid, kus erinevad ehted on põimitud kokku (näiteks hoburaudsõle kaarele aetud spiraalsõrmused). Siiski ei ole kõik surnud varustatud selliste panustega ning näib olevat tõenäoline, et tegemist oli taas teadmise, mis oli laialt tuntud, kuid mida ei olnud vaja igakordselt rituaaliga kinnitada. Kuid on tõenäoline, et ühiskonnas võis olla levinud rohkem kui üks teispoolse- ja hinge-käsitlus. Selle parimaks näiteks on erinevus samaaegsete laiba- ja põletusmatuste panuste vahel. Laibamatuste panused on alati terved, nii nagu maetud surnukehagi. Seevastu põletusmatuste puhul on tihti tegemist "surmatud" esemetega. Tõenäoliseks seletuseks võib olla see, et nii nagu hävitati surnukeha, et hing saaks vabaks, nii võidi hävitada ka hauapanus, et see saaks olla kehaga koos. Millised olid aga põhjused, mis tingisid erineva hinge- ja/või teispoolse käsitluse, ei ole praegu võimalik vastata. Need võisid olla seotud erinevate sotsiaalsete rühmadega, aga ka peegeldada mingeid hoopis teisi, meie jaoks praegu veel mittejälgitavaid aspekte.

Rituaalid kalmetel näivad olevat vähenenud. Siiski ei ole need lõplikult kadunud ning matmis- ja mälestusrituaalide kõrval näib olevat säilinud vanemate kalmete kui kaugete esivanemate matusekoha tähenduslikkus. Ilmselt kinnitamaks sidemeid varasemate ja mütoloogiliste põlvkondadega on aeg-ajalt maetud sellistesse kalmetesse üksikuid surnuid. Selline komme ei lõppenud ka 13. saj kristianiseerimise järel ning üksikud keskaegsed kristliku tähendusega leiud vanematest kalmetest viitavad, et sinna matmine ei olnud vaid religioosse opositsiooni märk ametlikule kristlusele. Pigem võib vanemate kalmete rõhutamise taga näha kompleksemat tähendust, mille hulgas on sotsiaalsed vajadused kinnitada sidet ajalt kaugete põlvkondadega ning koostada või kinnitada kogukonna identiteeti. Kuid kindlasti ei ole kalmetel enam olnud sellist rituaalset tähendusvälja kui varem, eelmise ideoloogia ajal. Juba eelmise perioodi kohta oletasin, et rituaalid võivad olla ümber paiknenud mujale, teistesse pühakohtadesse, mis ei ole nii tihedasti seotud surnute ja esivanematega. Ühelt poolt olid sellisteks külad ning külalähedased hiiekohad. Erinevalt noorema pronksiaja efektsetele maastikele ei ole rauaaja nooremal perioodil enam olnud määravaks

paiga looduslik atraktiivsus. See kindlasti ei tähenda kõikide varasemate pühakohtade mahajätmist, kuna püsiva ja järjepideva asustuse puhul võis jääda ka varasem pühakoht kasutusele. Kuid asustuse katkestuse puhul võis varasem pühakoht kasutuselt ära jääda ning selle asemel võidi kasutusele võtta hoopis paik, mis asus uue asula suhtes soodsamas paigas. Ka viimase puhul võidi ilmselt valida pigem koht, mis oli mingil moel erandlik, kas kõrgendikuna, kivisema koha vmt näol, kuid mille puhul looduslik efektsus ei olnud enam ainumäärav. Selliste hiiekohtade kõrval on nooremal rauaajal märke ka allikate pühaks pidamisest, mille kõik teadaolevad leiud moodustavad ehted. Lisaks allikatele on ilmselt kasutatud ka ohvrikive. Seega moodustavad nooremal rauaajal jälgitavad pühad kohad üsna eripalgelise kompleksi. On tõenäoline, et samalaadselt võidi erinevaid pühasid kohti, millel ilmselt olid erinevad funktsioonid, kasutada ka eelnevatel perioodidel, millest meil aga pole seni mingeid tõendeid. Kellele olid neis paigus toodavad ohvrid ja läbiviidavad rituaalid suunatud, jääb konkreetsema vastuseta. 13. sajandi algussündmustest rääkiv Henriku Liivimaa kroonika mainib eestlaste usundi kontekstis kahte terminit – *anima* ja *deus*. On tõenäoline, et nendega võidi tähistada vastavalt “madalamaid” paigavaime ja “kõrgemaid” jumalusi. Siiski on meie teadmised noorema rauaaja jumalatest piiratud vaid nende kahe terminiga, millele lisandub paljudiskuteeritud jumal Tharapita. Ehkki on võimalik, et Tharapita esindab väga vana päritoluga taevast üliolendit, kellest nooremaks rauaajaks on saanud kitsamate piiridega jumal, jääb edasine Tharapita-temaatika pelgalt fantaasia valdkonda.

Noorema rauaaja usundi üheks olulisemaks fenomeniks on kahtlemata kristianiseerimine ning kristlus enne ristisõda. Suure tõenäosusega võib oletada, et kristlus oli Eestis tuntud, ilmselt olid ka mitmed inimesed erinevatel põhjustel ristitud, kusjuures vastristitute margina olid kasutusel ristripatsid. Ehkki see ei välista ristripatsitel ka nende maagilist kasutust, oli ka viimasel juhul rituaal seotud kristlusega. Eesti kristianiseerimis-eelsete kirikute kohta puuduvad seni igasugused materiaalsed tõendid. Ilmselt ei ole õige lihtsustatud väide, mille järgi püstitati vallutusjärgselt 13. ja 14. sajandil kirikud varasematesse pühakohtadesse. Ehkki 13. saj kristlusel ja selle rituaalidel oli tõenäoliselt olulisi kokkupuutepunkte ning sarnasusi kohaliku hilisrauaaegse religiooniga, oli kirikute rajamisajaks maa poliitiline ja sotsiaalne kord oluliselt muutunud ning kirikud rajati ennekõike kihelkondlikesse keskustesse, kus nende täpne asukohavalik sõltus konkreetsetest vajadustest ja võimalustest. Nii võidigi kirik rajada kas varasemale pühakohale, varasema kalmistu lähedale või ka keset asulat.

Sellela olen pakkunud endapoolse nägemuse Eesti muinasusundi kujunemisest, ehkki on selge, et käesolev ei andnud vastust paljudele küsimustele. Erinevalt mitmest varasemast “folkloori türannia” poolt vaevatud muinasaegse usundi käsitlusest on käesolev selgelt arheoloogia suunas liigselt kaldu. Et potikillud rääkida oskaks, tuleb neilt küsida teistes keeltes ning folkloor ja rahvapärinus on kindlasti üks neist. Siiski püüdsin käesolevaga näidata, et kontseptsioon religioonist kui muutumatust ja konservatiivsest nähtusest ei pruugi paika pidada ning ka esiajaloolist religiooni võisid raputada järsud muutused, rääki-

mata pisitasa toimuvatest kohanemistest. Nii näibki olevat leidnud kinnitust algses hüpoteesis oletatu, mille järgi on "Eesti muinasusund" pelk abstraktsioon. Muutused ja erinevused Eesti esiajaloolises religioonis on aga olnud niivõrd suured, et on põhjendatud kasutada kontseptsiooni erinevatest religioonidest selle 10 000 aasta pikkuse perioodi kohta.

Kindlasti on aga tarvis teemaga edasi tegeleda ning proovida käesolevat arheoloogia pakutavat raami täita rohkem teiste allikate pakutava sisuga. Siiski tuleb arvestada, et ennekõike peavad sellised allikad kehtima oma aja kohta, mil nad on loodud. Sel eesmärgil ei tohiks piirduda vaid muinasajaga, sest Eesti usundiloos on olemas vajadus pikema perioodi ja laialdasema allikavalikuga käsitluse järgi, mis kataks usundi kujunemise alates inimasustuse algusest kuni 20. sajandi religioosse Paabelini. Sealhulgas on ka vaja käsitleda rahvausundit koos samaaegse kristlusega, mitte neid kunstlikult lahutada, et mõista paremini nii rahvausundi kui ka Eesti kristluse kujunemisprotsesse ja nii vaadata Eesti usundilist maastikku tema ajas muutuvus tervikus.

5. KASUTATUD KIRJANDUS

5.1. Lühendid

- AI = Tallinna Ülikooli ajaloo instituudi arheoloogiakogu ja arhiiv.
AVE = Arheoloogilised välitööd Eestis. Archaeological Fieldwork in Estonia. Toim. Ü. Tamla. Muinsuskaitseamet, Tallinn, 1997–.
LUB = Liv-, Esth- und Curländisches Urkundenbuch. Toim. F. G. von Bunge, Reval.
NLM = Narva linnamuuseumi arheoloogiakogu.
PM = Paide muuseumi arheoloogiakogu.
PäMu = Pärnu muuseumi arheoloogiakogu.
RM = Rakvere muuseumi (SA Virumaa muuseumid) arheoloogiakogu.
SM = Saaremaa muuseumi arheoloogiakogu.
SMYA = Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja, I–. Helsinki, 1874–.
TATÜ = Eesti NSV Teaduste Akadeemia Toimetised, 1952–1955; Ühiskonnateaduste seeria, 1956–1966; Ühiskonnateadused, 1967–1989; Eesti Teaduste Akadeemia Toimetised. Ühiskonnateadused, 1990–1991; Humanitaar- ja sotsiaalteadused 1992–1996. Tallinn.
TÜ = Tartu Ülikooli ajaloo ja arheoloogia instituudi arheoloogiakogu.
VK = Võru muuseumi arheoloogiakogu.
VKM = Valga muuseumi arheoloogiakogu.
VM = Viljandi muuseumi arheoloogiakogu.

5.2. Allikad ja kroonikad

- Knytlinga saga** 1828 = Fornmanna sögur, eptir gömlum handritum útgefnar að tilhlutun hins norræna fornfræða félags. Ellefta bindi. Jómsvíkingasaga og Knytlingasaga með tilheyrandi þáttum. Kaupmannahöfn.
- Adam von Bremen** = Adam von Bremen. Hamburgische Kirchengeschichte. Nach der Ausgabe der Monumenta Germaniae übersetzt von J. C. M. Laurent. Mit einem Vorworte von J. M. Lappenberg. Zweite Auflage. Leipzig 1893. Kätesaadav: http://de.wikisource.org/wiki/Hamburgische_Kirchengeschichte
- HCL** = Henriku Liivimaa kroonika = Henrici chronicon Livoniae. Tõlkinud R. Kleis. Toimetanud ja kommenteerinud E. Tarvel. Tallinn, Eesti Raamat.
- Hupel, A. W.** 1774. Topographische Nachrichten von Lief- und Ehstland. Bd I. Gesammelt und herausgegeben durch August Wilhelm Hupel. Riga.
- Kelch, C.** 2004. Liivimaa ajalugu. Tõlkinud ja eessõna Ivar Leimus. Tartu. Eest Ajalooarhiiv.
- Merkel, G. H.** 1798. Die Vorzeit Lieflands: ein Denkmal des Pfaffen- und Rittergeistes. Bd I. Berlin, Voss.
- Ynglingite saaga.** 2003. Tõlkinud ja kommenteerinud T. Jonuks. Eesti Kirjandusmuuseum, Tartu.

5.3. Kirjandus

- Abu-Chacra, F.** 2004. Vikings through Arab Eyes. "Ibn Fadlan" A.D. 922. Helsinki.
- Adamson, A. & Karjahärm, T.** 2004. Eesti ajalugu gümnaasiumile. Argo.
- Ahlbäck, H.** 2003. Art: context and tradition in the Paleolithic-Mesolithic transition in northern Europe. – Mesolithic on the Move. Papers Presented at the Sixth International Conference on the Mesolithic in Europe, Stockholm 2000. Toim. L. Larsson, H. Kindgren, K. Knutsson, D. Loeffler & A. Åkerlund. Oxbow Books, 467–477.
- Ahlström, T.** 2004. Grave or ossuary? Osteological finds from a recently excavated passage tomb in Falbygden. – Coast to Coast – Arrival. Results and Reflections. Proceedings of the Final Coast to Coast Conference 1–5 October 2002 in Falköping, Sweden. Toim. H. Knutsson. Uppsala, 233–258.
- Ajkhenvald, A., Helimski, E. & Petrukhin, V.** 1989. On earliest Finno-Ugric mythologic beliefs: comparative and historical considerations for reconstruction. – Uralic Mythology and Folklore. Toim. M. Hoppál & J. Pentikäinen. Budapest Ethnographic Institute of the Hungarian Academy of Sciences. Helsinki Finnish Literature Society, 155–159.
- Aldhouse-Green, M.** 2001. Dying for the Gods. Human Sacrifice in Iron Age & Roman Europe. Tempus.
- Aldhouse-Green, M. & Aldhouse-Green, S.** 2005. The Quest for the Shaman: Shape-Shifters, Sorcerers and Spirit-Healers of Ancient Europe. Thames & Hudson, London.
- Alekseyenko, Y. A.** 2001. Shamanism and worldview: A Ket contribution to the issue. – Shamanhood Symbolism and Epic. Toim. J. Pentikäinen in collaboration with H. Saressalo & C. M. Taksami. Akadémiai Kiadó, Budapest, 49–62.
- Allmäe, R.** 2003. Läänemaa 5.–13. sajandi kalmete antropoloogiline aines. – Mandel 2003, lisa 1, 243–262.
- Almagro-Gorbea, M. & Lorrío, A. J.** 2004. War and society in the Celtiberian world. – e-Keltói 6. Journal of Interdisciplinary Celtic Studies. The Celts in the Iberian Peninsula, 73–112.
- Amelung, F.** 1877. Über den volkstümlichen estnischen Aberglauben und den estnischen Antonius-Cultus. Dorpat.
- Andersen, N. H.** 1997. The Sarup Enclosures. Vol 1. *Jutland Archaeological Society Publications, XXXIII: 1*. Jysk Arkæologisk Selskab, Moesgaard.
- Andersson, G.** 2005. With Thor on our side. The symbolism of the Thor hammer-ring in Viking Age burial ritual. – Dealing with the Dead. Archaeological Perspectives on Prehistoric Scandinavian Burial Ritual. Toim. T. Artelius & F. Svanberg. *Riksantikvarieämbetet arkeologiska undersökningar Skrifter, 65*. Stockholm, 45–62.
- Andersson, T.** 1992. Kultplatsbeteckningar i nordiska ortnamn. – Sakrale navne. Rapport fra NORNAS sekstende symposium i Gilleleje 30.11. – 2.12.1990. Toim. G. Fellows-Jensen & B. Holmberg. NORNA-förlaget, Uppsala, 77–105.
- Andersson, W. & Laakmann, H.** 1934. Ein neues Dokument über den estnischen Met-sik-Kultus aus den Jahre 1680. – *Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis* (Dorpatensis), Bd XXXII: 5. Tartu.
- Andrén, A.** 2002. Platsernas betydelse. Norrön ritual och kultplatskontinuitet. – Mellom himmel og jord. Toim. L. Melheim, L. Hedeager & K. Oma. *Oslo Archaeological Series, 2*. Oslo, 200–239.

- Andrén, A., Jennbert, K. & Raudvere, C.** 2006. 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. Toim. A. Andrén, K. Jennbert & C. Raudvere. *Vägar till Midgård*, 8. Nordic Academic press, 11–14.
- Annist, A.** 1966. Eesti rahvausundi uurimise olukorrast. – Keel ja Kirjandus, 8, 457–467.
- Annist, A.** 2005. Friedrich Reinhold Kreutzwaldi “Kalevipoeg”. Toim. Ü. Tedre. Eesti Keele Sihtasutus, Tallinn.
- Antanaitis, I. R.** 1998. Interpreting the meaning of East Baltic Neolithic symbols. – Cambridge Archaeological Journal, 8: 1, 55–68.
- Arcini, C.** 2005. Pyre sites before our eyes. – Dealing with the Dead. Archaeological Perspectives on Prehistoric Scandinavian Burial Ritual. Toim. T. Artelius & F. Svanberg. *Riksantikvarieämbetet arkeologiska undersökningar Skrifter*, 65. Stockholm, 63–72.
- Ariste, P.** 1930. Nook. – Eesti Kirjandus. Tallinn, 2–3, 25
- Ariste, P.** 1933. Kahi. Tartu, 46–55.
- Ariste, P.** 1981. Harri Moora ja soome-ugri keeleteaduse saavutused. – Keel ja Kirjandus, 8, 471–474.
- Arjakas, K.** 1987. Taaralastest ja Kustas Utuste kirjakogust. – Looming, 7, 999–1001.
- Arnal, W. E.** 2007. Definition. – Guide to the Study of Religion. Toim. W. Braun & R. T. McCutcheon. Continuum, 21–34.
- Artelius, T.** 1998. Silent and loud traditions. Ship symbolism in Scandinavian Bronze Age graves. – The Kaleidoscopic Past. Toim. C. Andersson, Å. Gillberg, O. W. Jensen, H. Karlsson & M. Rolöf. *Gotarc Serie C, Arkeologiska Skrifter*, 16. Göteborg University, Department of Archaeology. Göteborg, 415–427.
- Artelius, T.** 2004. Minnesmakarnas verkstad. Om vikingatida bruk av äldre gravar och begravningsplatser. – Minne och myt. Konsten att skapa det förflutna. Toim. Å. Berggren, S. Arvidsson & A-M. Hällans. *Vägar till Midgård*, 5. Nordic Academy Press, 99–120.
- Artelius, T.** 2005. The revenant by the lake. Spear symbolism in Scandinavian Late Viking Age burial ritual. – Dealing with the Dead. Archaeological Perspectives on Prehistoric Scandinavian Burial Ritual. Toim. T. Artelius & F. Svanberg. *Riksantikvarieämbetet arkeologiska undersökningar Skrifter*, 65. Stockholm, 261–276.
- Arukask, M.** 1999. Oletusi eestlaste uskumustest ja maailmapildist Tacituse teadete taustal. – Keel ja Kirjandus, 10, 665–672.
- Arukask, M.** 2003. Jutustava regilaulu aspektid. 19. sajandi lõpu setu lüroepiliste regilaulude žanr ja struktuur. *Dissertationes folkloristicae universitatis Tartuensis*, 3. Tartu.
- Aspeborg, H.** 2005. The dead in the hills. – Dealing with the Dead. Archaeological Perspectives on Prehistoric Scandinavian Burial Ritual. Toim. T. Artelius & F. Svanberg. *Riksantikvarieämbetet arkeologiska undersökningar Skrifter*, 65. Stockholm, 201–220.
- Asplund, H.** 2005. The bear and the female. Bear-tooth pendants in Late Iron Age Finland. – Rituals and Relations. Studies on the Society and Material Culture of the Baltic Finns. Toim. S. Mäntylä. *Suomalaisen tiedekatemian toimituksia. Humaniora*, 336. Helsinki, 13–30.
- Assmann, J.** 2000. Religion und kulturelles Gedächtnis. München.

- Aul, J.** 1933. Lügänuše khk Sope kl. Metsavälja tl. maal 23. augustil 1926. a. H. Moora poolt kaevatud luustiku suhtes mag. J. Auli poolt kindlaks tehtud luude vahekord 20. I. 33. Käsikiri TLÜ AI arhiivis.
- Aun, M.** 2002. Keraamika pikk-kääbaste kultuuri läänepoolse ääreala elanike matmis-kombestikus I aastatuhande teisel poolel. – Keskus – tagamaa – ääreala. Uurimusi asustushierarhia ja võimukeskuste kujunemisest Eestis. Toim. V. Lang. *Muinasaja teadus, 11*. Tallinn; Tartu, 61–100.
- Aun, M.** 2004. Ehteleiud pikk-kääbaste kultuuri kalmetes Setumaa. – Uurimusi Setumaa arheoloogiast, rahvakultuurist, rahvaluulest, ajaloost ja geograafiast. Toim. I. Tammaru. *Setumaa kogumik, 2*. Tallinn, 182–201.
- Aun, M.** 2005. Pikk-kääbaste ehitusest. – Uurimusi Setumaa loodusest, ajaloost ja folkloristikast. Toim. Ü. Tamla. *Setumaa kogumik, 3*. Tallinn, 97–120.
- Aun, M.** 2006. Pikk-kääpad Peipsi-Pihkva järve ümbruses. – Etnos ja kultuur. Uurimusi Silvia Laulu auks. Toim. H. Valk. Muinasaja teadus, 18. Tartu – Tallinn, 113–128.
- Aun, M., Allmäe, R. & Maldre, L.** 2008. Pikk-kääbaste tähendusest (Rõsna küla kääbaskalmistute materjali alusel). – Uurimusi Setumaa loodusest, ajaloost ja rahvakultuurist. Toim. M. Aun & M. Lõiv. *Setumaa kogumik, 4*. Tallinn, 269–290.
- Autio, E.** 1995. Horned anthropomorphic figures in Finnish rock paintings: shamans or something else? – *Fennoscandia archaeologica, XII*, 13–18.
- Bailey, D.** 2005. Prehistoric Figurines: Representation and Corporeality in the Neolithic. Routledge.
- Banytė-Rowell, R.** 2001. Vakarų Lietuvos kapinyną laidosenos ypatumai vėlyvuojų romėniškojų laikotarpiu. – *Archeologia Lituana, 2*, 29–47.
- Barndon, R.** 2004. A discussion of magic and medicines in East African iron working: actors and artefacts in technology. – *Norwegian Archaeological Review, 37/1*, 21–40.
- Barndon, R.** 2006. Myth and metallurgy. Some cross-cultural reflections on the social identity. – *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives. Origins, Changes and Interactions. An International Conference in Lund, Sweden, June 3–7, 2004*. Toim. A. Andrén, K. Jennbert & C. Raudvere. Nordic Academic Press, 99–103.
- Baron, J.** illumisel. Foundation sacrifices as pagan identity. Examples from Early Medieval Central Europe.
- Barrett, J. C.** 1991. Towards an archaeology of ritual. – *Sacred and Profane. Proceedings of a Conference on Archaeology, Ritual and Religion*. Toim. P. Garwood, D. Jennings, R. Skeates & J. Toms. *Oxford Committee for Archaeology. Monograph, 32*. Oxford, 1–9.
- Bartelheim, M. & Heyd, V.** 2001. Cult after burial: patterns of post-funeral treatment in the Bronze and Iron Ages of Central Europe. – *The Archaeology of Cult and Religion*. Toim. P. Biehl, F. Mertemes & H. Meller. Budapest, 261–276.
- Baudou, E.** 1960. Die regionale und chronologische Einteilung der jüngeren Bronzezeit im Nordischen Kreis. *Acta Universitatis Stockholmiensis. Studies in North-European Archaeology*. Almqvist & Wiksell, Stockholm; Göteborg; Uppsala.
- Bågenholm, G.** 1999. Arkeologi ock språk i norra Östersjöområdet: en kritisk genomgång av de senaste årens försök att finna synteser mellan historisk lingvistik och arkeologi. *Gotarc, Series B. Arkeologiska skrifter, 12*. Göteborg: Institutionen för arkeologi.
- Bebre, V.** 2003. Drinking horns in Latvia (3rd – 13th century). – *Art, Applied Art and Symbols in Latvian Archaeology 2(39). Humanities and Social Sciences, Latvia*. University of Latvia, 18–35.

- Bednarik, R. G.** 2003. A figurine from the African Acheulian. – *Current Anthropology*, 44/3, 405–413.
- Bell, C.** 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford University Press.
- Bell, C.** 1997. *Ritual. Perspectives and Dimensions*. Oxford University Press.
- Bennett, A.** 1987. Graven. Religiös och social symbol. Strukturer i folkvandringstidens gravskick i Mälaronrådet. *Thesis and Papers in North-European Archaeology*, 18. Stockholm.
- Berg, D.** 2002. Eesti Rahvaluule arhiivi saamisluhu. – Kogumisest uurimiseni. Artikleid Eesti Rahvaluule Arhiivi 75. aastapäevaks. *Eesti Rahvaluule Arhiivi Toimetised*, 20. Eesti Kirjandusmuuseum, Tartu, 9–28.
- Blinkenberg, C.** 1911. *The Thunderweapon in Religion and Folklore. A Study in Comparative Archaeology*. Cambridge: University Press.
- Bliujienė, A.** 1999. VIII–XI a. kuršių vyrų ir moterų papuošalai – pasaulio modeliai. – *Arheologia Lituana*, 1, 145–178.
- Bliujienė, A.** 2003. Amulets of Western Baltic women in the Merovingian Period and their Germanic parallels. – *Arheoloogiga Läänemeremaades. Uurimusi Jüri Seliranna auks. Toim. V. Lang & Ü. Tamla. Muinasaja teadus*, 13. Tallinn; Tartu, 63–74.
- Bloch, M.** 1971. *Placing the Dead. Tombs, Ancestral Villages and Kinship Organization in Madagascar*. London, Seminar Press.
- Bloch, M.** 1995. Questions not to ask of Malagasy carvings. – *Interpreting Archaeology. Finding Meaning in the Past. Toim. I. Hodder, M. Shanks, A. Alexandri, V. Buchli, J. Carman, J. Last & G. Lucas*. Routledge, London; New York, 212–215.
- Boas, F.** 1916. The Origin of Totemism. – *American Anthropologist*, 18, 319–326.
- Boecler, J. W.** 1854. *Der Ehsten abergläubische Gebräuche, weisen und Gewohnheiten von Johann Wolfgang Broecler, weilan Pastor zu Kusal Ehstland und des Consistorii in Reval Assessor. Mit auf die Gegenwart Bezüglichen Anmerkungen beleuchtet von Dr Fr. R. Kreutzwald*. St Petersburg. Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.
- Boessneck, J. & Driesch, A.** 1979. Die Tierknochenfunde mit ausnahme der Fischknochen. – *Eketorp Befestigung und Siedlung auf Öland/Schweden: Die Fauna. Toim. J. Boessneck, A. v Driesch, L. Stenberger*. – Royal Academy of Letters, History and Antiquities, Stockholm, 24–421.
- Bolin, H.** 1999a. Activating the monuments. – *Kulturlandskapets korsvägar. Mellersta Norrland under de två sista årtusendena f Kr. Stockholm Studies in Archaeology*, 19. Stockholm, 56–68.
- Bolin, H.** 1999b. Crossroads of culture. Aspects of the social and cultural setting in northern Sweden during the last two millennia BC. – *Fennoscandia archaeologica*, XVI, 3–29.
- Bolin, H.** 1999c. Animal Magic. The mythological significance of elks, boats and humans in North Swedish rock-art. – *Kulturlandskapets korsvägar. Mellersta Norrland under de två sista årtusendena f Kr. Stockholm Studies in Archaeology*, 19. Stockholm, 139–163.
- Bolle, K. W.** 1987. Myth. An overview. – *The Encyclopedia of Religion*, 10. Toim. M. Eliade. Macmillian Publishing Company, New York, 261–273.
- Boyer, P.** 2001. *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books.
- Bradley, R.** 1990. *The Passage of Arms: An Archaeological Analysis of Prehistoric Hoards and Votive Deposits*. Cambridge University Press.

- Bradley, R.** 1991. Monuments and places. – Sacred and Profane. Proceedings of a Conference on Archaeology, Ritual and Religion. Oxford, 1989. Toim. P. Garwood, D. Jennings, R. Skeates & J. Toms. *Oxford University Committee for Archaeology. Monograph*, 32. Oxford, 135–140.
- Bradley, R.** 1997. Domestication as a state of mind. – *Analecta Praehistorica Leidensia*, 29. Publication of the Faculty of Archaeology, Leiden University, 13–17.
- Bradley, R.** 2000. *An Archaeology of Natural Places*. Routledge, London; New-York.
- Bradley, R.** 2003. A life less ordinary: the ritualization of the domestic sphere in later prehistoric Europe. – *Cambridge Archaeological Journal*, 13:1, 5–23.
- Bradley, R.** 2005. *Ritual and Domestic Life in Prehistoric Europe*. Routledge, London.
- Brink, S.** 1990. Cult sites in Northern Sweden. – *Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-Names*. Toim. T. Ahlbäck. Åbo, 458–489.
- Brink, S.** 1992. Har vi haft ett kultiskt *al i Norden? – Sakrale navne. Rapport fra NORNA:s sekstende symposium i Gilleleje 30.11. – 2.12.1990. Toim. G. Fellows-Jensen & B. Holmberg. NORNA-förlaget, Uppsala, 107–121.
- Brink, S.** 1996. Political and social structures in early Scandinavia. A settlement-historical pre-study of the central place. – *Tor*, 28, 235–281.
- Brink, S.** 1999. Social order in the early Scandinavian landscape. – *Settlement and Landscape. Proceedings of a conference in Århus, Denmark, May 4 – 7 1998*. Toim. C. Fabech & J. Ringtved. Jutland Archaeological Society, 423–439.
- Brück, J.** 1995. A place for the dead: The role of human remains in Late Bronze Age Britain. – *Proceedings of the Prehistoric Society*, 61, 245–277.
- Brück, J.** 1999. Ritual and rationality: some problems of interpretation in European archaeology. – *European Journal of Archaeology*, 2/3, 313–344.
- Buch, M.** 1897. Ueber den Tönnis-cultus und andere Opfergebräuche der Esthen. – Vorgetragen in den Sitzungen der Gesellschaft den 18 jan. u. 15 febr. 1896. Druckerei der Finnischen Litteratur-Gesellschaft, Helsingfors, 1–8.
- Burström, M.** 1990. Järnframställning och gravritual. En strukturalistisk tolkning av järnslag i vikingatida gravar i Gästrikland. – *Fornvännen*, 4, 261–271.
- Burton, F. & Richardson, R. D.** 1975. *The Rise of Modern Mythology 1600–1860*. Indiana University Press. Bloomington; London.
- Butrimas, A.** 1985. Duonkalnis: Vėlyvojo neolito gyvenvietė, alkas ir kapinynas (Janapolės apyl., Telšių raj.). – *Lietuvos archeologija*, 4. Mokslas, Vilnius, 25–66.
- Butrimas, A.** 2000. Human figurines in Eastern-Baltic Prehistoric art. – *Prehistoric Art in the Baltic Region*. Toim. A. Butrimas. Vilnius Academy of Fine Art, 93–105.
- Callmer, J.** 1994. The clay paw burial rite of the Åland Islands and Central Russia: a symbol in action. – *Current Swedish Archaeology*, 2, 13–46.
- Campbell, L.** 1998. *Historical Linguistics. An Introduction*. Edinburgh University Press.
- Capelle, T.** 1995. Anthropomorphe Holzidole in Mittel- und Nordeuropa. *Scripta Minora. Regiae Societatis Humaniorum. Litterarum Lundensis*. Almqvist & Wiksell International, Stockholm.
- Carelli, P.** 1997. Thunder and lightning, magical miracles. On the popular myth of thunderbolts and the presence of Stone Age artefacts in Medieval deposits. – *Visions of the Past. Trends and Traditions in Swedish Medieval Archaeology*. Toim. H. Andersson, P. Carelli & L. Ersgård. *Lund Studies in Medieval Archaeology*, 19. *Riksantikvarieämbetet Arkeologiska undersökningar. Skrifter*, 24. Stockholm, 393–417.
- Carlie, A.** 1999. “Sacred white stones”. On tradition of building white stones into graves. – *Lund Archaeological Review*, 5, 41–58.

- Carlie, A.** 2001. Settlement material as sources for studying pagan cult – a question of reading “hidden” structures. – *Scandinavian Archaeological Practice – in Theory. Proceedings from the 6th Nordic TAG, Oslo 2001.* Toim. J. Bergstøl. *Oslo Archaeological Series, 1.* Oslo, 198–210.
- Carlson, R. L.** 1999. Sacred sites on the Northwest Coast of North America. – *Bog Bodies, Sacred Sites and Wetland Archaeology.* Toim. B. C. J. Coles & M. S. Jørgensen. *WARP Occasional Paper 12.* Department of Archaeology, University of Exeter, 39–46.
- Carpelan, C.** 1977. Älg och björnhuvudföremål från Europas nordliga delar. – *Finskt Museum 1975*, 5–67.
- Cassel, K.** 1998. Från gräv till gård. Romersk järnålder. *Stockholm Studies in Archaeology, 16.* Stockholm.
- Cauwe, N.** 2001. Skeletons in motion, ancestors in action: Early Mesolithic collective tombs in Southern Belgium. – *Cambridge Archaeological Journal*, 11:2, 147–163.
- Chapman, J.** 1999. Deliberate house-burning in the prehistory of Central and Eastern Europe. – *Glyfer och arkeologiska rum – en vänbok till Jarl Nordbladh.* Toim. A. Gustafsson & H. Karlsson. *Gotarc Series A, vol 3.* Göteborg, 113–126.
- Chapman, R.** 2003. *Archaeologies of Complexity.* Routledge.
- Clunies-Ross, M.** 1996. *Prolongued Echoes. Old-Norse Myths in Medieval Society.* Odense.
- Cummings, V. & Whittle, A.** 2003. Tombs with a view: landscape, monuments and trees. – *Antiquity*, 77, 255–266.
- Damm, C. B.** 1991. Burying the past: an example of social transformation in the Danish Neolithic. – *Sacred and Profane. Proceedings of a Conference on Archaeology, Ritual and Religion.* Oxford, 1989. Toim. P. Garwood, D. Jennings, R. Skeates & J. Toms. *Oxford University Committee for Archaeology. Monograph, 32.* Oxford, 43–49.
- Damm, C.** 2005. Archaeology, ethno-history and oral traditions: approaches to the indigenous past. – *Norwegian Archaeological Review*, 38: 2, 73–87.
- Daugudis, V.** 1992. Dėl lajdimų Lietuvos piliakalniuose. – *Lietuvos Archeologija*, 9, 27–35.
- Daugudis, V.** 1995. Die eisenzeitliche Kultstätten in Litauen. – *Archaeologija Baltica*, 1, 121–146.
- David, N. & Kramer, C.** 2001. *Ethnoarchaeology in Action.* Cambridge World Archaeology. Cambridge University Press.
- Deemant, K.** 1977. Neue Funde aus dem Steingraberfeld von Proosa. – *TATÜ*, 26: 1, 62–63.
- Deemant, K.** 1988. Taarausulistest. – Edasi 30.04 & 07.05. Kätesaadav: (<http://www.maavald.ee/taarusk.html?id=29&op=lugu&rubriik=11>)
- Deemant, K.** 1993. Proosa kivikalmistu. Magistritöö. Käsikiri Tartu Ülikooli raamatukogus.
- Demešhenko, S. A.** 2005 = Демещенко, С. А. Древнейшие подвески и бусы эпохи палеолита. – Матералы и исследования по археологии Евразии. Государственный Эрмитаж Спб, 7–25.
- Devlet, E.** 2001. Rock art and the material culture of Siberian and Central Asian shamanism. – *The Archaeology of Shamanism.* Toim. N. S. Price. London; New York, 43–55.
- Diinhoff, S.** 1997. The custom of sacrifice in Early Iron Age burial tradition. – *Burial & Society. The Chronological and Social Analysis of Archaeological Burial Data.* Toim. C. K. Jensen & K. H. Nielsen. Aarhus University Press, 111–116.

- Diószegi, V.** 1978. Pre-Islamic shamanism of the Baraba Turks and some ethnogenetic conclusions. – Shamanism in Siberia. Toim. V. Diószegi & M. Hoppál. *Bibliotheca Uralica*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 83–167.
- Djakonova, V. P.** 1978. The vestments and paraphernalia of a Tuva shamaness. – Shamanism in Siberia. Toim. V. Diószegi & M. Hoppál. *Bibliotheca Uralica*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 325–339.
- Dobat, A. S.** 2006. The king and his cult: the axe-hammer from Sutton Hoo and its implications for the concept of sacral leadership in early medieval Europe. – *Antiquity*, 80, 880–893.
- Dolgikh, B. O.** 1978. Nganasan shaman drums and costumes. – Shamanism in Siberia. Toim. V. Diószegi & M. Hoppál. *Bibliotheca Uralica*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 341–351.
- Donner, K.** 1979. Siperian samojedien keskuudessa. Keuruu.
- Dowson, T. A.** 2000. Painting as politics: exposing a historical processes in hunter-gatherer rock art. – Hunters and Gatherers in the Modern World: Conflict, Resistance, and Self-Determination. Toim. P. P. Schweitzer, M. Biesele & R. K. Hitchcock. Berghahn, New York, 413–426.
- Dowson, T. A. & Porr, M.** 2001. Special objects – special creatures: shamanistic imagery and the aurignacian art of south-west Germany. – The Archaeology of Shamanism. Toim. N. S. Price. London; New York, 165–177.
- Durkheim, E.** 1968. The Elementary Forms of the Religious Life. Translated by J. W. Swain. George Allen & Unwin Ltd., London.
- Durrenberger, P.** 1991. The Icelandic family sagas as totemic artifacts. – Social Approaches to Viking Studies. Toim. R. Samson. Cruithne Press, Glasgow, 11–17.
- Earle, T. K.** 1991. Chieftoms: Power, Economy, and Ideology. Cambridge University Press.
- Edberg, R.** 1999. Krigaramuletter från Rus' i Sigtunas svarta jord. – Fornvännen 1994, 245–253.
- Edwards, D. N.** 2005. The archaeology of religion. – The Archaeology of Identity. Approaches to Gender, Age, Status, Ethnicity and Religion. Toim. M. Díaz-Andreu, S. Lucy, S. Babić & D. Edwards. Routledge, Taylor & Francis Group. London; New York, 110–128.
- Eelsalu, H.** 1993. Protokultuuriloo rekonstruktsioonist. – Akadeemia, 11, 2425–2435.
- Ehala, M.** 2004. Keelemuutuse teooriad. Kätesaadav: http://lin2.tlu.ee/fil/ehala/rtf/keelemuutuse_teooriad201104.rtf
- Eisen, M. J.** 1995. Eesti mütoloogia. Teine trükk. Mats, Tallinn.
- Eldjárn, K.** 1981. The bronze figure from Eyrarland. – Speculum Norroenum. Norse Studies in Memory of Gabrielle Turville-Petre. Toim. U. Dronke, G. P. Helgadóttir, G. W. Weber & H. Bekker-Nielsen. Odense University Press, 73–94.
- Eliade, M.** 1972a. Patterns in Comparative Religion. World, New York,
- Eliade, M.** 1972b. Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy. Translated by W. R. Task. *Bollingen Series, LXXVI*. Princeton University Press.
- Eliade, M.** 1992. Sakraalne ja profaanne: religiooni olemus I–III. – Vikerkaar, 4–6, 52–58, 78–82, 65–69.
- Engemann, J.** 2004. Spätantike Funde am Rhein und Mosel. Heidnisch – synkretisch – christlich. – Neue Forschungen zu den Anfängen des Christentums im Rheinland. Toim. S. Ristow. *Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband. Kleine Reihe 2*. Aschendorf Verlag, Münster Westfalen, 17–50.
- Eriksson, T.** 2005. Human bones in the Bronze Age of Uppland. – Dealing with the Dead. Archaeological Perspectives on Prehistoric Scandinavian Burial Ritual. Toim.

- T. Artelius & F. Svanberg. *Riksantikvarieämbetet arkeologiska undersökningar. Skrifter 65*. Stockholm, 237–260.
- Eriksson, G. Löugas, L. & Zagorska, I.** 2003. Stone Age hunter-fisher-gatherers at Zvejnieki, northern Latvia, stable isotope and archaeozoological data. – *Before Farming*, 1(2), 1–25.
- Evans-Pritchard, E. E.** 1962. *Religion and the anthropologist. – Essays in Social Anthropology*. Faber & Faber, London.
- Evans-Pritchard, E. E.** 2004. *Social Anthropology*. Routledge.
- Fabech, C.** 1989. Sydsckandinaviske offerlund som kilde til jernalderens religion og ideologi. – *Arkeologi och religion. Rapport från arkeologidagarna 16–18 januari 1989*. Toim. L. Larsson & B. Wyszomirska. *University of Lund, Institute of Archaeology. Report series, 34*. Lund, 119–133.
- Fabech, C.** 1991. Booty sacrifices in Southern Scandinavia: a reassessment. – *Sacred and Profane. Proceedings of a Conference on Archaeology, Ritual and Religion*. Oxford, 1989. Toim. P. Garwood, D. Jennings, R. Skeates & J. Toms. *Oxford University Committee for Archaeology. Monograph, 32*. Oxford, 88–99.
- Fabech, C.** 1992. Sakrale pladser i sydsckandinavisk jernalder. En evaluering. – *Sakrale navne. Rapport fra NORNAs sekstende symposium i Gilleleje 30.11. – 2.12.1990*. Toim. G. Fellows-Jensen, B. Holmberg. NORNA-förlaget, Uppsala, 141–167.
- Fabech, C.** 1994. 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*. Toim. P. O. Nielsen, K. Randsborg & H. Thrane. *Arkæologiske studier, 10*. Akademisk Forlag, Copenhagen, 169–83.
- Fabech, C.** 1999. Organising the landscape: a matter of production, power, and religion. – *Anglo-Saxon Studies in Archaeology and History, 10*, 37–47.
- Fabech, C.** 2006. Centrality in old Norse mental landscapes. A dialogue between arranged and natural places? – *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives. Origins, Changes, and Interactions. An International Conference in Lund, Sweden, June 3–7, 2004*. Toim. A. Andrén, K. Jennbert & C. Raudvere. *Vägar till Midgård 8*. Nordic Academic Press, 26–32.
- Faehlmann, F. R.** 1848. Wie war der heidnische Glaube der alten Esten beschaffen? – *Verhandlungen der gelehrten Estnischen Gesellschaft zu Dorpat. Zweiter Band. Zweites heft*. Dorpat, in Commission bei E. J. Karow, 63–68.
- Feldt, B.** 1999. Förändringar i gravritualen under yngre bronsåldern och äldsta järnåldern i Södermanland. – *Stockholm archaeological reports (SAR), 36; Aktuell arkeologi, 7*. Arkeologiska institutionen, Stockholms universitet, 111–117.
- Feldt, B.** 2005. Synliga och osynliga gränser. Förändringar i gravritualen under yngre bronsålder – förromersk järnålder i Södermanland. *Stockholm Studies in Archaeology, 37*. Stockholm.
- Fellows-Jensen, G. & Holmberg, B.** (toim.) 1992. Sakrale navne. Rapport fra NORNAs sekstende symposium i Gilleleje 30.11. – 2.12.1990. NORNA-förlaget, Uppsala.
- Feveile, C. & Bennike, P.** 2002. Lustrupholm. Et brandgravfeldt fra ældre bronzealder under flad mark. – *Kuml 2002. Årbok for Jysk Arkæologisk Selskab. I kommission hos Aarhus Universitetsforlag*, 109–141.
- Fontijn, D.** 2002. Sacrificial Landscapes: Cultural Biographies of Persons, Objects and ‘Natural’ Places in the Bronze Age of the Southern Netherlands, c. 2300–600 BC. *Analecta Praehistorica Leidensia, 33–34*. Leiden.

- Foote, P.** 1987. Reflections on *Landbrigðisþáttur* and *Rekaþáttur* in *Grágás*. – Tradition og historieskrivning. Kilderne til Nordens ældste historie. Toim. K. Hastrup & P. M. Sørensen. Aarhus, 53–64.
- Formisto, T.** 1996. Osteological analyses. – Vainionmäki – A Merovingian Period Cemetery in Laitila, Finland. Toim. P. Purhonen. National Board of Antiquities, Helsinki, 81–101.
- Forsberg, L. & Walderhaug Sætersdal, E.** 2004. Carved in stone? In search of a Finnish rock carving tradition. – Combining the Past and the Present. Archaeological Perspectives on Society. Toim. T. Oestigaard, N. Anfinsen & T. Sætersdal. *BAR International Series*, 1210, 201–216.
- Fossum, B.** 2006. Förfädernas land. En arkeologisk studie av rituella lämningar i Sápmi, 300 f. Kr. – 1600 e.Kr. *Studia Archaeologica Universitatis Umensis*, 22. Umeå.
- Fredell, Å.** 2003. Bildbroar. Figurativ bildkommunikation av ideologi och kosmologi under sydiskandinavisk bronsålder och förrömersk järnålder. Institutionen för arkeologi och antikens kultur, Göteborgs Universitet.
- Freire-Marreco, B.** 1981. Charms and amulets. – Encyclopædia of Religion and Ethics, III. Toim. J. Hastings. T&T. Clark, Edinburgh, 392–398.
- Frisberg, K. H.** 2005. Where are the dead? Empty graves from Early Iron Age Uppland. – Dealing with the Dead. Archaeological Perspectives on Prehistoric Scandinavian Burial Ritual. Toim. T. Artelius & F. Svanberg. *Riksantikvarieämbetet arkeologiska undersökningar. Skrifter* 65. Stockholm, 143–158.
- Gaimster, M.** 1998. Vendel Period Bracteates on Gotland: on the significance of germanic art. *Acta Archaeologica Lundensia. Series in 8°* 27. Almqvist & Wiksell International, Stockholm.
- Ganander, K.** 1995. Mythologia Fennica. Toim. J. Pentikäinen. Recalledmed.
- Gansum, T.** 2004a. Jernets fødsel og dødens stål. Rituell bruk av bein. – Minne och myt. Konsten att skapa det förflutna. Toim. Å. Berggren, S. Arvidsson & A-M. Hållans. *Vägar till Midgård*, 5. Nordic Academy Press, 121–155.
- Gansum, T.** 2004b. Role the bones – from iron to steel. – Norwegian Archaeological Review, 37: 1, 41–57.
- Garwood, P.** 1991. Ritual tradition and the reconstitution of society. – Sacred and Profane. Proceedings of a Conference on Archaeology, Ritual and Religion. Oxford, 1989. Toim. P. Garwood, D. Jennings, R. Skeates & J. Toms. *Oxford University Committee for Archaeology. Monograph*, 32. Oxford, 10–32.
- Garwood, P., Jennings, D., Skeates, R. & Toms, J.** 1991. Preface. – Sacred and Profane. Proceedings of a Conference on Archaeology, Ritual and Religion. Toim. P. Garwood, D. Jennings, R. Skeates & J. Toms. *Oxford Committee for Archaeology. Monograph*, 32. Oxford, v–x.
- Gąssowski, J.** 1999. Between the heathen and Christian world. Poland in the 9th – 11th centuries. – Studien zur Geschichte des Ostseeraumes, III. Stadtwerdung und städtische Typologie des Ostseegebietes bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts. Toim. J.-K. Büthe & T. Riis. Odense University Press, 9–25.
- Gediga, B.** 1989. Remarks on studies of the religion of Lusatian Culture communities. – The Bronze Age – Iron Age Transition in Europe. Aspects of Continuity and Change in European Societies c 1200 to 500 B.C. Toim. M. Louise. *BAR International Series*, 483, 430–439.
- Gerhards, G., Zarina, G. & Zagorska, I.** 2003. Burial traditions in the East Baltic Mesolithic. – Mesolithic on the Move. Papers Presented at the Sixth International

- Conference on the Mesolithic in Europe, Stockholm 2000. Toim. L. Larsson, H. Kindgren, K. Knutsson, D. Leoffler & A. Åkerlund. Oxbow Books, 558–562.
- Gilchrist, R.** 2008. Magic for the dead? The archaeology of magic in Later Medieval burials. – *Medieval Archaeology*, 52, 119–159.
- Glørstad, H., Nakrem, H. A. & Tørhaug, V.** 2004. Nature in society: reflections over a Mesolithic sculpture of a fossilised shell. – *Norwegian Archaeological Review*, 37: 2, 95–110.
- Goldhahn, J.** 2002. Roaring rocks: an audio-visual perspective on hunter-gatherer engravings in Northern Sweden and Scandinavia. – *Norwegian Archaeological Review*, 35:1, 29–61.
- Goldhahn, J.** 2005. Bredarör i kivik. Nya analyser och dateringar av människoben. – *Fornvännen*, 2, 97–100.
- Goldhahn, J. & Oestigaard, T.** 2007. Rituelle spesialister i bronse- og jernalderen – en introduksjon. – *Dødens hand – en essä om brons- och hållsmed. Rituelle spesialister i bronse og jernalderen*. Toim. J. Goldhahn. *Gotarc Series C*, 65. Göteborg University, Gothenburg, 1–18.
- Goldman, I.** 1987. Genealogy. – *The Encyclopedia of Religion*, 5. Toim. Mircea Eliade. Macmillan Publishing Company, New York. Collier Macmillan Publishers, London, 502–506.
- Golubeva, L. A.** 1997 = Голубева, Л. А. Амулеты. – *Древняя Русь. Быт и культура*. Наука, Москва, 153–165.
- Gould, R.** 1980. *Living Archaeology*. Cambridge University Press.
- Gračeva, G. N.** 1978. A Nganasan shaman costume. – *Shamanism in Siberia*. Toim. V. Diószegi & M. Hoppál. *Bibliotheca Uralica*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 315–323.
- Grant, A. & Sauer, E.** 2006. The aurochs, nature worship and exploitation in eastern Gaul. – *Antiquity*, 80 (309), 622–637.
- Graudonis, J.** 2003. Turaidas pils, II. Atradumi. Turaidas muzejrezervāts.
- Gross, T.** 2002. Anthropology of collective memory: Estonian national awakening revisited. – *Trames*, 4: 6(56/51), 342–354.
- Gräslund, A-S.** 1987. Pagan and Christian in the age of conversion. – *Proceedings of the 10th Viking Congress, Larkollen, Norway*. *Universitetets Oldsaksamlings Skrifter, ny rekke*, 9. Oslo, 81–94.
- Gräslund, A-S.** 2000. The conversion of Scandinavia – a sudden event or a gradual process? – *Early Medieval Religion*. Toim. A. Pluskowski. *Archaeological Reviews from Cambridge*, 17:2. Cambridge, 82–97.
- Gräslund, A-S.** 2002. Damen med hunden. – *Drik – og du vil leve skønt. Festschrift til Ulla Lund Hansen på 60-årsdagen 18. august 2002*. Toim. J. Pind, A. Nørgård Jørgensen, L. Jørgensen, B. Storgård, P. O. Rindel & J. Ilkjær. *PNM: Publications from The National Museum Studies in Archaeology & History*, 7. Copenhagen, 263–274.
- Gräslund, A-S.** 2004. Dogs in grave – a question of symbolism? – *PECUS: Man and Animal in Antiquity: Proceedings of the Conference at the Swedish Institute in Rome, September 9–12, 2002*. Toim. F. B. Santillo. *The Swedish Institute in Rome: Projects and Seminars*, 1. Rome, 167–176.
- Gräslund, A-S.** 2006. Wolves, serpents, and birds. Their symbolic meaning in Old Norse belief. – *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives. Origins, Changes, and Interactions. An International Conference in Lund, Sweden, June 3–7, 2004*. Toim. A. Andrén, K. Jennbert & C. Raudvere. *Vägar till Midgård*, 8. Nordic Academic Press, 124–129.

- Gräslund, B.** 1989. Gånggrifternas function i ljuset av primitive själstro. – Arkeologi och Religion. Rapport från arkeologidagarna 16–18 januari 1989. *Institute of Archaeology report series, 34*. Lunds Universitet, 67–75.
- Grönbech, W.** 1954. Kultur und Religion der Germanen. Wissenschaftliche Buchgemeinschaft E. V., Darmstadt.
- Grøn, O. & Kuznetsov, O.** 2003. Ethno-archaeology among Evenkian forest hunters. Preliminary results and a different approach to reality! – Mesolithic on the Move. Papers presented at the Sixth International Conference on the Mesolithic in Europe. Toim. L. Larsson, H. Kindgren, K. Knutson, D. Loeffler, & A. Åkerlund. Stockholm, 216–221.
- Guilaine, J. & Zammit, J.** 2005. The Origins of War: Violence in Prehistory. Malden.
- Gurevič, A.** 1992. Historical Anthropology in Middle Ages. Fall & Polity Press.
- Gurina, N. N.** 1956 = Гурина, Н. Н. Оленеостровский могильник. – Материалы и исследования по археологии СССР, 47. Москва; Ленинград.
- Gurina, N. N.** 1967 = Гурина, Н. Н. Из Истории древних племен Западных областей СССР. – Материалы и исследования по археологии СССР, 144. Наука, Ленинград.
- Gurina, N. N.** 1997 = Гурина, Н. Н. История культуры древнего населения Кольского полуострова. Российская Академия Наук. Археологические изыскания, 32. Санкт-Петербург.
- Gustavson, H.** 1969. Meditsiinist vanas Tallinnas kuni 1816. Valgus, Tallinn.
- Haaland, R.** 2006. Iron in the making – technology and symbolism. Ethnographic perspectives on European iron working. – Old Norse Religion in Long-Term Perspectives. Origins, Changes and Interactions. An International Conference in Lund, Sweden, June 3–7, 2004. Toim. A. Andrén, K. Jennbert & C. Raudvere. Nordic Academic Press, 79–85.
- Haas, A., Peekna, A. & Walker, R. E.** 2003. Echoes of ancient cataclysms in the Baltic Sea. – Folklore, 23/24, 49–85.
- Halinen, P.** 1998. Burial practices and the structure of societies during the Stone Age in Finland. – Dig it all. Papers Dedicated to Ari Siiriäinen. Toim. M. Huurre. The Finnish Antiquarian Society, Helsinki, 173–179.
- Hamayon, R. N.** 1995. Are “trance”, “ecstasy” and similar concepts appropriate in the study of shamanism? – Shamanism in Performing Arts. Toim. T.-G. Kim & M. Hoppál with the assistance of O. J. v Sadovsky. Akadémiai Kiadó, Budapest, 17–34.
- Hamayon, R.** 1996. Shamanism in Siberia: from partnership in supernature to counterpower in society. – Shamanism, History and the State. Toim. N. Thomas & C. Humphrey. University of Michigan Press, 76–89.
- Hamilton, M.** 2005. The Sociology of Religion. Theoretical and Comparative Perspectives. Second Edition. Routledge, Taylor & Francis Group, London; New York.
- Hansen, J.** 2006. Offertradition og religion i ældre jernalder i Sydsandinavien – med særlig henblik på bebyggelsesofringer. – Kuml 2006. Årbog for Jysk Arkæologisk Selskab. I kommission hos Aarhus Universitetsforlag, 117–175.
- Hansen, S.** 1993. Jættestuer i Danmark. Konstruktion og restaurering. Miljøministeriet, Skov- og Naturstyrelsen, København.
- Harding, A. F.** 2000. European Societies in the Bronze Age. *Cambridge World Archaeology*. Cambridge University Press.
- Hartland, S. E.** 1980. Totemism. – Encyclopædia of Religion and Ethics. Toim. J. Hastings. Edinburgh, 393–407.

- Hausmann, R.** 1888. Das Steinzeitgrab von Karlowa bei Dorpat. – Sitzungsberichte der Gelehrten Estnischen Gesellschaft. Dorpat, 60–66.
- Hausmann, R.** 1895. Steinhügelgräber von Waiwara. – Sitzungsberichte der Gelehrten Estnischen Gesellschaft. Dorpat, 88–97.
- Hausmann, R.** 1904. Ueber Gräber aus der Steinzeit im Ostbaltikum: Grabfunde in Woisek und Kõlljal. – Sitzungsberichte der Gelehrten Estnischen Gesellschaft 1903. Jurjew (Dorpat), 71–81.
- Hausmann, R.** 1911. Das Steinzeitgrab von Karlowa bei Dorpat. – Sitzungsberichte der Gelehrten Estnischen Gesellschaft 1910. Jurjew-Dorpat, 60–66.
- Hausmann, R.** 1914. Der Depotfund von Dorpat. – Baltische Studien zur Archäologie und Geschichte. Arbeiten des Baltischen Vorbereitenden Komitees für den XVI Archäologischen Kongress in Pleskau 1914. Berlin, 97–116.
- Hedeager, L.** 1992. Iron Age Societies. From Tribe to State in Northern Europe, 500 BC to AD 700. Oxford.
- Hedeager, L.** 1996. Myter og materiel kultur: Den nordiske oprindelsesmyte i det tidlige kristne Europa. – *Tor*, 28, 217–234.
- Hedeager, L.** 1997. Odins offer. Skrygger af en shamanistisk tradition i nordisk folkevandringstid. – *Tor*, 29, 265–278.
- Hedeager, L.** 1998. Cosmological endurance: pagan identities in early Christian Europe. – *European Journal of Archaeology*, 1(3), 382–396.
- Hedeager, L.** 1999. Sacred topography. Depositions of wealth in the cultural landscape. – *Glyfer och arkeologiska rum – en vänbok till Jarl Nordbladh*. Toim. A. Gustafsson & H. Karlsson. *Gotarc Series A vol 3*. Göteborg, 229–252.
- Hedeager, L.** 2002. Scandinavian ‘central places’ in a cosmological setting. – *Central Places in the Migration and Merovingian Periods*. Toim. B. H. L. Larsson. *Acta Archaeologica Lundensia, Series in 8º, No 39. Uppåkrastudier*, 6. Almqvist & Wiksell International, 3–18.
- Hedin, D.** 1997. Phenomenology and the Making of the World. *Studia Philosophiae Religionis*, 19. Uppsala University.
- Helleland, B.** 1996. Ortsnamn als sozial- und religionsgeschichtliche Quelle vorchristlicher Zeit in Norwegen. – *Arbeiten zur Skandinavistik*. Toim. W. Baumgartner & H. Fix. Fassbaender. Wien, 137–151.
- Hennoste, T.** 1997. Eesti keele sotsioperioodid. Üldpilt. – Pühendusteos Huno Rätsepale. Toim. M. Erelt, M. Sedrik & E. Uuspõld. *Tartu Ülikooli Eesti Keele õppetooli toimetised*, 7. Tartu, 45–66.
- Heraklides, A.** (pseud). 1908. Eesti usk. Mõte, Tallinn.
- Herner, E.** 1989. Spiral Decoration in Early Bronze Age Scandinavia. A Technical and Qualitative Analysis and Study of Production. Translated by Alan Crozier. *BAR International Series* 552.
- Herschend, F.** 2001. Journey of Civilisation. The Late Iron Age View of the Human World. *Occasional Papers in Archaeology* 24. Department of Archaeology and Ancient History, Uppsala University.
- Herva, V-P. & Ikäheimo, J.** 2002. Defusing dualism: mind, materiality and prehistoric art. – *Norwegian Archaeological Review*, 2, 95–108.
- Hiimäe, M.** 1996. Nelikümmend lindu Eesti rahvausundis I. – *Mäetagused*, 1/2, 7–23
- Hiimäe, M.** 2001. Veekogudest rahvapärимuses. – *Maaparandajate Seltsi Toimetised*, 5. Tallinn, 39–45.
- Hiimäe, M.** 2004. Püsivusest ja muutlikkusest rahvakalendri tavandis. – *Lee*, 10, 46–52.

- Hiiemäe, M. & Kõiva, M.** 1995. Rahvausund tänapäeval. Eesti TA Eesti Keele Instituut, Eesti TA Eesti Kirjandusmuuseum. Tartu.
- Hint, M.** 1998. Häälikutest sõnadeni. Eesti keele häälikusüsteem üldkeeleteaduslikul taustal. Teine, ümbertöötatud trükk. Eesti Keele Sihtasutus, Tallinn.
- Holberg, S.** 1933. Kreutzwaldi usundlik maailmavaade. Referat: Kreutzwalds religiöse Weltanschauung. *Akadeemilise Kirjandusühingu Toimetised. Publikation der Akademischen Literarischen Vereinigung zu Tartu, X.* Akadeemilise Kirjandusühingu Kirjastus, Tartu.
- Holmberg, B.** 1990. Views on cultic place-names in Denmark. A review of research. – Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-Names. Toim. T. Ahlbäck. Åbo, 381–393.
- Holzmeyer, J. B.** 1873. Osiliana. Erinnerungen aus dem heidnischen Göttercultus und alte Gebräuche verschiedener Art, gesammelt under den Insel Esten. Verhandlungen der Gelehrten Estnischen Gesellschaft, 7: 2. Dorpat.
- Holtorf, C.** 2007. Monumental Past: The Life-Histories of Megalithic Monuments in Mecklenburg-Vorpommern (Germany). Electronic monograph. University of Toronto: Centre for Instructional Technology Development. <http://hdl.handle.net/1807/245>.
- Honko, L.** 1969. Role-taking of the shaman. – *Temenos*, 4. Helsinki.
- Honko, L.** 1998. Folklooriprotsess. – *Mäetagused*, 6, 56–84.
- Honko, L.** 1993. The great bear. – A Thematic Anthology of Oral Poetry in the Finno-Ugrian Languages. Toim. L. Honko, S. Timonen & M. Branch. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Pieksämäki.
- Hoppál, M.** 1995. Performing shamanism on Siberian rock art. – *Shamansim in Performing Arts*. Toim. T-G. Kim & M. Hoppál with the assistance of O. J. v Sadovsky. Akadémiai Kiadó, Budapest, 273–279.
- Hultkrantz, Å.** 1978. Ecological and phenomenological aspects of shamanism. – *Shamanism in Siberia*. Toim. V. Diószegi & M. Hoppál. *Bibliotheca Uralica*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 27–58.
- Hultkranz, Å.** 2001. Shamanism: some recent findings from a comparative perspective. – *Shamanhood Symbolism and Epic*. Toim. J. Pentikäinen in collaboration with H. Saressalo & C. M. Taksami. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1–9.
- Humphrey, C.** 1996. Shamanic practices and the state in the Northern Asia: views from the center and periphery. – *Shamanism, History, and the State*. Toim. N. Thomas & C. Humphrey. The University of Michigan Press, 191–228.
- Humphrey, C. & Laidlaw, J.** 1994. The Archetypical Actions of Ritual. A theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship. *Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology*. Clarendon Press, Oxford.
- Hurre, M.** 1979. 9000 vuotta Suomen esihistoriaa. Otava, Helsinki.
- Härke, H.** 1997. Material culture as myth: weapons in Anglo-Saxon graves. – *Burial & Society. The Chronological and Social Analysis of Archaeological Burial Data*. Toim. C. K. Jensen & K. H. Nielsen. Aarhus University Press, 119–127.
- Hällans Pedersen, A-M.** 2006. Past memories. Spatial returning as ritualized remembrance. – *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives. Origins, Changes, and Interactions. An International Conference in Lund, Sweden, June 3–7, 2004*. Toim. A. Andrén, K. Jennbert & C. Raudvere. *Vägar till Midgård 8*. Nordic Academic Press, 341–345.
- Hårdh, B.** 1996. Silver in the Viking Age. A Regional-Economic Study. *Acta Archaeologica Lundensia. Series in 8°*, 25. Almqvist & Wiksell International, Stockholm.

- Indreko, R.** 1926. Aruanne kaevamistest Uue-Vändras 6.–9. juulil 1926 a. Käsikiri TLÜ AI arhiivis.
- Indreko, R.** 1931a. Skulptuur ja ornament Eesti kiviaja luuriistades. – Eesti Rahva Muuseumi aastaraamat, VI, 1930. Tartu, 47–70.
- Indreko, R.** 1931b. Aruanne kaevamistest Harjumaal Kose kihelkonnas 7. mail 1931. a. Käsikiri TLÜ AI arhiivis.
- Indreko, R.** 1931c. Kiviaegne matus Harjumaal, vanuselt umb 3700 aastat. Käsikiri TLÜ AI arhiivis.
- Indreko, R.** 1933. Aruanne kaevamistest Lüganuse khk. Püssi vld. Sope kl. Metsavälja tl. maal 9.–13. VII 1933. Käsikiri TLÜ AI arhiivis.
- Indreko, R.** 1934. Aruanne kaevamistest Lüganuse khk Püssi vald, Sope kl, Metsavälja tl maal 23–25 V 1934. Käsikiri TLÜ AI arhiivis.
- Indreko, R.** 1936. Aruanne Kose khk, Triigi vld, Ardu kl. Hansu-Mardi tl maal leitud kiviaja luustiku kohta suvel 19. augustil 1936. a. Kaevas E. Saadre. Käsikiri TLÜ AI arhiivis.
- Indreko, R.** 1938. Ein Hockergrab in Ardu, Ksp Kose. – Õpetatud Eesti Seltsi toimetused, XXX. Tartu, 185–200.
- Indreko, R.** 1945. Märkmeid Tamula leiu kohta. – *SMYA, XLV*. Helsinki, 26–43.
- Indreko, R.** 1948. Die mittlere Steinzeit in Estland. Mit einer Übersicht über die Geologie des Kunda-Sees von K. Orviku. *Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Handlingar, del 66*. Stockholm.
- Indreko, R.** 1949. Einige Bemerkungen über die Idole der kammkeramischen Kultur. – Apophoreta Tartuensia. Societas Litterarum Estonica in Svecia, Stockholm, 129–139.
- Indreko, R.** 1955. Eine Knochenfigur aus Älloppe. – Eesti Teaduslik Selts Rootsis aastaraamat, II 1950–1954. Stockholm, 47–56.
- Indreko, R.** 1957. Die Idolanhänger – Amulette. – *Studia Neolithica in honorem Aarne Äyräpää. SMYA, 58*. Helsinki, 61–79.
- Indreko, R.** 1964. Mesolitische und frühneolithische Kulturen in Osteuropa und Westsibirien. – *Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Handlingar. Antikvariska serien, 13*. Almqvist & Wiksell, Stockholm.
- Insoll, T.** 2001. Introduction: the archaeology of world religion. – *Archaeology and World Religion*. Toim. T. Insoll. Routledge, London; New York, 1–32.
- Insoll, T.** 2004a. *Archaeology, Ritual, Religion*. Routledge, London; New-York.
- Insoll, T.** 2004b. Are archaeologists afraid of gods? Some thoughts on archaeology and religion. – *Belief in the Past. Proceedings of the 2002 Manchester Conference on Archaeology and Religion*. Toim. T. Insoll. *BAR International Series, 1212*. Oxford, 1–6.
- Insoll, T.** 2007. '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, 138–158.
- Insoll, T.** 2008. Negotiating the archaeology of destiny. An exploration of interpretive possibilities through Tallensi Shrines. – *Journal of Social Archaeology* 8: 3, 380–403.
- Iršėnas, M.** 2000. Elk figurines in the Stone Age art of the Baltic Area. – *Prehistoric Art in the Baltic Region*. Toim. A. Butrimas. Vilnius Academy of Fine Art, 7–29.
- Iršėnas, M.** 2001. Stone Age amber figurines from the Baltic Area. – *Baltic Amber*. Toim. A. Butrimas. *Acta Academiae Artium Vilnensis*, 22. Vilnius, 77–85.

- Isakson, B.** 2000. The emergence of a Scandinavian language: development until around 900. – North-Western European Language Evolution (NOWELE), 36. Odense University Press, 3–43.
- Jaanimäe, L.** 1947. Tamula-äärse neoliitilise asula iseloomulikuma leiuväinse käsitlus. Auhinnatöö. Käsitliri TÜ raamatukogus.
- Jaanimäe, L.** 1948. Aruanne kaevamistel Kursi khk-s ja vallas Kunila külas Mäe-Jaaniantsu e Keldri talu piirides asuval Jaaniantsu mäel 5.–10. juulini 1948. Käsitliri TLÜ AI arhiivis.
- Jaanimäe, L.** 1953. Neoliitilised ja varase metalliaja asulad Emajõe suudmealal. Dissertatsioon ajalooeaduste kandidaadi teadusliku kraadi taotlemiseks. Käsitliri Tartu Ülikooli raamatukogus.
- Jaanimäe, L.** 1955. Muistsed asulad Eesti NSV territooriumil. – Muistsed asulad ja linnused. Arheoloogiline kogumik, I. Toim. H. Moora & L. Jaanimäe. Tallinn, 176–201.
- Jaanimäe, L.** 1957. Neue Gräberfunde auf dem spätneolithischen Wohnplatz Tamula in Estland. – Studia Neolithica in honorem Aarne Äyräpää. *SMYA*, 58. Helsinki, 81–100.
- Jaanimäe, L.** 1959 = Янитс Л. Ю. Поселения эпохи неолита и раннего металла в приустье р. Эмайыги (Эстонская СССР). Таллин.
- Jaanimäe, L.** 1961. Jooni kiviaja uskumustest. – Religiooni ja ateismi ajaloo Eestis. Artiklite kogumik, II. Tallinn, 5–70.
- Jaanimäe, L.** 1965. Über die Ergebnisse der Steinzeitforschung in Sowjetestland. – Finskt Museum, LXXII, 5–46.
- Jaanimäe, L.** 1973 = Янитс Л. Ю. 1973. Неолитические памятники Эстонии и их хронология. – Этнокультурные общности лесной и лесостепной зоны Европейской части СССР в эпоху неолита. Toim. H. H. Гурина. *Материалы и исследования по археологии СССР*, 172. Наука, Ленинград, 202–209.
- Jaanimäe, L., Laul, S., Lõugas, V. & Tõnisson, E.** 1982. Eesti esiajalugu. Eesti Raamat, Tallinn.
- James, E. O.** 1957. Prehistoric Religion. A Study in Prehistoric Archaeology. Thames and Hudson, London.
- James, W.** 2003. The Ceremonial Animal. A New Portrait of Anthropology. Oxford University Press.
- Jansen, E.** 1998. Muinaseesti panteon: Faehlmanni müütide roll eestlaste rahvusteadvuses. – Keel ja kirjandus, 12, 801–811.
- Janson, H.** 2003. What made the pagans pagans. – Scandinavia and Christian Europe in the Middle Ages. Papers of the 12th International Saga Conference, Bonn/Germany, 28th July – 2nd August 2003. Toim. R. Simek & J. Meurer. Handdruckerei der Universität Bonn, 250–256.
- Jennbert, K.** 2003. Animal graves. Dog, horse and bear. – Water – Resource, Regenerator, Communicator. Toim. K. Cassel & A. Gustafson. Current Swedish Archaeology, 11. Stockholm, 139–152.
- Jensen, J. S.** 2003. The Study of Religion in a New Key: Theoretical and Philosophical Soundings in the Comparative and General Study of Religion. Aarhus University Press.
- Jensen, J.** 2006a. Danmarks Oldtid. Stenalder 13.000 – 2.000 f.Kr. Gyldendal.
- Jensen, J.** 2006b. Danmarks Oldtid. Ældre jernalder 500 f.Kr. – 400 e.Kr. Gyldendal.
- Jets, I.** 2001. Mõnda müütide kajastumisest muinas-Eesti ornamentikas. – Uurimusi müüdist ja maagiast. Toim. P. Leppik. Tallinna Pedagoogikaukooli Kirjastus, 135–144.

- Johansen, E.** 2002. Lundegaarde-gravpladsen fra yngre romersk jernalder. – Drik – og du vil leve skønt. Festskrift til Ulla Lund Hansen på 60-årsdagen 18. august 2002. Toim. J. Pind, A. N. Jørgensen, L. Jørgensen, B. Storgård, P. O. Rindel & J. Ilkjær. *PNM Publications from The National Museum Studies in Archaeology & History*, 7. Copenhagen, 185–188.
- Johansen, L-M. B.** 2002. Perler i jernalder – kilde til mote i kvinnegraver og magi i mannsgravr? – Mellom himmel og jord. Toim. L. Melheim; L. Hedeager & K. Oma. *Oslo Archaeological Series*, 2. Oslo, 468–490.
- Johanson, K.** 2006a. Silmaga kivikirved Eesti arheoloogilises materjalis. Juhuleidude tõlgendusvõimalusi. Magistritöö. Käsikiri Tartu Ülikooli raamatukogus.
- Johanson, K.** 2006b. The contribution of stray finds for studying everyday practices – the example of stone axes. – *Estonian Journal of Archaeology*, 10: 2, 99–131
- Johanson, K.** ilmunisel. The Changing meaning of thunderbolts. – *Folklore*, 42.
- Jonuks, T.** 2003. Eesti metalliaja usundi põhijooni. Magistri väitekiri. Käsikiri Tartu Ülikooli raamatukogus.
- Jonuks, T.** 2005. Archaeology of religion – Possibilities and prospects. – *Estonian Journal of Archaeology*, 9: 1, 32–59.
- Jonuks, T.** 2006. Koerad Eesti asukate viikingiaja maailmapildis. – *Mäetagused*, 31, 29–48.
- Jonuks, T.** 2007. Holy groves in Estonian religion. – *Estonian Journal of Archaeology*, 11: 1, 3–35.
- Jonuks, T.** ilmunisel. *Hiis*-sites in the parishes of Rapla and Juuru. – Muinasaja teadus.
- Jonuks, T. & Konsa, M.** 2007. The revival of prehistoric burial practices: three archaeological experiments. – *Folklore*, 37, 91–110.
- Jordan, P.** 2001. Ideology, material culture and Khanty ritual landscapes in western Siberia. – *Ethnoarchaeology and Hunter-Gatherers: Pictures of an Exhibition*. Toim. K. J. Fewster & M. Zvelebil. *BAR International Series*, 955, 25–42.
- Jung, J.** 1879. Eesti rahwa wanast usust, kombedest ja juttudest. Wälja annud J. Jung. *Kodu-maalt*, 6. Tartu.
- Jung, J.** 1898. Muinasaja teadus eestlaste maalt, II. Kohalised muinasaja kirjeldused Liwimaalt, Pernu ja Wiljandi maakonnast. A. Genzstein, Jurjew.
- Jung, J.** 1899. Muinasaja teadus eestlaste maalt, I. Üleüldine muinasaja kirjeldus. A. Grenzstein, Jurjew.
- Jung, J.** 1910. Muinasaja teadus eestlaste maalt, III. Kohalised muinasaja kirjeldused Tallinnamaalt. Kogunud ja wälja annud J. Jung. *Eesti Kirjanduse Seltsi Toimetused*, IV. A. Busch'i raamatukaupluse kirjastus, Tallinn.
- Jungwirth, E.** 1936. Ring. – *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, VII. Toim. E. Hoffmann-Krayer & H. Bächtold-Stäubli. Walter de Gruyter & Co, Berlin und Leipzig, 702–723.
- Järv, R.** 2001. Kristfrid Gananderi “Mythologia Fennica” saksakeelsest tõlkest. – *Keel ja Kirjandus*, 3, 173–180.
- Järv, R.** 2002. “Ehe” ja “ehitud”. Mõnest autentsusprobleemist 19. sajandi muinasjutu-kirjapanekutes. – Kogumisest uurimiseni. Artikleid Eesti Rahvaluule Arhiivi 75. aastapäevaks. Toim. M. Hiemäe. *Eesti Rahvaluule Arhiivi Toimetised*, 20. Eesti Kirjandusmuuseum, Tartu, 157–180.
- Järv, R.** 2003. Kas nimi rikub muinasjutu? – Pärimus ja tõlgendus. Artikleid folklooristika ja etnoloogia teooria, meetodite ning uurimispraktika alalt. Toim. T. Jaago. Tartu Ülikooli Kirjastus, 94–103.
- Jürgen, T.** 1999. Viljandimaa rahvarõivad 19. sajandil – Halliste ja Karksi kihelkonnad. – Viljandi Muuseumi aastaraamat 1999. Viljandi, 19–44.

- Jürjo, I.** 2004. Liivimaa valgustaja August Wilhelm Hupel 1737–1819. Riigiarhiiv, Tallinn.
- Jørgensen, A. N.** 1997. Scandinavian military equipment and the weapon-burial rite, AD 530–800. – *Burial & Society. The Chronological and Social Analysis of Archaeological Burial Data.* Toim. C. K. Jensen & K. H. Nielsen. Aarhus University Press, 149–163.
- Kaasik, A.** 2007. Ajaloolised looduslikud pühapaigad – väärtused looduse ja kultuuri piirimail. – *Looduslikud pühapaigad. Väärtused ja kaitse.* Toim. A. Kaasik & H. Valk. *Õpetatud Eesti Seltsi Toimetised*, 36. Tartu, 23–74.
- Kala, T.** 1997. Vana-Liivimaa neofüüdid ja nende naabrid katoliiklike ristiusustajate pilgu läbi. – *Kleio. Ajaloo Ajakiri*, 2, 3–8.
- Kala, T.** 2006. Ristimine paganate ja kristlaste pilgu läbi. – *Tuna*, 3, 8–26.
- Kaliff, A.** 1994. Skärvtenshögar och kremeringsplatser: Exempel och experiment med utgångspunkt från en utgrävning i Ringeby, Kvillinge sn, Östergötland. – *Tor*, 26, 35–55.
- Kaliff, A.** 1997. Grav och kultplats: Eskatologiska föreställningar under yngre bronsålder och äldre järnålder i Östergötland. – *Aun*, 24. Uppsala University, Department of Archaeology.
- Kaliff, A.** 1998. Grave structures and altars. Archaeological traces of Bronze Age eschatological conceptions. – *European Journal of Archaeology*, 1(2), 177–198.
- Kaliff, A.** 1999. Ritual och vardagsliv i boplatSMiljö. – Olika perspektiv på en arkeologisk undersökning i västra Östergötland. Toim. A. Kaliff. Riksantikvarieämbetet, avdelingen för arkeologiska undersökningar, 70–86.
- Kaliff, A.** 2001. Gothic Connections. Contacts between Eastern Scandinavia and the Southern Baltic Coast 1000 BC – 500 AD. *Occasional Papers in Archaeology*, 26. Department of Archaeology and Ancient History, Uppsala University.
- Kaliff, A.** 2005. 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.* Toim. T. Artelius & F. Svanberg. The Swedish National Heritage Board, Ödeshög, 125–142.
- Kaliff, A. & Oestigaard, T.** 2004. Cultivating corpses – a comparative approach to disembodied mortuary remains. – *Current Swedish Archaeology*, 12, 83–104.
- Kaliff, A. & Sundqvist, O.** 2004. Oden och Mithraskulten. Religös ackulturation under romersk järnålder och folkvandringstid. *Occasional Papers in Archaeology*, 35. Department of Archaeology and Ancient History, Uppsala University.
- Kalkun, A.** 2006. Rahvaluulekoguja kui looja. Seto pärimuse representeerimisest Jakob Hurda “Setukeste lauludes”. – *Regilaul – esitus ja tõlgendus.* Toim. A. Lintrop. *Eesti Rahvaluule arhiivi toimetused / Commentationes archivi traditionum popularium Estoniae*, 23. Eesti Kirjandusmuuseum, Tartu, 67–84.
- Kalman, J.** 1998. Skeletal report (Muuksi Hundikangrud nr 5). Käsikiri TLÜ AI arhiivis.
- Kalman, J.** 1999a. Human remains from the stone-cist graves of Rebala Lastekangrud, North-Estonia. – *Eesti Arheoloogia Ajakiri*, 3: 1, 19–34.
- Kalman, J.** 1999b. Jõelähtme skeletal report. Käsikiri TLÜ AI arhiivis.
- Kalman, J.** 2000a. Skeletal analysis of the graves of Kaseküla, Poanse I and Poanse II. – *Töid Ajaloo alalt, II.* Eesti Ajaloomuuseum, Tallinn, 17–40.
- Kalman, J.** 2000b. Stone Grave II of Tõugu – skeletal report. – *Lang 2000a, lisa 3*, 387–407.
- Kalman, J.** 2000c. Uusküla II skeletal analysis. – *Lang 2000a, lisa 6*, 437–442.

- Karlsson, F.** 2002. Üldkeeleteadus. Tõlkinud ja kohandanud R. Pajusalu, J. Valge & I. Tragel. Eesti Keele Sihtasutus, Tallinn.
- Karo, K.** 2007. Rahvuslikud narratiivid ja religioon. – Mitut usku Eesti, II. Valik usundiloolisi uurimusi: kristluse eri. Toim. L. Altnurme. Tartu Ülikooli Kirjastus, 13–46.
- Karsten, P.** 1994. Att kasta yxan i sjön. En studie över rituell tradition och förändring utifrån skånska neolitiska offerfynd. *Archaeologica Lundesia, Series in 8^o, 23*. Stockholm.
- Karvonen, J.** 1998. Deliberately damaged objects in Iron Age cremation cemeteries. With reference to the objects from the cremation cemeteries of Ylipää in Lieto and Päiväniemi in Lempäälä. – *Fennoscandia archaeologica*, XV, 3–13.
- Kasemets, A.** 2007. Looduslike pühapaikade kultuuri- ja looduspärandi kooshoidmine: jätkusuutlikkuse eeldused. – Looduslikud pühapaigad. Väärtused ja kaitse. Toim. A. Kaasik & H. Valk. *Õpetatud Eesti Seltsi Toimetised 36*. Tartu, 77–132.
- Kazantseva, O. A.** 1996. On the history of the ritual ceramics of the Middle Kama River (Material from the Early Middle-Ages, 3rd – 5th centuries A.D.) – *Historia fenno-ugria I:1. Congressus primus historiae fenno-ugriae*. Oulu, 455–463.
- Kaul, F.** 1994. Ritualer med menneskeknogler i yngre stenalder. – *Kuml 1991–1992. Årbog for Jysk Arkæologisk Selskab. I kommission hos Aarhus Universitetsforlag*. Århus, 7–52.
- Kaul, F.** 1998. Ships on Bronzes. A Study in Bronze Age Religion and Iconography. *PNM: Publications from the National Museum Studies in Archaeology & History, 3, 1–2*. Copenhagen.
- Kenin-Lopsan, M. B.** 1978. The funeral rites of Tuva shamans. – Shamanism in Siberia. Toim. V. Diószegi & M. Hoppál. *Bibliotheca Uralica*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 291–298.
- Kiefer-Olsen, J.** 1997. Christianity and Christian burial. The religious background, and the transition from paganism to Christianity, from the perspective of a churchyard archaeologist. – *Burial & Society. The Chronological and Social Analysis of Archaeological Burial Data*. Toim. C. K. Jensen & K. H. Nielsen. Aarhus University Press, 185–189.
- Kim, J-I.** 2005. Formation and Change in Individual Identity between the Bell Beaker Culture and the Early Bronze Age in Bavaria, South Germany. *BAR International Series, 1450*. Hadrian Books Ltd, Oxford.
- Kirme, K.** 2002. Eesti rahvapärased ehted. 13. sajand – 20. sajandi algus. Eesti Entsüklopeediakirjastus.
- Kiudsoo, M. & Tamla, Ü.** 2006. Utike aardeleid. – Etnos ja kultuur. Uurimusi Silvia Lauu auks. Toim. H. Valk. *Muinasaja teadus, 18*. Tartu; Tallinn, 267–300.
- Kivikoski, E.** 1966. Suomen kiinteät muinaisjäänökset. *Tietolipas, 43*. Suomalainen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- Kiviranna, R.** 1937. Astraalusundilised ollused Eesti rahvaluules. Magistritöö. Tartu. Käsikiri TÜ raamatukogus.
- Klassen, L.** 2004. Jade und Kupfer. Untersuchungen zum Neolithisierungsprozess im westlichen Ostseeraum unter besonderer Berücksichtigung der Kulturentwicklung Europas 5500–3500 BC. Jutland Archaeological Society, Moesgaard Museum.
- Klein, C. F., Guzmán, E., Mandell, E. C. & Stanfield-Mazzi, M.** 2002. The role of shamanism in Mesoamerican art. – *Current Anthropology*, 43: 3, 383–419.
- Kleppe, E. J.** 1986. Religion expressed through bead use: an ethno-archaeological study of Shilluk, Southern Sudan. – *Words and Objects. Towards a Dialogue between Archaeology and History of Religion*. Toim. G. Steinsland. Norwegian

- University Press, The Institute for Comparative Research in Human Culture. Oslo, 78–90.
- Knüpfner, G. M.** 1836. Der Berg des Thorapilla: Ein historischer Besuch. – *Das Inland: Eine Wochenschrift für Liv-, Esth- und Curländische Geschichte, Geographie, Statistik und Litteratur*, 22.
- Kokare, E.** 1996. A survey of the basic structures in Latvian mythology. – *Journal of the Baltic Institute of Folklore*, 1:1, 65–91.
- Konsa, M.** 2003. Eesti hilisrauaaja matmiskommete ning ühiskonna kajastusi Madi kivivarekalmistus. – *Arheoloogiga Läänemeremaades. Uurimusi Jüri Seliranna auks. Toim. V. Lang & Ü. Tamla. Muinasaja teadus*, 13. Tallinn; Tartu, 119–142.
- Konsa, M.** 2006. Estonian archaeology from 1991–2005. – *Archaeological Research in Estonia 1865–2005. Toim. V. Lang & M. Laneman. Estonian Archaeology, 1*. Tartu University Press. *Humaniora: archaeologica*, 41–50.
- Konsa, M., Lang, V. & Loolaid, L.** 2003. Settlement site III of Linnaaluste from archaeological complex of Keava. – *AVE* 2002, 51–55.
- Korotkevich, B. S. & Senicenkova, T. B.** 2006 = Короткевич Б. С. & Сениченкова Т. Б. Русь и Балтика в эпоху викингов. Археологические коллекции Государственного Эрмитажа. Государственный Эрмитаж, Калининградский областной историко-художественной музей. Славия, Санкт-Петербург.
- Korzuhhina, G. F. & Peskova, A. A.** 2003 = Корзухина Г.Ф. & Пескова А. А. Древнерусские энколпионы. Нагрудные кресты-реликварии X–XIII вв. *Российская Академия Наук, Институт истории материальной культуры труды, VIII*. Санкт-Петербург.
- Koski, M.** 1967. Itämerensuomalaisten kielten hiisi-sanue. Semanttinen tutkimus, I. *Turun yliopiston julkaisuja. Sarja C. Scripta lingua fennica edita*. Turun yliopisto.
- Koski, M.** 1970. Itämerensuomalaisten kielten hiisi-sanue. Semanttinen tutkimus, II. *Turun yliopiston julkaisuja. Sarja C. Scripta lingua fennica edita*. Turun yliopisto.
- Koski, M.** 1990. A Finnic holy word and its subsequent history. – *Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-Names. Toim. T. Ahlbäck. The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History. Åbo*, 404–440.
- Kraut, A.** 1981 = Краут, А. Археологические раскопки в Куусалу. – *TATÜ*, 4, 408–411.
- Kraut, A.** 1985. Die Steinkistengräber von Jöelähtme. – *TATÜ*, 4, 348–350.
- Kreutzwald, F. & Neus, H.** 1975. Mythische und magische Lieder der Ehsten. Gesammelt und herausgegeben von F. Kreutzwald und H. Neus. St. Petersburg 1854. Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Nachdruck 1975. Verlag Harro v. Hirschheydt, Hannover-Döhren.
- Kriiska, A.** 1998. Mesoliitilised asustusjäljed Loode-Saaremaal. – *Ajalooline Ajakiri*, 1(100), 13–22.
- Kriiska, A.** 2003. From hunter-gatherer to farmer – Changes in the Neolithic economy and settlement on Estonian territory. – *Archaeologia Lituana*, 4, 11–26.
- Kriiska, A.** 2004. Aegade alguses. 15 kirjutist kaugemast minevikust. Tallinn.
- Kriiska, A.** 2006. Research into the Stone Age. – *Archaeological Research in Estonia 1865–2005. Toim. V. Lang & M. Laneman. Estonian Archaeology 1*. Tartu University Press. *Humaniora: archaeologica*, 53–75.
- Kriiska, A., Lõugas, L. & Saluäär, U.** 1997. Archaeological excavations of the Stone Age settlement site and ruin of the stone cist grave of the Early Metal Age in Kaseküla. – *AVE* 1996, 30–43.
- Kriiska, A. & Tvauri, A.** 2002. Eesti muinasaeg. Avita, Tallinn.

- Kriiska, A., Lõugas, L., Lõhmus, M., Mannermaa, K. & Johanson, K.** 2007. New AMS dates from Estonian Stone Age burial sites. – *Estonian Journal of Archaeology*, 11: 2, 83–121.
- Krikmann, A.** 1997. Sisesevaateid folkloori lühivormidesse, I. Põhimõisteid, žanrisuhteid, üldprobleeme. Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Kristiansen, K. & Larsson, T. B.** 2005. *The Rise of Bronze Age Society. Travels, Transmissions and Transformations.* Cambridge University Press.
- Krull, H.** 2006. Loomise mõnu ja kiri. Tallinn, Kultuurileht.
- Kulmar, T.** 1992a. Eesti muinasusundi hingefenomenoloogiast, I: hingekujutlused Eesti kiviaja arheoloogiaaineses. – *Akadeemia*, 7, 1379–1392.
- Kulmar, T.** 1992b. Eesti muinasusundi hingefenomenoloogiast, II: hingekujutlused Eesti kiviaja arheoloogiaaineses. – *Akadeemia*, 8, 1601–1620.
- Kulmar, T.** 1992c. Eesti muinasusundi hingefenomenoloogiast, III: hingekujutlused Eesti kiviaja arheoloogiaaineses. – *Akadeemia*, 9, 1870–1887.
- Kulmar, T.** 1994. Eesti muinasusundi vanima kihistuse väe-, jumala- ja hingekujutluste teoloogia. Doktoriväitekiri. Käsikiri Tartu Ülikooli raamatukogus.
- Kulmar, T.** 1998. Eesti muinasusundi hingefenomenoloogia probleeme. – *Sator*, 1. Artikleid usundi- ja kombeloo. Toim. M. Kalda & M. Kõiva. Eesti Keele Instituudi rahvusundi töörühm, Tartu, 38–49.
- Kulmar, T.** 1999. Kultuurmaastikku luues ehk kuidas esiaja inimene ikkagi mõtles. – *Eesti Arheoloogia Ajakiri*, 3: 2, 162–164.
- Kulmar, T.** 2005. Taevasest üliolendist usundilooliselt ja muinaseesti aineses. – *Mäetagused*, 30, 17–32.
- Kulmar, T.** 2006. Üldine usundilugu: religiooniteaduse põhimõisted. Maailmausundid. Seletussõnaraamat. Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Kuperjanov, A.** 2003. Eesti taevast. Uskumusi ja tõlgendusi. Eesti Folkloori Instituut, Tartu.
- Kuperjanov, A.** 2005. Archaeoastronomy in Estonia. Cosmic Catastrophes. A Collection of Articles. Toim. M. Kõiva, I. Pustyl'nik & L. Vesik. Proceedings of the European Society for Astronomy in Culture (SEAC). Tartu, 101–106.
- Kustin, A.** 1962. Randvere kivilalmistu Saaremaal. – *Muistsed kalmed ja aarded. Arheoloogiline kogumik, II.* Toim. H. Moora. Eesti NSV Teaduste Akadeemia Ajaloo Instituut, Tallinn, 58–130.
- Kuusi, M.** 1963. Varhaiskalevalainen runous. – *Suomen Kirjallisuus, I: Kirjoittamaton kirjallisuus.* Helsinki, 129–151.
- Kõiva, M.** 2006. The search for satisfactory culture. Trends in archaeoastronomy during the Soviet Period in Estonia. – *Folklore*, 32, 7–36.
- Kõiva, M.** 2007. Miniatuursed dialoogid loitsutekstides. – *Mäetagused*, 36, 129–160.
- Kõiva, M.** ilmumisel. Eesti usund uusaegsetes kroonikates. – *Estonian Mythology.* Toim. M. Kõiva. Suomalainen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- Künnap, A.** 1998. Breakthrough in Present-Day Uralistics. University of Tartu, Chair of Uralic languages.
- Künnap, A.** 1999a. *Mea culpa*, aga 1500. aasta eelsest eesti keelest ei tea me veel midagi (“Muutuv keel”). – *Keel ja Kirjandus*, 7, 441–444.
- Künnap, A.** 1999b. Ikka veel Tiit Hennoste eesti keele vanimatest (sotsio)perioodidest. Vastuseks Urmas Sutropile. – *Keel ja Kirjandus*, 10, 717–719.
- Künnap, A.** 2001. Kas Eesti regivärs pakub puuduvaid andmeid eesti keelest enne aastat 1500? – *Regilaul – keel, muusika, poeetika.* Toim. T. Jaago & M. Sarv. Eesti Kirjandusmuuseum, Eesti Rahvaluule Arhiiv; Tartu Ülikooli eesti ja võrdleva rahvaluule õppetool. Tartu, 9–15.

- Künnap, A.** 2007. Lingvo-arheo-geneetika keeleajaloos. – Keel ja Kirjandus, 2, 152–155.
- Laaman, E.** 1936. Eesti muinasusust ja kultuuri lähtekohtadest. – Looming, 9, 1017–1026.
- Laar, M, Saukas, R. & Tedre, Ü.** 1989. Jakob Hurt 1839–1907. Eesti Raamat, Tallinn.
- Laar, M.** 2006. Äratajad. Rahvuslik ärkamisaege Eestis 19. sajandil ja selle kandjad. Eesti Ajalooarhiiv, Tartu.
- Lager, L.** 2002. Den Synliga Tron. Runstens Kors som en spegling av kristnandet i Sverige. Institutionen för arkeologi och antik historia, Uppsala universitet.
- Lahelma, A.** 2005. Between the worlds: rock art, landscape and shamanism in Subneolithic Finland. – Norwegian Archaeological Review, 38: 1, 29–47.
- Laid, E.** 1924. Tori kihelkonna muistised. Käsikiri AI arheoloogia arhiivis.
- Laid, E.** 1936. Usund. – Eesti ajalugu, I. Esiajalugu ja muistne vabadusvõitlus. Tartu, 237–247.
- Laid, E.** 1938. Quelques objets de caractère votif trouvés à Haljava (Estonie). – Litterarum Societas Esthonica 1838–1938. Liber Secularis. *ÕES Toimetused*, XXX. Tartu, 337–344.
- Laneman, M.** 2007. On sacral kingship in Bronze and Pre-Roman Iron Age Estonia. – Colours of Archaeology. Material Culture and the Society. Toim. A. Merkevičius. *Interarchaeologica*, 2. Vilnius; Helsinki; Riga; Tartu, 165–184.
- Lang, V.** 1992. Eesti labidaspeega luunõelte dateerimisest. – Stilus: Eesti Arheoloogia-seltsi teated, 1. Eesti Arheoloogiaselts, Tallinn, 8–32.
- Lang, V.** 1993. Kaks tarandkalmet Viimsis, Jõelähtme kihelkonnas. *Töid arheoloogia alalt*, 2. Eesti Teaduste Akadeemia, Ajaloo Instituut. Tallinn.
- Lang, V.** 1995. A Pre-Roman *tarand*-grave and late medieval fossil fields of Ilmandu, NW Estonia. – TATÜ, 4, 429–436.
- Lang, V.** 1996. Muistne Rävala: Muistised, kronoloogia ja maaviiljelusliku asustuse kujunemine Loode-Eestis, eriti Pirita jõe alamjooksu piirkonnas, 1–2. *Muinasaja teadus*, 4. *Töid arheoloogia alalt*, 4. Eesti Teaduste Akadeemia, Tallinn.
- Lang, V.** 1999a. Kultuurmaastiku luues. Essee maastiku religioosest ja sümboliseeritud korraldusest. – Eesti Arheoloogia Ajakiri, 3: 1, 63–85.
- Lang, V.** 1999b. Kultuurmaastik ja arheoloogia: vastus kommentaaridele. – Eesti Arheoloogia Ajakiri 3: 2, 170–174.
- Lang, V.** 2000a. Keskusest ääremaaks: Viljelusmajandusliku asustuse kujunemine ja areng Vihasoo-Palmse piirkonnas Virumaal. *Muinasaja teadus*, 7. Ajaloo Instituut, Tallinn.
- Lang, V.** 2000b. Varased kangurkalmed Eestis. – Eesti Arheoloogia Ajakiri 4: 1, 3–20.
- Lang, V.** 2006. Varased tarandkalmed Eestis. – Etnos ja kultuur. Uurimusi Silvia Lauulu auks. Toim. H. Valk. *Muinasaja teadus*, 18. Tartu; Tallinn, 53–78.
- Lang, V.** 2007a. The Bronze and Early Iron Ages in Estonia. *Estonian Archaeology*, 3. Tartu University Press. Humaniora: archaeologica.
- Lang, V.** 2007b. Joining together graves and souls. – Colours of Archaeology. Material Culture and the Society. Toim. A. Merkevičius. *Interarchaeologica*, 2. Vilnius; Helsinki; Riga; Tartu, 79–93.
- Lang, V.** 2007c. Baltimaade pronksi- ja rauaaeg. Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Lang, V., Kriiska, A. & Haak, A.** 2006. A new Early Bronze Age socketed Axe. – Estonian Journal of Archaeology, 10: 1, 81–88.
- Lang, V., Laneman, M., Ilves, K. & Kalman, J.** 2001. Fossil fields and stone-cist graves of Rebala revisited. – AVE 2000, 34–47.

- Lang, V. & Ligi, P.** 1991. Muistsed kalmed ajaloolise demograafia allikana. – Arheoloogiline kogumik. Toim. L. Jaanits & V. Lang. *Muinasaja teadus, 1*. Agu, Tallinn, 216–238.
- Lang, V., Tvauri, A. & Saimre, T.** 2003. New results from the hill-fort of Keava. – AVE 2002, 42–50.
- Larsson, Lars** 2000. Expressions of art in the Mesolithic society of Scandinavia. – Prehistoric Art in the Baltic Region. Toim. A. Butrimas. Vilnius Academy of Fine Arts. Vilnius, 31–61.
- Larsson, Lars** 2001. The sun from the sea – amber in the Mesolithic and Neolithic of Southern Scandinavia. – Baltic Amber. Toim. A. Butrimas. *Acta Academiae Artium Vilnensis*. Vilnius, 65–75.
- Larsson, Lars** 2003. Land, water and symbolic aspects of the Mesolithic in Southern Scandinavia. – Before Farming, 4: 1, 1–13.
- Larsson, Lars** 2006. A tooth for a tooth. Tooth ornaments from the graves at the cemeteries of Zvejnieki. – Back to the Origin. New Research in the Mesolithic – Neolithic Zvejnieki Cemetery and Environment, Northern Latvia. Toim. L. Larsson & I. Zagorska. *Acta Archaeologica Lundensia. Series in 8°, No 52*. Almqvist & Wiksell International, Lund, 253–287.
- Larsson, Lars** 2007. The Iron Age ritual building at Uppåkra, southern Sweden. – Antiquity, 81, 11–25.
- Larsson, Lisa** 2005. Hills of the ancestors. Death forging and sacrifice on two Swedish burial sites. – Dealing with the Dead. Archaeological Perspectives on Prehistoric Scandinavian Burial Ritual. Toim. T. Artelius & F. Svanberg. *Riksantikvarieämbetet arkeologiska undersökningar. Skrifter 65*. Stockholm, 99–124
- Larsson, T. B.** 1989. Big dog and poor man. Mortuary practices in Mesolithic societies in Southern Sweden. – Approaches to Swedish Prehistory. A Spectrum of Problems and Perspectives in Contemporary Research. Toim. T. B. Larsson & H. Lundmark. *BAR International Series, 500*, 211–224.
- Laugaste, E.** 1963. Eesti rahvaluuleteaduse ajalugu. Valitud tekste ja pilte. Eesti Riiklik Kirjastus, Tallinn.
- Laul, S.** 1957. Aruanne kaevamistest Kiviõli raj. Lügånuse k/n, kolhoos “Komsomoli” maal asuval kivikangrul nn. “Tark-Jaagu varedel” 17.–29. juunil 1957. a. Käsikiri TLÜ AI arhiivis.
- Laul, S.** 1962. Jaagupi tarandkalme Elva rajoonis. – Muistsed kalmed ja aarded. *Arheoloogiline kogumik, II*. Toim. H. Moora. Eesti NSV Teaduste Akadeemia Ajaloo Instituut, Tallinn, 13–57.
- Laul, S.** 2001. Rauaaja kultuuri kujunemine Eesti kaguosas (500 e.Kr. – 500 p.Kr). *Muinasaja teadus, 9. Õpetatud Eesti Seltsi Kirjad, 7*. Tallinn.
- Laul, S. & Valk, H.** 2007. Siksälä. A Community at the Frontiers. Iron Age and Medieval. *CCC Papers, 10*. Tallinn; Tartu.
- Laur, M.** 1995. Pietism 18. sajandi Baltikumis. – Õpetatud Eesti Seltsi aastaraamat 1988–1993. Tartu, 161–169.
- Lavi, A.** 1999. Põhja-Tartumaa rauatööst muinas- ja varakeskajal. – Eesti Arheoloogia Ajakiri, 3: 1, 35–62.
- Lease, G.** 2007. Ideology. – Guide to the Study of Religion. Toim. W. Braun & R. T. McCutcheon. Continuum, 438–447.
- LeGoff, J.** 2000. Keskaja Euroopa kultuur. Tõlkinud M. Ott. Kupar, Tallinn.
- Lehari, K.** 1999. Kultuurmaastiku uurimisest. – Eesti Arheoloogia Ajakiri, 3: 2, 160–161.
- Leimus, I.** 2006. Viikingid – röövlid või kaupmehed. – Tuna, 1, 17–29.

- Leimus, I. & Kiudsoo, M.** 2004. Koprads ja hõbe. – *Tuna*, 4, 31–47.
- Lekberg, P.** 2002. Yxors liv – Människors landskap. En studie av kulturlandskap och samhälle i Mellansveriges senneolitikum. Uppsala.
- Leppik, M.** 1922. Haljala kihelkonna arkeoloogiline kirjeldus suvel 1922. Käsikiri TLÜ AI arhiivis.
- Levy, J. E.** 1982. Social and Religious Organization in Bronze Age Denmark. An Analysis of Ritual Hoard Finds. *BAR International Series*, 124.
- Levy-Strauss, C.** 1994 = Леви-Строс, К. Первобытное мышление. Республика, Москва.
- Lewis-Williams, J. D.** 2001. Southern African shamanistic rock art in its social and cognitive contexts. – *The Archaeology of Shamanism*. Toim. N. S. Price. Routledge, 17–39.
- Ligi, H.** 1984. Kaali katastroof ja Püha kihelkonna kohanimed. – *Keel ja Kirjandus*, 5, 286–293.
- Ligi, P.** 1993a. Henrik, Körber, Engels ning Eesti ühiskond muinasajal. – *Looming*, 8, 1132–1138.
- Ligi, P.** 1993b. Vadjapärased kalmed Kirde-Eestis (9.–16. sajand). – Vadjapärased kalmed Eestis 9.–16. sajandil. Toim. V. Lang. *Muinasaja teadus*, 2. *Töid arheoloogia alalt*, 1. Eesti Teaduste Akadeemia, Ajaloo Instituut, Tallinn, 7–175.
- Ligi, P.** 1995. Ühiskondlikest oludest Eesti alal hilispronksi- ja rauaajal. – Eesti arheoloogia historiograafilisi, teoreetilisi ja kultuuriajaloolisi aspekte. *Muinasaja teadus*, 3. Teaduste Akadeemia Kirjastus, Tallinn, 182–270.
- Liiv, O.** 1924. Lüganuse 1922 ja 1924. Käsikiri TLÜ AI arhiivis.
- Lillak, A.** 2006. Maa-alused põletusmatused Lõuna-Eestis. Bakalaureusetöö. Käsikiri Tartu Ülikooli ajaloo ja arheoloogia instituudi arhiivis.
- Lillios, K. T.** 2003. Creating memory in prehistory: the engraved slate plaques of Southwest Iberia. – *Archaeologies of Memory*. Toim. R. M. Van Dyke & S. E. Alcock. Blackwell Publishing, 129–150.
- Lindgren, B.** 1999. Rock art and gender – the case of the cup-marks. – *Rock Art as Social Representation. Papers from a Session held at the European Association of Archaeologists Fourth Annual Meeting in Göteborg 1998*. Toim. J. Goldhahn. *BAR International Series*, 794, 41–47.
- Lindström, J.** 1997. The orientation of ancient monuments in Sweden. A critique of archaeoastronomy and an alternative interpretation. – *Current Swedish Archaeology*, 5, 111–125.
- Lintrop, A.** 1999. The great oak, the weaving maidens and the red boat, not to mention a lost brush. – *Folklore*, 11, 7–30.
- Lintrop, A.** 2006a. Saateks. Kas regilaul on surnud? – Regilaul – esitus ja tõlgendus. Toim. A. Lintrop. *Eesti rahvaluule arhiivi toimetised / Commentationes archivi-traditionum popularium Estoniae* 23. Eesti Kirjandusmuuseum, Tartu, 7–11.
- Lintrop, A.** 2006b. Igavese sinitaeva kauged peegeldused – mõnest šamaanirännaku motiivist eesti regilaulus. – Regilaul – esitus ja tõlgendus. Toim. A. Lintrop. *Eesti rahvaluule arhiivi toimetised / Commentationes archivi-traditionum popularium Estoniae* 23. Eesti Kirjandusmuuseum, Tartu, 51–64.
- Littleton, J.** 2007. From the perspective of time: hunter-gatherer burials in south-eastern Australia. – *Antiquity*, 81, 1013–1028.
- Lobanova, N.** 1995 = Лобанова Н. О двух костянных изделиях из мезолитического слоя Бесов Нос. – *Вестник Карельского музея*, 3, Петрозаводск, 165–175.
- Loorits, O.** 1934. Kujutelmade ja motiivistiku päritolust ja vanadusest. – Eesti Rahva Muuseumi aastaraamat, IX–X. Sihtasutus “Eesti rahva muuseum”, Tartu, 165–175.

- Loorits, O.** 1935. Mulgimaa ohvrikohad. Die Opferstätten in Mulgimaa. – Kaleviste mailt. Õpetatud Eesti Selts, Tartu, 226–319.
- Loorits, O.** 1949. Grundzüge des Estnischen Volksglaubens, 1. *Skrifter utgivna av Kungl. Gustav Adolfs Akademien för folklivsforskning*, 18:1. Lund.
- Loorits, O.** 1951. Grundzüge des Estnischen Volksglaubens, 2. *Skrifter utgivna av Kungl. Gustav Adolfs Akademien för folklivsforskning*, 18:2. Lund.
- Loorits, O.** 1957. Grundzüge des Estnischen Volksglaubens, 3: 1. *Skrifter utgivna av Kungl. Gustav Adolfs Akademien för folklivsforskning*, 18:3, 1. Lund.
- Loorits, O.** 1960. Grundzüge des Estnischen Volksglaubens, 3: 2. *Skrifter utgivna av Kungl. Gustav Adolfs Akademien för folklivsforskning*, 18:3, 2. Lund.
- Loorits, O.** 1962. Zur christlichen Terminologie bei den Esten, Liven und Letten. – Eesti Vaimulik Raamat. Arostryck, Uppsala.
- Loorits, O.** 1990. Eesti rahvausundi maailmavaade. Periodika, Tallinn.
- Loorits, O.** 1998. Liivi rahva usund, 1–3. Mit einem Referat: der Volksglaube der Liven. Eesti keele Instituut, Tartu.
- Loze, I. A.** 1987 = Лозе И. А. Изображения человека в искусстве каменного века восточной Прибалтики. – Первобытное искусство. Антропоморфные изображения. Новосибирск, 37–48.
- Loze, I.** 1995a. Clay figural art in the forest belt of Neolithic eastern Europe. – *Archaeologija Baltica*, 1, 20–32.
- Loze, I.** 1995b. Late Neolithic burial practices and beliefs in Latvia. – *Archaeologija Baltica*, 1, 33–42.
- Loze, I.** 2003. The theme of the grass snake in Neolithic material from Latvia. – *Art, Applied Art and Symbols in Latvian Archaeology*, 2(39). *Humanities and Social Sciences, Latvia*. University of Latvia, 48–59.
- Loze, I.** 2004. Northern Kurzeme Neolithic miniature plastic art in clay. – *Aurinkopeura*, 2. *Suomen Muinaistaideseuran julkaisu*. Tartu, 67–83.
- Loze, I.** 2006. Crouched burials of the Corded Ware Culture in the East Baltic. – *Back to the Origin. New Research in the Mesolithic – Neolithic Zvejnieki Cemetery and Environment, Northern Latvia*. *Acta Archaeologica Lundensia. Series in 8º*, 52. Toim. L. Larsson & I. Zagorska. Almqvist & Wiksell International, Lund, 311–326.
- Lubbock, J.** 1978 [1870]. *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man: Mental and Social Condition of Savages*. University of Chicago Press.
- Luiga, J.** 1995 [1908]. Eesti muinasusk. Mäss ja meelegaigus. Ilmamaa, Tartu, 194–201.
- Luik, H.** 1999a. S-kujulised ripatsid ja rihmakeeled. – *Eesti Arheoloogia Ajakiri*, 3: 2, 115–130.
- Luik, H.** 1999b. Kammikujulised luu- ja pronksripatsid Eestis. – *Eesti Arheoloogia Ajakiri*, 3: 2, 131–159.
- Luik, H.** 2001. Luuesemed Kuusalu Pajulinnast ja asulast. – *Eesti Arheoloogia Ajakiri*, 5: 1, 3–36.
- Luik, H.** 2003. Luuesemed hauapanustena rauaaja Eestis. – *Arheoloogiga Lääne-meremaades: Uurimusi Jüri Seliranna auks*. Toim. V. Lang & Ü. Tamla. *Muinasaja teadus*, 13. Tallinn, 153–172.
- Luik, H.** 2004. Luuesemed hilisrauaaja linnamägedel Lõhavere, Soontagana, Varbola ja Valjala leidude põhjal. – *Linnusest ja linnast. Uurimusi Vilma Trummali auks*. Toim. A. Haak, E. Russow & A. Tvauri. *Muinasaja teadus*, 14. Tallinn; Tartu, 157–188.

- Luik, H.** 2005. Luu- ja sarvesemed Eesti arheoloogilises leiumaterjalis viikingiajast keskajani. *Dissertationes Archaeologiae Universitatis Tartuensis, 1*. Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Luik, H. & Maldre, L.** 2005. Bone and antler artefacts from the settlement site and cemetery of Pada in North Estonia. – From Hooves to Horns, from Mollusc to Mammoth. Manufacture and use of Bone Artifacts from Prehistoric Times to the Present. Proceedings of the 4th Meeting of the ICAZ Worked Bone Research Group at Tallinn, 26th – 31st of August 2003. Toim. H. Luik, A. M. Choyke, C. E. Batey & L. Lõugas. *Muinasaja teadus, 15*. Tallinn, 263–276.
- Luik, H. & Maldre, L.** ilmumisel. Bone and antler working on the hillfort and settlement site of Rõuge (the last quarter of the 1st millennium AD). – Bone, Antler and Teeth. Raw Materials for Tools from Archaeological Contents. Proceedings of the 3rd meeting of the “Worked Bone Research Group” 8 ICAZ at August/Basel, September 4 – 8, 2001. Internationale Archäologie. Arbeitsgemeinschaft, Tagung, Kongress. Toim. J. Schibler. Rahden Westf.
- Luik, H. & Tamla, Ü.** 2006. Small bone spades: material used, processing technology, and possible function. – *Archaeologia Baltica, 6*, 112–125.
- Luik, H. & Ots, M.** 2007. Bronze Age double buttons in Estonia. – *Estonian Journal of Archaeology, 11: 2*, 122–140.
- Lund, J.** 2004. Våben i vand. Om deponeringer i vikingetiden. – *Kuml. Årbog for Jysk Arkæologiske Selskab, 197–220*.
- Lurker, M.** 1987. Snakes. – *The Encyclopedia of Religion, 13*. Toim. M. Eliade. Macmillan Publishing Company, New York; London, 370–374.
- Lõhmus, M.** 2005. Kammkeraamika kultuuride matused Eestis ning nende tõlgendusprobleemid. Peaseminaritöö. Käsikiri Tartu Ülikooli ajaloo ja arheoloogia instituudi arhiivis.
- Lõhmus, M.** 2008. Neoliitilised kollektiivmatused Lõuna-Eestis: matuste ajalised raamid ja võimalikud tõlgendused. – Tartu Ülikooli Lõuna-Eesti keele- ja kultuuriuuringute keskuse aastaraamat, VII. Tartu, 42–63.
- Lõugas, L.** 2006. Animals as subsistence and bones as raw material for settlers of prehistoric Zvejnieki. – Back to the Origin. New Research in the Mesolithic – Neolithic Zvejnieki Cemetery and Environment, Northern Latvia. *Acta Archaeologica Lundensia. Series in 8^o, 52*. Toim. L. Larsson & I. Zagorska. Almqvist & Wiksell International, Lund, 75–89.
- Lõugas, L., Lidén, K. & Nelson, E. D.** 1996. Resource utilisation along the Estonian coast during the Stone Age. – Coastal Estonia. Recent Advances in Environmental and Cultural History. Toim. T. Hackens, S. Hicks, V. Lang, U. Miller & L. Saarse. *PACT, 51*. Rixensart, 399–420.
- Lõugas, L., Kriiska, A. & Maldre, L.** 2007. New dates for the Late Neolithic Corded Ware Culture burials and early husbandry in the East Baltic Region. – *Archaeofauna, 16*, 21–31.
- Lõugas, V.** 1966. Aruanne Lümanda “Punapea” kivikirstkalme nr. 5 kaevamisest Saaremaal 1966. a. augustis. Käsikiri TLÜ AI arhiivis.
- Lõugas, V.** 1967. Kaevamisaruanne Jüri khk Paju-Rehe kivikirstkalmel. Käsikiri TLÜ AI arhiivis.
- Lõugas, V.** 1970a. Sõrve laevkalmed. – *Studia archaeologica in memoriam Harri Moora*. Toim. L. Jaanits, M. Schmiedehelm & J. Selirand. Valgus, Tallinn, 111–118.
- Lõugas, V.** 1970b. Eesti varane metalliaeg (II a.-tuh. keskpaigast e.m.a. – 1. sajandini m.a.j.). Dissertatsioon kandidaadi teadusliku kraadi taotlemiseks. Käsikiri TLÜ AI arhiivis.

- Lõugas, V.** 1972. Väikeste lohkudega kultusekivid. – Eesti Loodus, 12, 729–732.
- Lõugas, V.** 1973. Das mitteleisenzeitliche Steingrab von Lehmja-Loo in der Nähe von Tallinn. – Honos Ella Kivikoski. *SMYA*, 75, 117–131.
- Lõugas, V.** 1975. Tarandkalme uus rekonstruktsioonikatse. – Fenno-ugristica, 1. *Tartu Riikliku Ülikooli Toimetised*, 344. Tartu, 198–210.
- Lõugas, V.** 1978a. Kust tuli Alutaguse? – Horisont, 3, 10–13.
- Lõugas, V.** 1978b. Arheoloogid arheoloogias. – Horisont, 5, 2–5.
- Lõugas, V.** 1980. Kõuekidest ja piksenooltest “vaia rahvani”. – Horisont, 3, 14–16.
- Lõugas, V.** 1981. Kana ja muna Baltimaade arheoloogilises materjalis. – Eesti ajaloo probleeme. Eesti NSV Teaduste Akadeemia Ajaloo Instituut, Tallinn, 96–103.
- Lõugas, V.** 1983. Kõpu Pihla kivikalmete uurimisest Hiiumaal. Käsikiri TLÜ AI arhiivis.
- Lõugas, V.** 1991. Eesti vanimatest oimuehetest. – Arheoloogiline kogumik. Toim. L. Jaanits & V. Lang. *Muinasaja teadus*, 1. Agu, Tallinn, 66–74.
- Lõugas, V.** 1996. Kaali kraatriväljal Phaetonit otsimas. Eesti Entsüklopeediakirjastus. Tallinn.
- Lõugas, V. & Selirand, J.** 1989. Arheoloogiga Eestimaal teedel. Valgus, Tallinn.
- Lätti, P.** 2006. Asustuspildist muinasaegsel Järvamaal. – Mäetagused, 28, 123–148.
- MacKay, B. D.** 2007. Ethnicity. – Guide to the Study of Religion. Toim. W. Braun & R. T. McCutcheon. Continuum, 96–109.
- Magnus, B.** 2002. En liten gylden ring. – Drik – og du vil leve skønt. Festskrift til Ulla Lund Hansen på 60-årsdagen 18. august 2002. Toim. J. Pind, A. N. Jørgensen, L. Jørgensen, B. Storgård, P. O. Rindel & J. Ilkjær. *PNM: Publications from The National Museum Studies in Archaeology & History*, 7. Copenhagen, 255–262.
- Makarov, I. A.** 1990 = Макаров, И. А. Древнерусские амулеты-тапорики. – Международный конгресс славянской археологии. Тез. докладов. Москва, 124–127.
- Makiewicz, T.** 2000. Hund und Hundegräber: Archäologisches. – Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, 15. Toim. H. Beck, D. Geuenich & H. Steuer. Walter de Gruyter, New York, 219–232.
- Maldre, L.** 2000. Tõugu II kalme arheozooloogiline materjal. – Lang 2000a, lisa 4, 409–422.
- Maldre, L.** 2003. Läänemaa kivikalmete arheozooloogiline aines. – Mandel 2003, lisa 2, 263–286.
- Malinowski, B.** 1958. Social and individual sources of primitive religion. – Religion, Society and the Individual. An Introduction to the Sociology of Religion. Toim. J. M. Yinger. New York, 350–359.
- Malinowski, B.** 1968. The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia. An Ethnographic Account of Courtship, Marriage, and Family Life among the Natives of the Trobriand Islands, British Guinea. Routledge & Kegan Paul.
- Mallory, J. P.** 2001. Uralics and Indo-Europeans: problems of time and space. – Early Contacts between Uralic and Indo-European: Linguistic and Archaeological Considerations. Papers Presented at an International Symposium held at the Tvärminne Research Station of the University of Helsinki 8–10 January 1999. Toim. C. Carpelan, A. Parpola & P. Koskikallio. *Suomalais-ugrilaisen seuran toimituksia. Mémoires de la société finno-ougrienne*, 242. Suomalais-ugrilainen seura, Helsinki, 345–366.
- Malmer, M. P.** 1962. Jungneolitische Studien. – *Acta Archaeologica Lundensia. Series in 8º*, 2.

- Malmer, M. P.** 2002. The Neolithic of South Sweden. TRB, GRK and STR. – The Royal Swedish Academy of Letters History and Antiquities. Stockholm.
- Mandel, M.** 2003. Läänemaa 5. – 13. sajandi kalmed. *Töid Ajaloo alalt*, 5. Eesti Ajaloomuuseum, Tallinn.
- Mandel, M.** 2006. Über die Forschung der Siedlung Uugla Veskimäe. – AVE 2005, 61–64.
- Mandel, M. & Tamla, T.** 1977. Rikassaare relvleid. – TATÜ, 2, 158–164.
- Mannermaa, K.** 2006. Bird remains in the human burials at Zvejnieki, Latvia. Introduction to bird finds and a proposal for interpretation. – Back to the Origin. New Research in the Mesolithic – Neolithic Zvejnieki Cemetery and Environment, Northern Latvia. *Acta Archaeologica Lundensia. Series in 8°*, 52. Toim. L. Larsson & I. Zagorska. Almqvist & Wiksell International, Lund, 289–299.
- Mansrud, A.** 2004. Dyrebein i grave – en kilde til jernalderens kult og forestillingsverden. – Mellom himmel og jord. Toim. L. Melheim, L. Hedeager & K. Oma. *Oslo Archaeological Series*, 2. Institutt for Arkeologi, kunsthistorie og konservering, Universitet Oslo, 82–111.
- Masing, U.** 1939. Taara päritolust. – Usuteadusline ajakiri, 1, 1–16.
- Masing, U.** 1969. C. Scott Littleton. The New Comparative Mythology: an anthropological assessment of the theories of Georges Dumézil. Review article. – *Semiotica*, I: 3. Mouton, 339–355.
- Masing, U.** 1993. Kust on pärit muistend piksepilli vargusest. – Vaatlusi maailmale teoloogi seisukohalt. Ilmamaa, Tartu, 443–445.
- Masing, U.** 1998. Eesti usund. Ilmamaa, Tartu.
- Masing, U.** 2000. Üldine usundilugu. Ilmamaa, Tartu.
- Masing, U.** 2004. Keelest ja meelest. – Taevapõdra rahvaste meelest ehk juttu boreaalsest hoiakust. Uku Masingu kolleegium & Ilmamaa, Tartu.
- Mauss, M.** 2006 [1902]. A General Theory of Magic. Routledge, London; New York.
- McHugh, F.** 1999. Theoretical and Quantitative Approaches to the Study of Mortuary Practice. *BAR International Series*, 785.
- McCana, P.** 1987. The Celtic head cult. – The Encyclopedia of Religion, 6. Toim. M. Eliade. Macmillan, New York & Collier Macmillan, London, 225–226.
- McKinnell, J., Simek, R. & Düwel, K.** 2004. Runes Magic and Religion. A Sourcebook. *Studia Medievalia Septentrionalia*, 10. Fassbaender, Wien.
- Meri, L.** 1976. Hõbevalge: reisikiri tuulest ja muinasluulest. Eesti Raamat, Tallinn.
- Meri, L.** 1984. Hõbevalgem: reisikiri suurest paugust, tuulest ja muinasluulest. Eesti Raamat, Tallinn.
- Merilai, A.** 2006. Regilaulu ürgsuse müüt: mimesis ja meetrum. – Regilaul – esitus ja tõlgendus. Toim. A. Lintrop. *Eesti rahvaluule arhiivi toimetised / Commentationes archivitraditionum popularium Estoniae*, 23. Eesti Kirjandusmuuseum, Tartu, 15–18.
- Metcalf, P. & Huntington, R.** 1991. Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual. Cambridge University Press.
- Mets, T.** 2003. Vaimne elu. Mõnda usundilistest kujutelmadest Eestis aastal 1200. – Eesti aastal 1200. Toim. M. Mägi. Argo, Tallinn, 69–90.
- Metssalu, J.** 2004. Rahvausust varauusaegsetes kroonikates. Puud, ussid ja pikne. – Kolmas vend. Pro folkloristica, XI. Toim. M. Hiemäe & K. Labi. Tartu, 50–73.
- Mikhailova, N.** 2006. The cult of the deer and “shamans” in deer hunting society. – *Archaeologia Baltica*, 7, 187–198.

- Mikkelsen, E.** 2002. Handel – misjon – religionsmøter. Impulser fra buddhisme, islam og kristendom i Norden 500–1000 eKr. – Viking, LXV. Norsk arkeologisk årbok. Utgitt av Norsk arkeologisk selskap, 91–136.
- Mitchell, E. K.** 1981. Death and disposal of the dead (Early Christian). – Encyclopædia of religion and Ethics, IV. Toim. J. Hastings. T & T. Clark, Edinburgh, 456–458.
- Mithen, S.** 2003. Symbolism and the supernatural. – The Evolution of Culture. An Interdisciplinary View. Toim. R. Dunbar, C. Knight & C. Power. Rutgers University Press. New Brunswick; New Jersey, 147–169.
- Mithen, S.** 2004. From Ohalo to Çatalhöyük: the development of religiosity during the Early Prehistory of Western Asia, 20 000–7000 BCE. – Theorizing Religions Past. Archaeology, History and Cognition. Toim. H. Whitehouse & L. Martin. Altamira Press, 17–43.
- Molin, A.** 1999. Barngravfältet i Hulje. – Olika perspektiv på en arkeologisk undersökning i västra Östergötland. Toim. A. Kaliff. Riksantikvarieämbetet. Avdelingen för arkeologiska undersökningar, 42–56.
- Moor, A.** 2003. Dialoog surmaga – seosed uskumuste, suhtumiste ja moraali vahel. Elmatar, Tartu.
- Moora, A.** 1956. Eestlaste muistsest usundist. – Religiooni ja ateismi ajaloost Eestis, I. Toim. E. Jansen. Eesti NSV Teaduste Akadeemia Ajaloo Instituut. Eesti Riiklik Kirjastus, Tallinn, 7–41.
- Moora, A.** 1964. Volksglaube. Verhältnis zur Kirche. – Abriss der Estnischen Volkskunde. Toim. H. Moora & A. Viies. Akademie der Wissenschaften der Estnischen SSR. Institut für Geschichtsforschung. Estnischer Staatsverlag, Tallinn, 250–260.
- Moora, H.** 1924. Eestlaste, liivlaste ja lätlaste vaatest ristiusule nende kristianiseerimise algul. – Ajalooline Ajakiri, 81–90.
- Moora, H.** 1926. Aruanne kaevamistest Lüganuse khk Sope kl Metsvälja tl maal 23. aug. 1926.a. Käsikiri TLÜ AI arhiivis.
- Moora, H.** 1934. Aruanne Nõo khk, Meeri vld, Jaagupi tl. Maal oleva kivikalme kaevamistest 29. maist kuni 8. juunini 1934. a. Käsikiri TLÜ AI arhiivis.
- Moora, H.** 1935. Der Verwahrfund von Piilsi, Kirchspiel Avinurme. – Õpetatud Eesti Seltsi aastaraamat 1933. Tartu, 283–303.
- Moora, H.** 1938a. Die Eisenzeit in Lettland bis etwa 500 n Chr. II Teil: Analyse. *Õpetatud Eesti Seltsi toimetused, XXIX*. Tartu.
- Moora, H.** 1938b. Aruanne Nõu khk, Meeri vl Jaagupi tl maal asuva kivikalme kaevamisest 23.–25. mail; 27.–28. mail; 30. mail ja 1.–3. juunil 1938 a. Käsikiri TLÜ AI arhiivis.
- Moora, H.** 1946. Kaevamisaruanne Rõuge khk. Kasaritsa vallas Tamula järve kaldal paikneval neoliitilisel asulal 10.–19. aug. 1946. Käsikiri TLÜ AI arhiivis.
- Moora, H.** 1956. Eesti rahva ja naaberrahvaste kujunemisest arheoloogia andmeil. – Eesti rahva etnilisest ajaloost. Artiklite kogumik. Toim. H. Moora. Eesti Riiklik Kirjastus, Tallinn, 41–119.
- Moora, H.** 1957. Eine steinzeitliche Schlangenfigur aus der Gegend von Narva. – Studia Neolithica in honorem Arne Äyräpää. *SMYA*, 58, 225–232.
- Moora, H. & Annist, A.** 2002 [1965]. Teos rahvausundi uurimise alalt. – Meie rahvakultuuri küsimusi. Toim. H. Runnel & A. Marksoo. Ilmamaa, Tartu, 247–263.
- Moora, H. & Lõugas, L.** 1995. Natural conditions at the time of primary habitation of Hiiumaa Island. – TATÜ, 4, 472–481.

- Moora, T.** 1970. Surnute põletamise kohast Rakke lähedal. – *Studia archaeologica in memoriam Harri Moora*. Toim. M. Schmiedehelm, L. Jaanits & J. Selirand. Eesti NSV Teaduste Akadeemia Ajaloo Instituut. Valgus, Tallinn, 133–136.
- Moora, T., Raukas, A. & Kestlane, Ü.** 2008. Kaali meteoriidi peakraatri setetest. – *Loodus, inimene ja tehnoloogia*, 2. Toim. L. Jaanits, V. Lang & J. Peets. *Muinasaja teadus*, 17. Tallinn; Tartu, 209–229.
- Moore, M.** 1995. A Bronze Age settlement and ritual center in the Monavullagh Mountains, County Waterford, Ireland. – *Proceedings of Prehistoric Society*, 61, 191–243.
- Moszyńska, W.** 1978. An ancient sacrificial site in the Lower Ob region. – *Shamanism in Siberia*. Toim. V. Diószegi & M. Hoppál. *Bibliotheca Uralica*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 469–479.
- Murimbika, M.** 2004. Communing with the Dead: an ethnoarchaeological interpretation of Shona mortuary practices. – *Combining the Past and the Present. Archaeological Perspectives on Society. Proceedings from the Conference 'Prehistory in a global perspective' held in Bergen, August 31st – September 2nd 2001, in honour of Professor Randi Haaland's 60th anniversary*. Toim. T. Oestigaard, N. Anfinset & T. Saetersdal. *BAR International Series*, 1210, 181–187.
- Musin, A. E.** 2002 = Мусин А. Е. Христианизация Новгородской земли в IX–XIV веках. Погребальный обряд и христианские древности. Российская Академия Наук. Институт истории материальной культуры. Труды, V. Санкт-Петербург.
- Mägi, M.** 1997a. Eesti merovingi- ja viikingiaegsed rinnanõelad – võõrapärsed ja omad. – *Eesti Arheoloogia Ajakiri*, 1, 26–83.
- Mägi, M.** 1997b. Archaeological excavations at Tõnija Tuulingumäe *tarand*-grave, Saaremaa. – *AVE* 1996, 29–39.
- Mägi, M.** 1997c. Aruane arheoloogilistest kaevamistest Piila kiviringkalmetega kalmistul Saaremaal Kaarma kihelkonnas, 28. juuni – 2. august 1998. Käsikiri TLÜ AI arhiivis.
- Mägi, M.** 2001. Probable cult site beside the Tõnija *tarand*-grave on the island of Saaremaa. – *AVE* 2000, 48–55.
- Mägi, M.** 2002. At the Crossroads of Space and Time. Graves, Changing Society and Ideology on Saaremaa (Ösel), 9th–13th centuries AD. *CCC papers*, 6. Tallinn.
- Mägi, M.** 2003. Kaali ja kultuurmaastik. Meteoriiditabamuse kajastusi arheoloogias ja folklooris. Kättesaadav: www.ai.ee/?pid=167
- Mägi, M.** 2004a. The mortuary house at Lepna on southern Saaremaa. – *AVE* 2003, 45–60.
- Mägi, M.** 2004b. 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*. Toim. D. Kattinger, J. Olesen & H. Wernicke. *CCC Papers*, 8. Thomas Helms Verlag, Schwerin, 27–34.
- Mägi, M.** 2004c. From Stone-graves to Churchyards. Burial traditions in the Late Prehistoric and Early Medieval Island of Saaremaa. – *Folklore* 27. Tartu, 7–28.
- Mägi, M.** 2005. Mortuary Houses in Iron Age Estonia. – *Estonian Journal of Archaeology*, 9/2. Tallinn, 93–131.
- Mägi, M.** 2006a. Excavations on the coast of prehistoric and medieval Saaremaa. – *AVE* 2005, 65–82.
- Mägi, M.** 2006b. Changing connections, changing society. Burial rites on Iron Age Saaremaa. – *Transformation mundi. The Transition from the Late Migration Period*

- to the Early Viking Age in the East Baltic. Toim. M. Bertašius. Kaunas University of Technology, 51–64.
- Mägi, M.** 2006c. Eelviikingi- ja viikingiaeg Eestis ja naabermaades. Kättesaadav www.ai.ee/?pid=159
- Mägi, M.** 2007a. Saaremaa muinasaeg 1500 eKr – 600 pKr. – Saaremaa, 2. Ajalugu, majandus, kultuur. Koolibri, Tallinn, 37–54.
- Mägi, M.** 2007b. Saaremaa muinasaeg 600–1227. – Saaremaa, 2. Ajalugu, majandus, kultuur. Koolibri, Tallinn, 55–76.
- Mägi, M.** 2007c. Collectivity versus individuality: the warrior ideology of Iron Age burial rites on Saaremaa. – *Archaeologia Baltica*, 8, 263–272.
- Mägi, M.** ilmumisel. Many Paths towards Christianity. A Comparison of Late Prehistoric and Early Medieval Burial Customs in Northern Countries. *BAR International Series*.
- Mägi, M., Allmäe, R. & Maldre, L.** 1998. Viking Age graveyard at Piila, Saaremaa. – *AVE* 1997, 99–116.
- Mägi, M. & Ratas, J.** 2003. Eestlase rõivastus. – Eesti aastal 1200. Toim. M. Mägi. Argo, Tallinn, 205–224.
- Mägi, M. & Rudi, A.** 1999. New stone circle graves at Piila cemetery, Saaremaa. – *AVE* 1998, 39–49.
- Mägi, T. & Haljak, G.** 2000. Muinsuskaitseametile aruanne. Käsikiri TLÜ AI arhiivis.
- Mägi-Lõugas, M.** 1995. Iila matus. Arheoloogilised kaevamised paberil. – *TATÜ*, 4, 516–531.
- Mäntylä, S.** 2005. Broad-bladed battle-axes, their function and symbolic meaning. – *Rituals and Relations. Studies on the Society and Material Culture of the Baltic Finns*. Toim. S. Mäntylä. *Suomalaisen tiedeakatemian toimituksia. Humaniora*, 336. Helsinki, 105–130.
- Müller-Karpe, H.** 2006. Himmel und Sonne als bronzezeitliche Gottheitssymbole. – *Germania*, 84, 19–26.
- Müller-Wille, M.** 1977. Der frühmittelalterliche Schmied im Spiegel skandinavischer Grabfunde. – *Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster*, 11. Berlin; New-York, 127–201.
- Müller-Wille, M.** 1989. Heidnische Opferplätze im frühgeschichtlichen Europa nördlich der Alpen. Die Archäologische Überlieferung und ihre Deutung. *Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e.v., Hamburg*, 7: 3.
- Napolskikh, V. V.** 1989. The diving-bird myth in northern Eurasia. – *Uralic Mythology and Folklore. Ethnologica Uralica*. Toim. M. Hoppál & J. Pentikäinen. Budapest; Helsinki, 105–113.
- Nash, G.** 1998. Exchange, Status, and Mobility: Mesolithic Portable Art of Southern Scandinavia. *BAR International Series*, 710. Archaeopress.
- Nazarova, E.** 2006. Funeral traditions in the Russian North (13th – 19th Centuries). – *Tod und Trauer. Todeswahrnehmung und Trauerriten in Nordeuropa*. Toim. T. Fischer & T. Riis. Ludwig, 147–157.
- Nielsen, A-L.** 1996. Hedniska kult- och offerhandlingar i Borg. – Religion från stenålder till medeltid. Artiklar baserade på Religionsarkeologiska nätverksgruppens konferens på Lövsstadbruk den 1–3 december 1995. Toim. K. Engdahl & A. Kaliff. *Riksantikvarieämbetet, Arkeologiska undersökningar*, 19. Linköping, 89–104.
- Niglas, M.** 2000. Totemismist. – *Akadeemia*, 11, 2422–2449.
- Nordberg, A.** 2002. Vertikalt placerade vapen i vikingatida gravar. – *Fornvännen*, 97, 15–24.

- Nosov, E. N. & Khvoshchinskaya, N. V.** 2006. Links of the population of western Finland and Estonia with the central Ilmen region in the context of international trade in the Baltic Sea Region in the 9th – 10th century. – *Etnos ja kultuur. Uurimusi Silvia Laulu auks. Toim. H. Valk. Muinasaja teadus, 18.* Tartu; Tallinn, 147–158.
- Núñez, M. G.** 1986. Clay figurines from the Åland Islands and Mainland Finland. – *Fennoscandia archaeologica, 1*, 17–34.
- Núñez, M. G.** 1995. Reflections on Finnish rock art and ethnohistorical data. – *Fennoscandia archaeologica, XII*, 123–135.
- Oestigaard, T.** 1999. Cremations as transformations: when the dual cultural hypothesis was cremated and carried away in urns. – *European Journal of Archaeology, 2*: 3, 345–364.
- Oestigaard, T.** 2000. Sacrifices of raw, cooked and burnt humans. – *Norwegian Archaeological Review, 33*: 1, 41–58.
- Oestigaard, T.** 2004. Approaching material culture. A history of changing epistemologies. – *Journal of Nordic Archaeological Science, 14*, 79–87.
- Oestigaard, T. & Goldhahn, J.** 2006. From the dead to the living: death as transactions and re-negotiations. – *Norwegian Archaeological Review, 39*:1, 27–48.
- Ohlmarks, Å.** 1946. Gravskeppet. Studier i förhistorisk Nordisk religionshistoria. Hugo Gebers Förlag A.-B., Stockholm 1946.
- Oinas, F.** 1994. Surematu Kalevipoeg. “Keele ja Kirjanduse” raamatusari, 1. Tallinn.
- Olausson, M.** 1995. Det inneslutna rummet – om kultiska hägnader, fornborgar och befästa gårdar i Uppland från 1300 f Kr till Kristi födelse. *Riksantikvarieämbetet. Arkeologiska undersökningar. Skrifter, 9.* Stockholm.
- Olsson, E., Granath, Z. & Mohr, A.** 1994. Korsnäs – en gropkeramisk grav- och boplatz på Södertörn. *RAÄ Rapportserie, 63*, Stockholm.
- Oras, E.** 2006. Alternatiivseid tõlgendusi Eesti noorema rauaaja aarete peitmis-põhjustele. Peaseminaritöö. Käsikiri TÜ ajaloo ja arheoloogia instituudi arheoloogia õppetoolis.
- Orme, B.** 1981. *Anthropology for Archaeologists: an introduction.* Cornell University Press.
- Osborne, R.** 2004. Hoards, votives, offerings: the archaeology of the dedicated object. – *World Archaeology, 36*: 1, 1–10.
- Ošibkina, S. V.** 1997 = Ошибкина С. В. Веретье I. Поселение эпохи мезолита на Севере Восточной Европы. Наука, Москва.
- Ošibkina, S. V.** 2006 = Ошибкина С. В. Могильники и погребальные комплексы эпохи мезолита в лесной зоне Восточной Европы. – *Российская археология, 1*, 36–48.
- Ots, M.** 2006. Merevaiguleiud Baltimaade kivi- ja pronksiaja muististes. Magistritöö. Käsikiri Tartu Ülikooli raamatukogus.
- Ots, M.** Ilmumisel. Loomakujukesed Valma keskneoliitilises kaksikmatuses. – *Muinasaja teadus 21.*
- Ots, M., Allmäe, R. & Maldre, L.** 2003. Salvage excavations at the Võhma X tarand-grave and the Võhma I Corded Ware Culture settlement site. – *AVE 2002*, 131–143.
- Paaver, K.** 1965 = Паавер, К. Формирование териофауны и изменчивость млекопитающих Прибалтики в голоцене. – Академия Наук Эстонской ССР. Институт зоологии и ботаники. Тарту.
- Parker Pearson, M.** 1999. From ancestor cult to divine religion. – *British Archeology, 45.* Kättesaadav: www.britarch.ac.uk/ba/ba45/ba45feat.html
- Parker Pearson, M.** 2003. *The Archaeology of Death and Burial.* Sutton Publishing.

- Parker Pearson, M.** 2006. The origins of Old Norse ritual and religion in European perspective. – Old Norse Religion in Long-Term Perspectives. Origins, Changes, and Interactions. An International Conference in Lund, Sweden, June 3–7, 2004. Toim. A. Andrén, K. Jennbert & C. Raudvere. *Vägar till Midgård*, 8. Nordic Academic Press, 86–91.
- Parker Pearson, M., Pollard, J., Richards, C., Thomas, J., Tilley, C., Welham, K. & Albarella, U.** 2006. Materializing Stonehenge. The Stonehenge Riverside project and new discoveries. – *Journal of Material Culture*, 11 (1/2), 227–261.
- Paul, T.** 2005. Läte ja leiud. – *Sirp*, 12. august.
- Paulson, I.** 1958. Die Primitiven Seelenvorstellungen der Nord-Eurasischen Völker. Eine Religionsethnographische und Religionsphänomenologische Untersuchung. *The Ethnographical Museum of Sweden. Monograph Series No 5*. Stockholm.
- Paulson, I.** 1966. Probleme der Ethnologischen Religionswissenschaft. Magie, Religion und Gesellschaft bei Primitiven Völkern. – *Eesti Teadusliku Seltsi Rootsis aastaraamat, IV*. Stockholm, 93–105.
- Paulson, I.** 1997 [1966]. Vana Eesti rahvausk. Ilmamaa, Tartu.
- Pauts, H.** 1997. Pahaga hoburaudsöled Eestis. – *Töid ajaloo alalt, I*. Eesti Ajaloomuseum, Tallinn, 79–115.
- Pearson, J. L.** 2002. Shamanism and the Ancient Mind. A Cognitive Approach to Archaeology. Altamira Press.
- Peegel, J.** 1997. Kuld on jäänud jälgedesse: regivärsi keelest ja poetikast. Eesti Kirjandusmuuseum, Tartu.
- Peets, J.** 2003. The Power of Iron. Iron Production and Blacksmithy in Estonia and Neighbouring Areas in Prehistoric Period and the Middle Ages. *Muinasaja teadus, 12*. Tallinn.
- Pellinen, H-M.** 1999. Soikeiden tuluskivien konteksti. – *Muinaistutkija*, 1, 24–38.
- Pentikäinen, J.** 1998. Shamanism and Culture. Etnika Co, Helsinki.
- Pentikäinen, J.** 2001. When a shaman dies. Nanay voices on death and immortality. – Shamanhood Symbolism and Epic. Toim. J. Pentikäinen, H. Saressalo & C. M. Taksami. Akadémiai Kiadó, Budapest, 19–40.
- Pesonen, P.** 1996. Rääkkylän joutsenet ja muita kampakeramiikan linnunkuvia. – Kentältä poimittua, 3. *Museoviraston arkeologian osaston julkaisuja, 6*. Helsinki, 5–14.
- Peterson, K. J.** 1822. 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. Pernau, beim herausgeber. Reval bei Bornwasser, 2–114.
- Petré, B.** 1980. Björnfällen i begravningsritualen – statusobjekt speglande regional skinnhandel? – *Fornvännen*, 1, 5–14.
- Piddington, R.** 1950. An Introduction to Social Anthropology, 1. Oliver & Boyd, Edinburgh; London.
- Piho, M.** 2006. Sõlmornamendist, eriti muinaskäevõrudel ja setu naiste ülerõivastel. – Etnos ja kultuur. Uurimusi Silvia Laulu auks. Toim. H. Valk. *Muinasaja teadus, 18*. Tartu; Tallinn, 345–366.
- Plonka, T.** 2003. The Portable Art of Mesolithic Europe. *Acta Universitatis Wratislaviensis*, 2527. Wrocław.
- Popova, E.** 2007. Anthropomorphic figures in the Besermians' modern treatment methods of illnesses. – Ethnomedicine and Ethnobotany within Cultural Context and Everyday Life. International Colloquium. Abstracts. Toim. R. Sõukand. *Medica*,

- IV. Estonian Folklore Institute; Department of Folkloristics at the Estonian Literary Museum, Tartu, 15.
- Popova, T.** 2001. New discoveries on the sculptures of Oleni Island. – *Folklore*, 18/19, 127–136.
- Povetkin, V. I.** 2007 = Поветкин, В. Й. Гудебный обиход Новгородского (Рюрикова) Городища. – У истоков Русской государственности. К 30-летию археологического изучения Новгородского Рюрикова Городища и Новгородской областной археологической экспедиции. Историко-археологический сборник. Санкт-Петербург, 178–194.
- Price, N. S.** (toim) 2001a. *The Archaeology of Shamanism*. London; New York.
- Price, N. S.** 2001b. An archaeology of altered stages: shamanism and material culture studies. – *The Archaeology of Shamanism*. Toim. N. S. Price. London; New York, 3–16.
- Price, N. S.** 2002. *The Viking Way: Religion and War in Late Iron Age Scandinavia*. *Aun*, 31. Department of Archaeology and Ancient History, Uppsala University.
- Price, N. S.** 2006. What's in a name? An archaeological identity crisis for the Norse gods (and some of their friends). – Old Norse Religion in Long-Term Perspectives. Origins, Changes, and Interactions. An International Conference in Lund, Sweden, June 3–7, 2004. Toim. A. Andrén, K. Jennbert & C. Raudvere. *Vägar till Midgård*, 8. Nordic Academic Press, 179–183.
- Probst, E.** 1999. Deutschland in der Bronzezeit. Bauern, Bronzegießer und Burgherren zwischen Nordsee und Alpen. Orbis Verlag.
- Prokhorov, A.** ilmumisel. About one grave symbol from Northwest of Belarus. – *Folklore*, 42.
- Puhvel, J.** 1974. The mythical element in Estonian poetry. – *Journal of Baltic Studies*, V: 2, 87–99.
- Puhvel, J.** 1987. *Comparative Mythology*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore; London.
- Puhvel, J.** 1998. Intervjuu. Vestlus Jaan Puhveliga. Küsis Marek Tamm. – *Vikerkaar*, 9, 77–81.
- Puhvel, J.** 2000. Saateks. – *Indoeurooplaste müüdid ja jumalad*. G. Dumézil. Varrak, Tallinn.
- Purhonen, P.** (toim) 1996a. Vainionmäki – A Merovingian Period Cemetery in Laitila, Finland. National Board of Antiquities, Helsinki.
- Purhonen, P.** 1996b. Mortuary practices, religion and society. – Vainionmäki – A Merovingian Period Cemetery in Laitila, Finland. Toim. P. Purhonen. National Board of Antiquities, Helsinki, 119–129.
- Purhonen, P.** 1998. Kristinuskon saapumisesta Suomeen. Uskontoarkeologinen tutkimus. *SMYA*, 106.
- Pärdis, H.** 1998. Mõistetest etnograafia, etnoloogia ja rahvateadus. – *Akadeemia*, 2, 252–266.
- Radin, P.** 1927. *Primitive Man as Philosopher*. Dover Publications Inc.
- Radiņš, A.** 1996. Apbedījumi ar sievietes rotu kompleksa “ziedojuņiem” Latgaļu apdzīvotajā teritorijā 11.–13. gs. – *Arheoloģija un Etnogrāfija*, 18, 98–102.
- Rammo, R.** 2006. Eesti arheoloogilistest põlledidudest. – *Etnos ja kultuur*. Uurimusi Silvia Lauulu auks. Toim. H. Valk. *Muinasaja teadus*, 18. Tartu; Tallinn, 249–265.
- Randsborg, K.** 1993. Kivik archaeology & Iconography. – *Acta Archaeologica*, 64:1.
- Randsborg, K.** 2002. To bury in the ground. – *Drik – og du vil leve skønt*. Festschrift til Ulla Lund Hansen på 60-årsdagen 18. august 2002. Toim. J. Pind, A. N. Jørgensen,

- L. Jørgensen, B. Storgård, P. O. Rindel & J. Ilkjær. *PNM: Publications from The National Museum Studies in Archaeology & History*, 7. Copenhagen, 311–316.
- Randsborg, K. & Nybo, C.** 1986. The coffin and the sun. – *Acta Archaeologica*, 55, 161–184.
- Ranta, H.** 1996. Personal ornaments. – Vainionmäki – A Merovingian Period Cemetery in Laitila, Finland. Toim. P. Purhonen. National Board of Antiquities, Helsinki, 36–50.
- Rappaport, R. A.** 1999. Ritual and Religion in the Making of Humanity. *Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology*, 110. Cambridge University Press.
- Raukas, A., Pirrus, R., Rajamäe, R. & Tiirmaa, R.** 1995. On the age of the meteorite craters at Kaali (Saaremaa island). – *TATÜ*, 4, 177–183.
- Rebane, P. P.** 2001. From Fulco to Theoderic. The changing face of the Livonian mission. – Muinasaja loojangust omariikluse läveni. Pühendusteos Sulev Vahtre 75. sünnipäevaks. Toim. A. Andresen. Tartu, 37–68.
- Regner, E.** 1999. Myt, historia eller ett annat förflutet? Återanvändning av äldre anläggningar under vikingatid. – Akutell Arkeologi, VII. *Stockholm Archaeological Reports*, 36. Stockholm, 17–23.
- Reiman, V.** 1901. Eesti muinasusk. Kõne. Postimees, Jurjev.
- Religiooni ja ateismi ajaloost Eestis, 1956. Toim. E. Jansen. Eesti NSV Teaduste Akadeemia Ajaloo Instituut. Tallinn. Riiklik Kirjastus, Eesti.
- Religiooni ja ateismi ajaloost Eestis, 1961. Artiklite kogumik, II. Toim. E. Jansen. Eesti NSV Teaduste Akadeemia Ajaloo Instituut. Eesti Riiklik Kirjastus, Tallinn.
- Religiooni ja ateismi ajaloost Eestis, 1987. Artiklite kogumik, III. Toim. J. Kivimäe. Eesti NSV Teaduste Akadeemia Ajaloo Instituut. Eesti Riiklik Kirjastus, Tallinn.
- Rommel, M-A.** 1998. Hiie ase: Hiis Eesti rahvapärimeses. Eesti Kirjandusmuuseum, Tartu.
- Rommel, M-A. & Valk, H.** ilmumisel. Muistised, pärimuspaigad ja kohapärimus: piirkondlikud ja ajalised aspektid. *Muinasaja teadus*.
- Renfrew, C.** 1988. Archaeology and Language. The Puzzle of Indo-European Origins. Cambridge University Press, New York.
- Ries, J.** 1987. Cross. – The Encyclopedia of Religion, 4. Toim. M. Eliade. Macmillan Publishing Company, New York, 155–166.
- Ringstad, B.** 1988. Steiner brukt som amuletter i forhistorisk tid – et eksempel fra Kvåle i Sogndal. – *Arkeologiske skrifter fra Historiske Museum Universitet i Bergen*, 4. Bergen, 325–341.
- Ringstedt, N.** 1997. The Birka chamber-graves. Economic and social aspects. A quantitative analysis. – *Current Swedish Archaeology*, 32, 127–146.
- Roesdahl, E.** 2007. Viikingite maailm: viikingid kodu- ja välismaal. Tõlkinud T. Toomet. Tänapäev.
- Rohtla, M-L.** 2005. Crossbow fibula as a reflection of social status and relations. – Culture and Material Culture. Toim. V. Lang. *Interarchaeologica*, 1. Tartu; Riga; Vilnius, 121–145.
- Rudi, A.** 2003. Kristlased või paganad; varased matused ja leiud Eesti kirikaedades. Bakalaureusetöö. Eesti humanitaarinstituut, ajaloo õppetool.
- Russell, N. & McGowan, K.** 2003. Dance of the cranes: crane symbolism at Catalöyük and beyond. – *Antiquity*, 77, 445–455.
- Röbakov, B. A.** 1994 = Рыбаков Б. А. Язычество древних Славян. Издание 2-е. Российская Академия Наук, Институт археологии. Наука, Москва.
- Ränk, G.** 1980. Hiiehobune. – Eesti Teadusliku Seltsi Rootsis aastaraamat / *Annales Societatis Litterarum Estonicae in Sveciae*, VIII, 1977–1979. Stockholm, 119–140.

- Rätsep, H.** 2002. Eesti keele tekkimise lugu. – Sõnaloo raamat. Ilmamaa, Tartu, 9–26.
- Rydving, H.** 1992. The names of the Saami Thunder-God in the light of the dialect geography. – Readings in Saami History, Culture and Language, III. Toim. R. Kvist. Umeå Universitetet, 25–40.
- Ryberg, E.** 2008. Visioner i landskapet 1 och 2. En materialsammanställning av hållkistorna i Göteryd socken och i Kronobergs län. Hållkistkatalog Göteryd socken och i Kronobergs län. – Archaeology@Lund, 2. Lund University, Department of Archaeology and Ancient History.
- Saadre, O.** 1938. Ein neuer kaiserzeitlicher Grabtypus aus Nordestland. – Õpetatud Eesti Seltsi aastaraamat 1937: 1. Tartu, 381–396.
- Saareste, A.** 1933. Eesti keel. Äratrük “Eesti Entsüklopeediast”. Tartu
- Saareste, A.** 2006. Kaunis emakeel. – Vesteid eesti keele elust-olust. Näiteid eesti keelest ja meelest 1524–1958. Toim. U. Sutrop & Ü. Tedre. Eesti Keele Instituut, Tallinn.
- Sahlqvist, L.** 2000. Det rituella landskapet. Kosmografiska uttrycksformer och territoriell struktur. *Aun*, 28. Uppsala.
- Salo, U.** 1990. Agricola’s Ukko in the light of archaeology. A chronological and interpretative study of ancient Finnish religion. – Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-Names. Based on Papers read at the Symposium on Encounters between Religions in Old Nordic Times and on Cultic Place-Names held at Åbo, Finland, on the 19th–21st of August 1987. Toim. T. Ahlbäck. Åbo, 92–190.
- Salo, U.** 1992 = Сало У. Древние заимствования славянских слов, связанных с христианством, в Прибалтийско-финских языках и ранние этапы христианизации в Финляндии. – Древности славян и финно-угров. Доклады советско-финляндского симпозиума по вопросам археологии. Наука, Санкт-Петербург, 105–115.
- Salo, U.** 1997. Ukko ukkosen jumala: muinaissuomalaisen ukkosenjumala ja hänen indoeurooppalainen sukunsa. – Itämerensuomi – eurooppalainen maa. *Studia Historia Fenno-Ugrica*, 2. Oulu, 121–233.
- Samdal, M.** 2000. Amuletter. Gjenstander med amulettkarakter i vestnorske graver i tidsrommet 350–1000 eKr. Hovedfagsoppgave i arkeologi med vekt på Norden. Universitetet i Bergen.
- Sanmark, A.** 2004. Power and Conversion – A Comparative Study of Christianization in Scandinavia. University College London 2002 Ph.D. Thesis. Department of Archaeology and Ancient History, Uppsala University.
- Santilli, R., Ormö, J., Rossi, A. P. & Komatsu, G.** 2003. A catastrophe remembered: a meteorite impact of the fifth century AD in the Abruzzo, central Italy. – *Antiquity*, 77/296, 313–320.
- Savinov, D. G.** 2006. Ritual Object/Image (A differential approach to interpretation). – II Northern Archaeological Congress. Papers. Charoid Publishers. Ekaterinburg; Khanty-Mansiisk, 323–337.
- Schiefner, F. A.** v 1854. Zur Ehstnischen Mythologie. – *Melanges Russes*. St. Peterburg, 406–417.
- Schjødt, J. P.** 1989. Den komparative religionshistories muligheter som hjælpedisciplin for arkæologien. – Arkeologi och religion. Toim. L. Larsson & B. Wyszomirska. *Institute of Archaeology Report Series 34*. Lund, 21–29.
- Schmidt, W. P.** 1935. Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie. Band IV: 2. Abteilung: die Religionen der Urvölker, V. Endsynthese der Religionen der Urvölker Amerikas, Asiens, Australiens, Afrikas. Münster I. W. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

- Schmidt Poulsen, G.** 1986. The complementarity of magic in Nordic mythology and in archaeological sources. – Words and Objects. Towards a Dialogue between Archaeology and History of Religion. Toim. G. Steinsland. Norwegian University Press. The Institute for Comparative Research in Human Culture. Oslo, 168–179.
- Schmiedehelm, M.** 1933. Aruanne Lügänuuse khk Jäbara asund. N.n. “Kärrismäe” kalme B kaevamistest 12.–23. VI 1933. a. Käsikiri TLÜ AI arhiivis.
- Schmiedehelm, M.** 1948. Aruanne kivikalme kaevamiste kohta Kohtla-Järvel 29. aug. – 19. sept. 1947. a. Käsikiri TLÜ AI arhiivis
- Schmiedehelm, M.** 1955. = Шхмидехелм М. Х. Археологические памятники периода разложения родового строя на северо-востоке Эстонии (V в. до н.э. – V в. н.э.). Академия Наук Эстонской ССР. Институт Истории. Эстонское Государственное Издательство, Таллин.
- Schroeder, L.** v 1906. Germanische Elben und Götter: beim Estenvolke. – Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-Historische Klasse, 153: 1. Hölder, Wien.
- Schülke, A.** 1999. On christianization and gravefinds. – European Journal of Archaeology, 2: 1, 77–106.
- Sedov, V. V.** 1976 = Седов В. В. Мальский курганно-жальничный могильник близ Изборска. – Славяно-Русские древности. *Краткие сообщения*, 146. Наука, Москва, 87–95.
- Sedov, V. V.** 2000 = Седов В. В. Эсты и северо-Западная Русь. – Славяне, финно-угры, скандинавы, волжские булгары. Toim. A. H. Кирпичников, E. H. Носов & A. И. Сакса. ИПК “Наука”, Санкт-Петербург, 182–193.
- Selirand, J.** 1961. Muistsed matmiskombed eestlaste usundi ja ristiusu-vastase võitluse kajastajana. – Religiooni ja ateismi ajaloost Eestis. Artiklite kogumik, II. Toim. E. Jansen. Eesti Riiklik Kirjastus, Tallinn, 71–93.
- Selirand, J.** 1974. Eestlaste matmiskombed varafeodaalsete suhete tärkamise perioodil (11.–13. sajand). Eesti Raamat, Tallinn.
- Selirand, J.** 1989. Viron Rautakausi: Viron nuoremman rautakauden aineiston pohjalta. *Studia Archaeologica Septentrionalia*. Pohjois-Suomen Historiallinen Yhdistys, Rovaniemi.
- Selirand, J. & Deemant, K.** 1985. Völkerwanderungszeitliche Gegenstände mit ostskandinavischen Ornamenten von Proosa (Nordestland). – Fornvännen, 80/4, 243–253.
- Sellevoid, B. J.** 2002. Fra hedensk gravfelt til kirkegård – spørgsmål om kontinuitet. – Drik – og du vil leve skønt. Festskrift til Ulla Lund Hansen på 60-årsdagen 18. august 2002. Toim. J. Pind, A. N. Jørgensen, L. Jørgensen, B. Storgård, P. O. Rindel & J. Ilkjær. *PNM: Publications from The National Museum Studies in Archaeology & History*, 7. Copenhagen, 275–284.
- Shanks, M. & Tilley, C.** 1988. Social Theory and Archaeology. University of New Mexico Press, Albuquerque.
- Shepherd, D. J.** 1997. The ritual significance of slag in Finnish Iron Age burials. – Fennoskandia archaeologica, XIV, 13–22.
- Sigvallius, B.** 1994. Funeral Pyers. Iron Age Cremations in North Spånga. *Thesis and papers in osteology*, 1. Stockholm University.
- Sigvallius, B.** 2005. Sailing towards the afterlife. Analysis of a ship-formed burial monument at Hellerö by the Baltic Sea. – Dealing with the Dead. Archaeological Perspectives on Prehistoric Scandinavian Burial Ritual. Toim. T. Artelius & F. Svanberg. *Riksantikvarieämbetet arkeologiska undersökningar Skrifter*, 65. Stockholm, 159–171.

- Siikala, A.-L.** 1992. Suomalainen šamanismi: mielikuvien historiaa. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- Siikala, A.-L. & Hoppál, M.** 2002. Studies on shamanism. Akadémiai Kiadó, Budapest; Finnish Anthropological Society, Helsinki.
- Simniškýtė, A.** 2002. Roman Period metal half-moon shaped pendants with knobs in eastern Baltic region. – *Archaeologia Baltica*, 5, 95–122.
- Sjögren, K.-G.** 2004. Megalithic tombs, ideology, and society in Sweden. – Coast to Coast – Arrival. Results and Reflections. Proceedings of the Final Coast to Coast Conference 1–5 October 2002 in Falköping, Sweden. Toim. H. Knutsson. Uppsala, 157–182.
- Smirnova, M.** 2008. Kagu-Eesti I aastatuhande teise poole kääbaskalmistute paiknemine ruumis: seosed maastiku ja teiste muististega. Bakalaureusetöö. Käsikiri TÜ ajaloo ja arheoloogia instituudi arhiivis.
- Sognnes, K.** 1996. Dyresymbolikk i midt-norsk yngre stenalder. – Viking, LIX. Utgitt av Norsk Arkæologisk Selskap. Oslo, 25–44.
- Spreckelsen, A.** 1927. Das Gräberfeld Laakt (Lagedi), Kirchspiel St. Jürgens, Harrien, Estland. *Õpetatud Eesti Seltsi toimetised, XXIV*. Dorpat.
- Staecker, J.** 1999. Rex Regum et Dominus Dominorum. Die Wikingerzeitliche Kreuz- und Kruzifixanhänger als Ausdruck der Mission in Altdänemark und Schweden. *Lund Studies in medieval Archaeology*, 23. Almqvist & Wiksell International, Stockholm.
- Staecker, J.** 2000. The mission of the triangle: the Christianisation of the Saxons, West Slavs and Danes in a comparative analysis. – Early Medieval Religion. Toim. A. Pluskowski. *Archaeological Reviews from Cambridge*, 17:2, 99–116.
- Staecker, J.** 2003. The cross goes North: christian symbols and Scandinavian women. – The Cross Goes North. Processes of Conversion in Northern Europe, AD 300–1300. Toim. M. Carver. York Medieval Press, 463–482.
- Stensköld, E.** 2006. Flying daggers, horse whisperers and a midwinter sacrifices. Creating the past during the Viking Age and Early Middle Ages. – *Current Swedish Archaeology*, 14, 199–219.
- Stjernquist, B.** 1985. A votive deposit from Arlösa, southern Sweden. – In Honorem Evert Baudou. *Archaeology and Environment*, 4. Department of Archaeology, University of Umeå, 143–154.
- Stjernquist, B.** 1993. Gårdlösa. An Iron Age Community in its Natural and Social Setting, II. The Archaeological Fieldwork, the Features, and the Finds. *Acta Regiae Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis. Skrifter utgivna av Kungl. Humanistiska Vetenskapsamfundet i Lund. LXXXI*. Almqvist & Wiksell International, Stockholm.
- Stjernquist, B.** 1997. The Röekillorna Spring. Spring-cults in Scandinavian Prehistory. Contributions by T. Nilsson & U. Möhl. Almqvist & Wiksell International, Stockholm.
- Stoljar, A.** 2001. Milestones of Spiritual Evolution in Prehistoric Karelia. – *Folklore*, 18/19, 80–126.
- Stoljar, A.** 2004. Oleni Island cemetery and first petroglyphs at Lake Onega. – *Aurinkopeura*, 2. *Suomen muinaistaideseuran julkaisuja*. Tartu, 15–29.
- Strassburg, J.** 2000. Shamanic Shadows. One Hundred Generations of Undead Subversion in Southern Scandinavia, 7,000–4,000 BC. *Stockholm Studies in Archaeology*, 20. Stockholm.
- Ström, Å. V.** 1980. Björnfällar och Oden-religion. – *Fornvännen*, 75: 4, 266–270.

- Studzickaja, S.V.** 1985 = Студзицкая С. В. Изображение человека в мелкой пластике неолитических племен лесной зоны Европейской части СССР. – Новые материалы по истории племен Восточной Европы в эпоху камня и бронзы. Москва, 100–118.
- Studzickaya, S. V. & Kuzminykh, S. V.** 2002. The Galich treasure as a set of shaman articles. – *Fennoscandia archaeologica*, XIX, 13–35.
- Stutz, L. N.** 2003. Embodied Rituals & Ritualized Bodies. Tracing Ritual Practices in Late Mesolithic Burials. – *Acta Archaeologica Lundensia*, 46. Lund.
- Stutz, L. N.** 2006. Unwrapping the dead. Searching for evidence of wrappings in the mortuary practices at Zvejnieki. – Back to the Origin. New Research in the Mesolithic – Neolithic Zvejnieki Cemetery and Environment, Northern Latvia. *Acta Archaeologica Lundensia. Series in 8°, No 52*. Toim. L. Larsson & I. Zagorska. Almqvist & Wiksell International, Lund, 217–233.
- Suhonen, M.** 2005. Way of Life – a useful concept in Archaeology? – Rituals and Relations. Studies on the Society and Material Culture of the Baltic Finns. Toim. S. Mäntylä. *Academiae Scientiarum Fennicae*, Helsinki, 149–168.
- Summatavet, K.** 2002. Ornamendi kaitseks. – *Mäetagused*, 16, 95–106.
- Sundberg, K.** 1999. En diskussion kring skärvig och skörbränd sten – med utgångspunkt från en komplex anläggning i Östergötland. – Olika perspektiv på en arkeologisk undersökning i västra Östergötland. Toim. A. Kaliff. Riksantikvarieämbetet. Avdelingen för arkeologiska undersökningar, 57–69.
- Sundqvist, O.** 2002. Freyr's offspring: Rulers and religion in ancient Svea society. *Historia Religionum*, 21. *Acta Universitatis Upsaliensis*. Uppsala.
- Sundqvist, O.** 2007. Kultledare i fornskandinavisk religion. *Occasional Papers in Archaeology*, 41. Uppsala.
- Sutrop, U.** 1999. Meie esivanemate rahvatarkus ja maailmapilt: mida keel mäletab. – *Mäetagused*, 11, 113–119.
- Sutrop, U.** 2003. Lembitu. Kreutzwaldi usulis-filosoofiline maailmavaade. – Friedrich Reinhold Kreutzwald 200. Toim. U. Sutrop. Eesti Keele Instituut, Tallinn.
- Sutrop, U.** 2004a. Taarapita – the Great God of the Oeselians. – *Folklore*, 26, 27–64.
- Sutrop, U.** 2004b. Eesti keele maailmapildist. Meel, hing ja vaim. – *Mäetagused*, 24, 99–108.
- Sutrop, U.** 2004c. A Wooden God of Estonians from before 1800? – *Trames*, 3, 339–344.
- Svanberg, F.** 2005. House symbolism in aristocratic death rituals of the Bronze Age. – Dealing with the Dead. Archaeological Perspectives on Prehistoric Scandinavian Burial Ritual. Toim. T. Artelius & F. Svanberg. *Riksantikvarieämbetet arkeologiska undersökningar Skrifter 65*. Stockholm, 73–98.
- Sveen, S. B.** 1998. The concepts of religion and ideology in relation to archaeology. – The Kaleidoscopic Past. Toim. A-C. Andersson, Å. Gillberg, O. W. Jensen, H. Karlsson & M. Rolöf. *Gotarc Serie C, Arkeologiska Skrifter*, 16. Göteborg University, Department of Archaeology, 429–434.
- Svirin, K. M.** 2006 = Свирина К. М. Языческие святилища Северо-Запада древней Руси в VIII – начале XI вв. – Новгород и Новгородская земля. Истоия и археология. Выпуск 20. Великий Новгород, 231–251.
- Söyrinki-Harmo, L.** 1996. Tools and implements. – Vainionmäki – A Merovingian Period Cemetery in Laitila, Finland. Toim. P. Purhonen. National Board of Antiquities, Helsinki, 63–72.
- Šaub, I.** 2007 = Шауб И. Ю. О семантике находок в некрополе Ольвии VI–IV веков до н.э. – *Археологические вести*, 14, 106–117.

- Zachrisson, I. & Iregren, E.** 1974. Lappish Bear Graves in Northern Sweden. An Archaeological and Osteological Study. *Early Norrland*, 5. Stockholm.
- Zagorska, I.** 2001. Amber graves of Zvejnieki burial ground. – Baltic Amber. Toim. A. Butrimas. *Acta Academiae Artium Vilnensis*. Vilnius, 109–124.
- Zariņa, A.** 2006. Salaspils Laukskolas kapulauks 10.–13. gadsmits. Latvijas Vēstures Institūta apgāds. Rīga.
- Zaroff, R.** 2001. Perception of Christianity by the pagan Polabian Slavs. – *Studia Mythologica Slavica*, IV. Ljubljana, 81–97.
- Zeiten, M. K.** 1997. Amulets and amulet use in Viking Age Denmark. – *Acta Archaeologica*, 68, 1–74.
- Zemītis, G.** 2003. The swastika in Latvian archaeological material. – *Art, Applied Art and Symbols in Latvian Archaeology*, 2/39. Humanities and Social Sciences, Latvia. University of Latvia, 141–149.
- Ziel, W.** 1995. Religioon ja traditsiooniline rahvausund. – *Rahvausund tänapäeval*. Toim. M. Hiimäe & M. Kõiva. Eesti TA Eesti Keele Instituut; Eesti TA Eesti Kirjandusmuuseum, Tartu, 406–412.
- Znamenski, A. A.** 2007. *The Beauty of the Primitive. Shamanism and the Western Imagination*. Oxford University Press.
- Zvelebil, M.** 1993. Hunters or farmers? The Neolithic and Bronze Age societies of North-East Europe. – *Cultural Transformations and Interactions in Eastern Europe*. Toim. J. Chapman & P. Dolukhanov. *Worldwide Archaeology Series*. Avebury, 146–162.
- Zvelebil, M.** 2003. People behind the lithics. Social life and social conditions of Mesolithic communities in temperate Europe. – *Peopling the Mesolithic in a Northern Environment*. Toim. L. Bevan & J. Moore. *BAR International Series*, 1157, 1–26.
- Zvelebil, M.** 2004a. The Mesolithic of Eastern Europe. – *Ancient Europe 8000 B.C. – AD 1000. Encyclopedia of the Barbarian World*. Toim. P. Boovcki & P. J. Crabtree. Charles Scribner+Sons Ltd, Framington, 183–192.
- Zvelebil, M.** 2004b. Oleneostrovskii mogilnik. – *Ancient Europe 8000 B.C. – AD 1000. Encyclopedia of the Barbarian World*. Toim. P. Boovcki & P. J. Crabtree. Charles Scribner+Sons Ltd, Framington, 192–198.
- Zvelebil, M. & Jordan, P.** 1999. Hunter-fisher-gatherer ritual landscape – questions of time, space and representation. – *Rock Art as Social Representation. Papers from a Session held at the European Association of Archaeologists Fourth Annual Meeting in Göteborg 1998*. Toim. J. Goldhahn. *BAR International Series*. 794, 101–127.
- Žornickaja, M. J.** 1978. Dances of Yakut shamans. – *Shamanism in Siberia*. Toim. V. Diószegi & M. Hoppál. *Bibliotheca Uralica*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 299–307.
- Taavitsainen, J.-P.** 1990. Ancient Hillforts in Finland. Problems of Analysis, Chronology and Interpretation with Special Reference to the Hillfort of Kuhmoinen. *SMYA*, 94.
- Tallgren, A. M.** 1925. *Zur Archäologie Eestis*, II. Von 500 bis etwa 1250 n. Chr. Dorpat.
- Talve, I.** 2004. *Eesti kultuurilugu. Keskaja algusest Eesti iseseisvuseni*. Ilmamaa, Tartu.
- Tamla, T.** 1974. *Veekogudega seotud kultuspaikadest Eestis*. Diplomitöö. Käsikiri TÜ ajaloo ja arheoloogia instituudi arhiivis.
- Tamla, T.** 1983 = Тамла Т. Селище в Пада. – *TATÜ*, 32: 4, 302–306.
- Tamla, T.** 1985. Kultuslikud allikad Eestis. – *Rahvasuust kirjapanekuni. Uurimusi rahvaluule ja proosaloomingu kogumisloost*. Toim. Ü. Tedre. *Emakeele Seltsi toimetised*, 17. Tallinn, 122–146.

- Tamla, T.** 1993. Viru-Nigula kirik ja Maarja kabel. – *Stilus*, 4. Eesti Arheoloogiaselts, Tallinn, 18–36.
- Tamla, T.** 1995. Einige Estnische Moorfunde aus dem ersten Jahrtausend. – *Archaeology East and West of the Baltic*. Toim. I. Jansson. *Theses and papers in archaeology N. S. A 7*. Stockholm, 103–110.
- Tamla, T.** 1996. Ajalugu. Virumaa muinasaeg. – *Koguteos Virumaa*. Toim. K. Saaber. Lääne-Viru Maavalitsus; Ida-Viru Maavalitsus, 206–244.
- Tamla, T.** 1998. Zum Grabraub in vor- und frühgeschichtlichen Gräbern Estlands. – *Studien zur Archäologie des Ostseeraumes. Von der Eisenzeit zum Mittelalter*. Festschrift für Michael Müller-Wille. Toim. A. Wesse. Wachholtz Verlag. Neumünster, 291–297.
- Tamla, T.** 1999. Bronzeschalen. Zeugnis der Christianisierung Estlands im 13. Jahrhundert. – *Rom und Byzanz im Norden. Mission und Glaubenswechsel im Ostseeraum während des 8.–14. Jahrhunderts*. Band II. Toim. M. Müller-Wille. Akademie der Wissenschaften und der Litteratur. Mainz, 9–36.
- Tamla, T. & Jaanits, K.** 1977. Das Gräberfeld und der Spätneolithische Siedlungsplatz von Paju. – *TATÜ*, 26:1, 64–70.
- Tamla, Ü.** 1977. Das Tarandgrab von Mõigu-Peetri. – *TATÜ*, 26: 1, 55–61.
- Tamla, Ü.** 1995. Scandinavian influences on the Estonian silver ornaments of the 9th – 13th centuries. – *Archaeology East and West of the Baltic*. Toim. I. Jansson. *Theses and papers in archaeology N. S. A 7*. Stockholm, 91–97.
- Tamla, Ü. & Kallavus, U.** 2000. Muinasaja lõpuperioodi hõbeaare Paunkülast. – *Töid ajaloo alalt*, II. Eesti Ajaloomuuseum. Tallinn, 147–179.
- Tamla, Ü. & Kiudsoo, M.** 2005. Eesti muistsed aarded. Näituse kataloog. MTÜ Arheoloogiakeskus, Tallinn.
- Tamla, Ü. & Maldre, L.** 2001. Artefacts of bone, antler and canine teeth among the archaeological finds from the hill-fort of Varbola. – *Crafting Bone: Skeletal Technologies through Time and Space*. Proceedings of the 2nd meeting of the (ICAZ) Worked Bone Research Group Budapest, 31 August – 5. September 1999. Toim. A. M. Choyke & L. Bartosiewicz. *BAR International Series*, 937, 371–381.
- Tamm, M.** 2001. Uus allikas Liivimaa ristiusustamisest. *Ida-Baltikumi kirjeldus Descriptiones terrarum*'is (u. 1255). – *Keel ja Kirjandus*, 12, 872–884.
- Tamm, M.** 2003. “Oma” ja “võõras” keskaja kultuuris. *Ida-Baltikumi kirjeldus Bartholomaeus Anglicuse entsüklopeedias De proprietatibus rerum* (u. 1245). – *Keel ja Kirjandus*, 9, 648–673.
- Tamm, M. & Jonuks, T.** ilmumisel. Religious practices of Estonians in the medieval written sources (11th – 15th centuries). – *Estonian Mythology*. Toim. M. Kõiva. Suomalainen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- Tarvel, E.** 1999. Mission und Glaubenwechsel in Estland und Livland im 11.–13. Jahrhundert aufgrund sprachlicher Quellen. – *Rom und Byzanz im Norden. Mission und Glaubenswechsel im Ostseeraum während des 8.–14. Jahrhunderts*, II. Toim. M. Müller-Wille. Akademie der Wissenschaften und der Litteratur, Mainz, 57–67.
- Tedre, Ü.** 1989. Jakob Hurt 150. – *Keel ja Kirjandus*, 7, 385–391.
- Tedre, Ü.** 1996. Matthias J. Eisen rahvausundi uurijana. – *Esivanemate ohverdamised*. Matthias Johann Eisen. Mats, Tallinn, 170–177.
- Theuws, F.** 1999. Changing settlement patterns, burial grounds and the symbolic construction of ancestors and communities in the late Merovingian Southern Netherlands. – *Settlement and Landscape*. Proceedings of a Conference in Århus, Denmark, May 4–7 1998. Toim. C. Fabech & J. Ringtved. Jutland Archaeological Society, 337–349.

- Thiemer-Sachse, U.** 2002. Spielzeug oder sakrales bzw. rituelles Objekt. Diskussion dieser Frage vorrangig anhand von archäologischen Befunden und "Volkskunst" in Mexico. – *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift*, 43:1, 93–115.
- Thomas, J.** 1991. Reading the body: beaker funerary practice in Britain. – *Sacred and Profane. Proceedings of a Conference on Archaeology, Ritual and Religion*. Oxford, 1989. Toim. P. Garwood, D. Jennings, R. Skeates & J. Toms. *Oxford University Committee for Archaeology. Monograph No 32*. Oxford, 33–42.
- Thunmark-Nylén, L.** 1995. Churchyard finds from Gotland (11th – 12th centuries). – *Archaeology East and West of the Baltic*. Toim. I. Jansson. *Theses and papers in archaeology N. S. A 7*. Stockholm, 161–193.
- Thurston, T. L.** 2001. Landscapes of Power, Landscapes of Conflict: State Formation in the South Scandinavian Iron Age. *Fundamental Issues in Archaeology*. Springer Scientific Publishing. New York.
- Tiirmaa, R., Puura, V., Soesoo, A. & Suuroja, S.** 2006. Eesti meteoriidikraatrid. Tallinna Tehnikaülikooli Geoloogia Instituut; Turu Ülikooli geoloogiaosakond, Tallinn.
- Tilley, C.** 1994. Phenomenology of Landscape Places, Paths and Monuments. Oxford University Press.
- Tilley, C.** 1996. An Ethnography of the Neolithic: Early Prehistoric Societies in Southern Scandinavia. *New Studies in Archaeology*. Cambridge University Press.
- Tombach, A. F.** 1909. Liiwimaa esiaeg: Mälestusesammas papi- ja rüütliwaimule. Esimene anne. Ühiselu, Peterburi.
- Trigger, B. G.** 2006. A History of Archaeological Thought. Cambridge University Press.
- Trotzig, G.** 1985. An axe as sign of rank in a Viking community. – In Honorem Evert Baudou. *Archaeology and Environment*, 4. Department of Archaeology, University of Umeå, 83–87.
- Tuovinen, T.** 2002. The Burial Cairns and the Landscape in the Archipelago of Åboland, SW Finland, in the Bronze Age and the Iron Age. *Acta Universitatis Ouluensis B: Humaniora*, 46. Oulun yliopisto.
- Turek, J.** 2000. Being a beaker child. The position of children in Late Eneolithic society. – In Memoriam Jan Rulf. *Památky archeologické. Supplementum*, 13, 422–436. Internetiversioon: <http://www.kar.zcu.cz/texty/Deti/deti.htm>
- Turville-Petre, E. O. G.** 1975. Myth and Religion of the North: The Religion of Ancient Scandinavia. Greenwood Press, Connecticut.
- Tvauri, A.** 1997. Eesti lohukivid. – *Arheoloogilisi uurimusi*, 1. Toim. H. Valk. *Tartu Ülikooli arheoloogia kabineti toimetised*, 9. Tartu Ülikooli Kirjastus, 11–53.
- Tvauri, A.** 1999. Cup-marked Stones in Estonia. – *Folklore*, 11, 113–169.
- Tvauri, A.** 2001. Muinas-Tartu: Uurimus Tartu muinaslinnuse ja asula asustusloost. *Muinasaja teadus*, 10. Tartu; Tallinn.
- Tvauri, A.** 2003. Balti arheoloogia maailmaajaloo pöörises. – *Eesti Arheoloogia Ajakiri*, 7: 1, 38–71.
- Tvauri, A.** 2007. Migrants or natives? The research history of Long Barrows in Russia and Estonia in the 5th–10th centuries. – *Slavica Helsingensia*, 32, 247–285.
- Tõnisson, E.** 1962. Eesti aardeleidud 9.–13. sajandist. – Muistsed kalmed ja aarded. *Arheoloogiline kogumik*, II. Toim. H. Moora. Eesti NSV Teaduste Akadeemia Ajaloo Instituut, Tallinn, 182–274.
- Tõnisson, E.** 1974. Die Gauja-Liven und ihre materielle Kultur (11. Jahrhundert – Anfang 13. Jahrhunderts). Ein Beitrag zur ostbaltischen Frühgeschichte. Akademie der Wissenschaften der Estnischen SSR, Institut für Geschichtsforschung, Tallinn.

- Tõnisson, E.** 1984 = Тыниссон Э. Некоторые вопросы идеологии и этнические традиции в Эстонии в XI–XIII вв. (по материалам городища Лыхавере). – Новое в археологии СССР и Финляндии. Тоим. Б. А. Рыбаков. Наука, Ленинград, 181–187.
- Uino, P.** 1997. Ancient Karelia. Archaeological studies. Muinais-Karjala. Arkeologisia tutkimuksia. *SMYA*, 104.
- Urtāns, J.** 2008. Ancient Cult Sites of Semigallia. Zemgales senās kulta vietas. *CCC papers*, 11. Nordik.
- Vahemetsa, A.** 1961. Eesti talurahva ekspluateerimisest katoliku kiriku poolt XV ja XVI sajandil. – Religiooni ja ateismi ajaloost Eestis. Artiklite kogumik, II. Toim. E. Jansen. Eesti Riiklik Kirjastus, Tallinn, 128–149.
- Vahtramäe, E.** 2002. Kogumistöö initsiaatoritest seoses muinasjutuvaramuga Eesti Rahvaluule Arhiivi kogudes. – Kogumisest uurimiseni. Artikleid Eesti Rahvaluule Arhiivi 75. aastapäevaks. Toim. M. Hiimäe & K. Labi. *Eesti Rahvaluule Arhiivi Toimetised*, 20. Eesti Kirjandusmuuseum, Tartu, 62–81.
- Vahtramäe, E.** 2003. Rahvajutud ja raamatujutud. – Pärimus ja tõlgendus. Artikleid folkloristika ja etnologia teooria, meetodite ning uurimispraktika alalt. Toim. T. Jaago. Tartu Ülikooli Kirjastus, 104–116.
- Vahtre, S.** 1960. Bartholomäus Hoeneke Liivimaa noorem riimkroonika 1315–1348. Eesti Riiklik Kirjastus, Tallinn.
- Vaitkunskienė, L.** 1992. Amber in art and religion of ancient Balts. – Contacts Across the Baltic Sea during the Late Iron Age (5th – 12th centuries). Toim. B. Hårdh & W. B. Wyszomirska. Lund, 49–57.
- Vaitkunskienė, L.** 1995. The formation of a warrior elite during the Middle Iron Age in Lithuania. – *Archaeologia Baltica*, 1, 94–106.
- Valk, H.** 1991. Lõuna-Eesti sõrmused 13.–17. sajandil. – Arheoloogiline kogumik. Toim. L. Jaanits & V. Lang. *Muinasaja teadus I*. Eesti Arheoloogiaselts; Eesti Teaduste Akadeemia Ajaloo Instituut. Agu, Tallinn, 182–199.
- Valk, H.** 1995. Lõuna-Eesti XIII–XVII/XVIII sajandi külakalmistud rahvatraditsioonis ja uskumustes. – Rahvausund tänapäeval. Toim. M. Hiimäe & M. Kõiva. Eesti TA Eesti Keele Instituut; Eesti TA Eesti Kirjandusmuuseum, Tartu, 454–471.
- Valk, H.** 1998. 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. Toim. S. Rutiku & R. Staats. Friedrich Wittig Verlag, Kiel, 75–88.
- Valk, H.** 1999. Maastikust, muististest ja mõtteviisist. – Eesti Arheoloogia Ajakiri, 3: 2, 165–169.
- Valk, H.** 2001. Rural Cemeteries of Southern Estonia 1225–1800 AD. *CCC papers*, 3. Gotland University College, Centre for Baltic Studies, Visby; University of Tartu, Archaeology Centre. Tartu.
- Valk, H.** 2003. Christianisation in Estonia: a process of dual-faith and syncretism. – The Cross goes North. Processes of Conversion in North Europe, AD 300–1300. Toim. M. Carver. The Boydell Press, York, 571–579.
- Valk, H.** 2004a. Võre, sõel ja rist: võreripatsid ja nende tähendus. – Uurimusi Setumaa arheoloogiast, ajaloost, rahvakultuurist, rahvaluulest, ajaloost ja geograafiast. Toim. M. Aun & A. Jürgenson. *Setumaa kogumik* 2. Ajaloo Instituut ja MTÜ Arheoloogia-keskus, Tallinn, 233–313.
- Valk, H.** 2004b. 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. Toim. J. Staecker. *Lund Studies in Medieval Archaeologies. CCC Papers, 7*. Almqvist & Wiksell International, Lund, 299–310.
- Valk, H.** 2006. Cemeteries and ritual meals. Rites and their meaning in the traditional Seto world-view. – Old Norse Religion in Long-Term Perspectives. Origins, Changes, and Interactions. An International Conference in Lund, Sweden, June 3–7, 2004. Toim. A. Andrén, K. Jennbert & C. Raudvere. *Vägar till Midgård, 8*. Nordic Academic Press, 141–146.
- Valk, H.** 2007a. Archaeology, oral tradition and traditional culture. – Archaeological Research in Estonia 1865–2005. Toim. V. Lang & M. Laneman. *Estonian Archaeology, 1*. Tartu University Press; Humaniora: archaeologica, 311–316.
- Valk, H.** 2007b. Choosing holy places. – Continuity and Innovation in Religion in the Roman West, I. Toim. R. Haeussler & A. C. King. *The Journal of Roman Archaeology. JRA Supplementary Series, No 67*. Rhode Island, Portsmouth, 201–212.
- Valk, H. & Kaasik, A.** (toim.) 2007. Looduslikud pühapaigad. Väärtused ja kaitse. *Õpetatud Eesti Seltsi Toimetised, 36*. Tartu.
- Valk, Ü.** 1993. Kust tuli ilmalind, I–II. – Vikerkaar, 2–3, 21–29, 60–66.
- Valk, Ü.** 1998. Inimene ja teispoosus. – Eesti rahvakultuur. Toim. A. Viires & E. Vunder. Eesti Entsüklopeediakirjastus, Tallinn, 485–511.
- Valk, Ü.** 2000. Regilaul kui kommunikatsioon teispoosusega: dialoogist nägemusteni. – Kust tulid lood minule... Artikleid regilaulu uurimise alalt 1990. aastatel. Toim. T. Jaago & Ü. Valk. Tartu Ülikooli Kirjastus, Tartu, 245 – 276.
- Vankina, L.** 1999. The collection of Stone Age bone and antler artefacts from Lake Lubana. *Latvijas Vēstures Muzeja Raksti, 4. Arheoloģija*. Rīga.
- Varnas, A.** 1998. Horse burials in Lithuania. – *Archaeologia Baltica, 3*, 291–294.
- Vaska, B.** 2000. Designs on ancient Latgallian men's arm-bands 9th – 12th centuries. – Prehistoric Art in the Baltic Region. Toim. A. Butrimas. Vilnius Academy of Fine Arts, Vilnius, 113–126.
- Vaska, B.** 2003. Solar and lunar symbols in Medieval archaeological material from Latvia (13th – 17th century). – Art, Applied Art and Symbols in Latvian Archaeology 2(39). *Humanities and Social Sciences, Latvia*. University of Latvia, 96–117.
- Vasks, A.** 2003. The symbolism of stone work-axes (based on material from the Daugava Basin). – *Archaeologia Lituana, 4*, 27–32.
- Vassar, A.** 1937. Kaevamisaruanne Kuusalu khk, Muuksi kl, “Hundikangrutel” 7.–15. juulini 1936. a. Käsikiri TLÜ AI arhiivis.
- Vassar, A.** 1940. Kaevamisaruanne Jämaja khk. Torgu vl. Karuste külas 1940. a. Käsikiri TLÜ AI arhiivis.
- Vassar, A.** 1943. Nurmsi kivikalme Eestis ja tarandkalmete areng. Käsikiri TÜ raamatukogus.
- Vassar, A.** 1955 = Вассар, А. Укрепленное поселение Асва на острове Сааремаа. – Muistsed asulad ja linnused. *Arheoloogiline kogumik, 1*. Toim. H. Moora & L. Jaanits. Eesti NSV Teaduste Akadeemia Ajaloo Instituut, Tallinn, 113–137.
- Vassar, A.** 1966. Sannaskalmetest Eestis. – Pronksiajast varase feodalismiini. Uurimusi Baltimaade ja naaberalade arheoloogiast. Toim. H. Moora & J. Selirand. Eesti NSV Teaduste Akadeemia Ajaloo Instituut. Eesti Raamat, Tallinn, 207–215.
- Vassar, A.** 1992. Usund. – Eesti talurahva ajalugu, I. Toim. J. Kahk. Tallinn: Olion, 114–116.
- Vedru, G.** 1997. New archaeological data of the prehistory of lake Kahala area. – AVE 2000, 62–66.

- Vedru, G.** 2001. Põhja-Eesti muinasaegsest rannikukasutusest. – Eesti Arheoloogia Ajakiri, 5: 2, 110–127.
- Vedru, G.** 2002. Maastik, aeg ja inimesed. – Keskus – tagamaa – ääreala: Uurimusi asustushierarhia ja võimukeskuste kujunemisest Eestis. Toim. V. Lang. *Muinasaja teadus*, 11. Tallinn, 101–122.
- Vedru, G.** 2007. Experiencing the landscape. – Estonian Journal of Archaeology, 11: 1, 36–58.
- Vedru, G.** ilmunisel a. Layers of landscape. – Estonian Journal of Archaeology.
- Vedru, G.** ilmunisel b. Changing meaning of landscape. – Estonian Journal of Archaeology.
- Vedru, G.** ilmunisel c. Kvarts Kaberla Varetimäe kalmest. – Muinasaja teadus 21.
- Vedru, G.** ilmunisel d. Ritual landscape. – Estonian Journal of Archaeology.
- Veski, S., Heinsalu, A., & Kirsimäe, K.** 2002. Kaali meteoriidi vanus ja mõju looduskeskkonnale Saaremaa Piila raba turbaläbilõike uuringu põhjal. – Eesti Arheoloogia Ajakiri, 6: 2, 91–108.
- Veski, S., Heinsalu, A., Lang, V., Kestlane, Ü. & Possnert, G.** 2004. The age of the Kaali meteorite craters and the effect of the impact on the environment and man: evidence from inside the Kaali craters, island of Saaremaa, Estonia. – Vegetation History and Archaeobotany, 13: 3, 197–206.
- Vėlius, N.** 1996. Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai, I. Nuo seniausių laikų iki XV amžiaus pabaigos. Mokslo ir enciklopedijų leidykla, Vilnius.
- Victor, H.** 2002. Med graven som granne. Om bronsålderens kultuhus. *Aun*, 30. Uppsala.
- Viidalepp, R.** 1940. Iseloomustavat Eesti ohvrikividest. *Eesti Kirjandus*, 10–12. Eesti Rahvaluule arhiiv, Tartu.
- Viidalepp, R.** 1941. Eesti ohvrikivid. Magistritöö. Käsikiri Tartu Ülikooli raamatukogus.
- Viires, A.** 1986. Paar pilguheitakatset eesti muinasusku. – Looming, 12, 1666–1675.
- Viires, A.** 1990. Taara avita. – Looming, 10, 1410–1421.
- Viires, A.** 2001a [1991]. Muistsed jumalad ühiskonna teenistuses. – Kultuur ja traditsioon. Ilmamaa, 217–225.
- Viires, A.** 2001b. Jaan Jung ajaloo radadel. – Acta Historica Tallinnensia, 5, 136–146.
- Viitso, T-R.** 2006. Pagan, põrgu ja papp: kolm kristlikku terminit. – Keel ja kirjandus 11, 894–902.
- Vikstrand, P.** 2001. Gudarnas platser. Förkristna sakrala ortnamn i Mälardalskapen. *Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi, LXXVII. Studier till en Svensk ortsnamn-atlas utgivna av Thorsten Andersson 17.* Uppsala.
- Vilbaste, G.** 1947. Vanade kaartide abi muistsete kultuspaikade kindlakstegemisel. – Eesti Rahva muuseumi aastaraamat, I (XV). Uus sari. Eesti NSV Teaduste Akadeemia. RK teaduslik kirjandus, Tartu, 157–161.
- Vilcāne, A.** 2003. Ancient Latgalian women's ornaments. – Art, Applied Art and Symbols in Latvian Archaeology, 2(39). *Humanities and Social Sciences, Latvia.* University of Latvia, 118–140.
- Vimberg, K.** 2006. Lipa ringvall Eesti varaste ringvall-linnuste kontekstis. Bakalaureusetöö. Käsikiri TÜ ajaloo ja arheoloogia instituudi raamatukogus.
- Vimmsaare, K.** 1988. Eestimaa usundi- ja ateismilugu. Ühiskonnateaduste erikursuse materjal. Tallinna Polütehniline Instituut, filosoofia kateeder.
- Vība, S.** 2006. Funeral traditions in Medieval Latvia: sources and problems for research. – Tod und Trauer. Todeswahrnehmung und Traueritten in Nordeuropa. Toim. T. Fischer & T. Riis. Ludwig, 137–146.

- Vries, J. de** 1970. *Altgermanische Religionsgeschichte, I*. Walter de Gruyter & Co, Berlin.
- Västriik, V.** 2002. Risti kabeliga seotud pärimus 18. sajandist tänapäevani. – *Pro Folkloristika*, IX. Toim. M. Hiimäe, K. Labi & J. Oras. Eesti Kirjandusmuuseum. Kättesaadav: <http://haldjas.folklore.ee/rl/era/nt/PF9/vastrik.htm>
- Vyner, B. E.** 1988. The Street House Wossit: the excavation of a Late Neolithic and Early Bronze Age palisaded ritual monument at Street House, Loftus, Cleveland. – *Proceedings of the Prehistoric Society*, 54. Cardiff, 173–202.
- Õim, H.** 1996. The need for a theory of folk theories in cognitive semantics: a review and discussion. – *Estonian in the Changing World*. Toim. H. Õim. University of Tartu, Department of General Linguistics, Tartu, 193–210.
- Õim, H.** 2000. Eesti keeleteadusliku mõtte areng XX sajandil. – *Keel ja Kirjandus*, 7, 468–479.
- Wallander, A.** 1989. Smedgravar eller graver med smides- och snickarverktyg? – *Tor*, 22, 105–159.
- Wallin, P.** 1993. Ceremonial Stone Structures: The Archaeology and Ethnohistory of the Maraë Complex in the Society Islands, French Polynesia. *Aum*, 18. Uppsala.
- Wason, P. K.** 1994. The Archaeology of Rank. *New Studies in Archaeology*. Cambridge University Press.
- Watson, A.** 2001. The sounds of transformation: acoustics, monuments and ritual in the British Neolithic. – *The Archaeology of Shamansim*. Toim. N. Price. Routledge, London; New York, 178–192.
- Werbart, B.** 2007. One sea, many landscapes and human interaction. – *Cultural Interaction between East and West. Archaeology, artefacts and human contacts in Northern Europe*. Toim. U. Fransson, M. Svedin, S. Bergerbrant & F. Androschuk. *Stockholm Studies in Archaeology*, 44. Stockholm University, 218–224.
- Whitehouse, H.** 2004a. Modes of Religiosity. A Cognitive Theory of Religious Transmission. Altamira Press.
- Whitehouse, H.** 2004b. Theorizing Religions Past. – *Theorizing Religions Past. Archaeology, History and Cognition*. Toim. H. Whitehouse & L. Martin. Altamira Press, 215–232.
- Wickholm, A.** 2006. “Stay where you have been put!” The use of spears as coffin nails in Late Iron Age Finland. – *Etnos ja kultuur. Uurimusi Silvia Lauulu auks*. Toim. H. Valk. *Muinasaja teadus*, 18. Tartu; Tallinn, 193–207.
- Wickholm, A. & Raninen, S.** 2006. The broken people: deconstruction of personhood in Iron Age Finland. – *Estonian Journal of Archaeology*, 10: 2, 150–166.
- Widholm, D.** 1999. Rock art as a part of Bronze Age funerary rites – the case of the Hjortekrog cairn. – *Rock Art as Social Representation. Papers from a session held at the European Association of Archaeologists Fourth Annual Meeting in Göteborg 1998*. Toim. J. Goldhahn. *BAR International Series*, 794, 65–75.
- Widholm, D.** 2006. Sacred Sites. Burial customs in South Scandinavian Bronze and Iron Age. Sweden.
- Wiedengren, G.** 1975. *Religionsphänomenologie*. Walter de Gruyter, Berlin.
- Wiik, K.** 2005. Eurooplaste juured. Ilmamaa, Tartu.
- Willerslev, R.** 2001. The hunter as a human “kind”. Hunting and shamanism among the Upper Kolyma Yukaghirs of Siberia. – *North Atlantic Studies. Shamanism and Traditional Beliefs*, 4: 1+2. Toim. T. A. Vestergaard. Aarhus, 44–50.
- Willerslev, R.** 2007. *Soul Hunters: Hunting, Animism and Personhood among the Siberian Yukaghirs*. University of California Press.

- Winkelman, M.** 2002. Shamanism and Cognitive Evolution. – Cambridge Archaeological Journal, 12:1, 71–101.
- Wobst, M.** 1978. The Archaeology of hunter-gatherers or the tyranny of the ethnographic record in archaeology. – American Antiquity, 43, 303–309.
- Wyszomirska, B.** 1984. Figurplastik och gravskick hos Nord- och Nordösteuropas neolitiska fångstkulturer. *Acta Archaeologica Lundensia. Series in 4^o, 18*. Lund.

6. PREHISTORIC RELIGIONS IN ESTONIA (9600 BC – 1220 AD)

6.1 Introduction

Over the years, researchers of Estonian religion have presented very different visions of prehistoric beliefs. Depending on their theoretical premises, the choice of sources as well as ideological needs, religion has been seen as anything from a high religion with an organized pantheon to an unsystematized mass of diverse beliefs. At the same time, (prehistoric) religion has more generally been important from the point of view of Estonian national identity. Thus prehistoric religion has been discussed by the representatives of very different scientific disciplines, but writers, artists and others have also investigated it. Therefore the topic has at times been laden with very different theoretical premises, and it is often very difficult to associate several studies with each other.

By all rights, the research topic itself is complicated – while treating the religious plane of Estonian religion, which is ostensibly at odds with the official Christianity, all of its non-Christian phenomena are associated with the common prehistoric religion and the elements of this that have survived until the present day. Thus there is often no difference whether a Stone Age, Late Iron Age or even dateless religion is being discussed, since they all are interpreted from the perspective of folk tradition that has been written down in the recent past. Based on this approach, Estonian (prehistoric) religion has developed into a relatively amorphous phenomenon that is created anew by each researcher and study.

In writing this dissertation, I focused on two purposes – to present the religion-attached archaeological material and the main possibilities for their interpretation and also to demarcate the main stages of prehistoric religion in the area of present-day Estonia. The choice of religion-related sources is definitely subjective. Based on the preferences of different researchers, very diverse sources have been used to study religion. In the current dissertation, the close association of sources with the discussed period has been considered to be of primary importance, and therefore the research is predominantly based on the archaeological source material.

For Estonian religious history, the demarcation of main periods has until now not received much attention. Although the majority of researchers have seen religion as changing over time, the development of religion has not been a topic of research – despite indications of some religious periodization. While I am in agreement with many of these authors, I am also of the opinion that religions are not static. Furthermore, in contrast with a number of earlier researchers, I do not consider conservativeness to be the main characteristic of religion (or in this particular case Estonian religion). It is difficult to associate Estonian studies of religion, which are based predominantly on folk tradition and orientated to individual phenomena, with the corresponding periods of

neighbouring regions. To my mind, the lack of long-term development history that would be based on a broader background and archaeological material is one of the most important problems in studying Estonian prehistoric religion(s). Thus the long-term treatment is needed not only to systematize the archaeological material associated with religion, but it might offer a framework with which it would hopefully be possible to connect other *per se* undatable phenomena with different religious periods in the future. This primarily concerns folk tradition and sources from oral material like runo songs, different phenomena of folk religion, etc.

For the purpose of distinguishing the main periods of religion, the majority of this dissertation has been divided into six more extensive chapters, each of which offers an overview of one period that is considered, on the basis of the archaeological source material, to be more homogenous. These periods reflect different complexes that are linked together chronologically and in terms of development history, but nevertheless demonstrate a unique religion and ideology. The most important methodological premise of this research is the treatment of religion as a whole that changes over time along with the surrounding context. From this emanates the main hypothesis of the research, according to which the “Estonian prehistoric religion” is only an academic abstraction that comprises different religious manifestations that existed during the prehistoric period (9600 BC–1220 BC). The difference between religious appearances is so great that we could even speak of the existence of different religions in Estonian prehistory. As is traditional, the study ends with the Christianization that took place in the 13th century. Unlike several earlier treatments, the reason for this choice is not the suggestion of the ending of the “prehistoric religion”, but a more important change in sources, as a result of which the pictures of prehistoric and medieval religions differ dramatically.

6.2. Setting the scene

6.2.1. History of research

By establishing the research of the historiography of Estonian prehistoric religion as the purpose of this chapter, we immediately encounter terminological problems. Although prehistoric religion had already begun to be distinguished by researchers as a formal term and sometimes also as a substantial and chronological division at the end of the 19th century, the historiographies of prehistoric and folk religion are very tightly intertwined, so that their differentiation can, with some reservations, be considered only since the 1980s. Only since the second half of the 20th century, when researchers began to differentiate between prehistoric and folk religion, it is possible to concentrate solely on the research history of the phenomena of prehistoric religion.

Religion outside Estonian Christianity has attracted the attention of researchers with different backgrounds ever since the Middle Ages, and in the case of these descriptions we are mostly dealing with the manifestations of “pagan religion” recorded by clerics with Christian backgrounds. Although these texts also often offer important information about prehistoric religion, their primary purpose was to emphasize the superstition of non-Germans, and thereby explain the need for the land to be Christianized. The characteristic feature of medieval texts is that only phenomena that were unusual for the chronicler were described therein. Thus, for example, only cremations were mentioned in descriptions of local burial customs, despite the fact that the tradition of inhumation, which had obtained a significant position by the time of the Christianization crusade, began to spread on Estonian territory ever since the 10th century (see Tamm & Jonuks in print).

A new period in religion-related descriptions can be discerned since the 16th century, when the number of chronicles increases, and considerably more information than before can be found on religion (see Metssalu 2004; Kõiva in print). Similarly to the medieval sources, contemporary practices of superstition are continuously described, and little attention is devoted to past occurrences. The majority of texts that talk about the religious life of locals are still rather admonishing and concentrate on the fact that local peasants do not visit church and sermons frequently enough.

At the end of the 17th century and the beginning of the 18th century, an utterly new style that differed from earlier tendencies began to spread – at that time there appeared more and more descriptions that suggested that aspects no longer existing and known only by folk tradition were being discussed therein. Services of pagan idols are increasingly described in the past tense, although with a reference that in places these are continuously used at the time the chronicle was written. Thus the beginning of the 18th century can be considered to be a period when a greater change occurred in the mentality of the people. This is apparently connected with the intensification of Lutheran religious movements as well as extensive killings during the Great Northern War, which largely interrupted the former tradition. The changing of the religious picture of the period was apparently most strongly influenced by the movement of pietism, which helped craftsmen with roots in the local community to take Christianity to the people in a relatively novel way. In this manner Christianity became so deeply attached that it increasingly began to dislodge earlier traditions (see also Laur 1995).

Thus in the 18th century two opposing traditions meet – on one hand the pietist religious movement that more than ever concentrated on spreading Christianity among the common people and instigated the disappearance of medieval images based on folk tradition. On the other hand, together with the traditions of the Enlightenment, interest in history, folk culture and folk tradition began to spread, fostering the examination and description of religious phenomena. The main executors of this movement were Baltic German researchers (A. W. Hupel, G. H. Merkel), but Estonia’s own intelligentsia of the

period of national awakening grew out of their activity. One characteristic feature of this period is that the pagan past began to become ennobled; pagan customs were no longer seen as despicable superstition but rather as something righteous and pure. The local version of the Rousseau-like concept of the “noble savage” was widespread. Differently from Rousseau’s standpoint, the Baltic German Enlightenment ascribed noble qualities to peoples of the past, and thus it made no difference to researchers whether they were discussing contemporary aborigines or past nations. An important criterion that they emphasized was the need to remain unaffected by Western civilization. In all events, the period must be discerned as the first episode when Estonia’s past culture and religion began to be scientifically studied, and in the course of which a substantial body of source materials was published. One characteristic feature of the period is also that the researchers primarily proceeded from written sources, and Estonian religion and culture were treated together with those of other peoples (Latvian, Prussian) that once inhabited the territory of the German Order.

During the first half of the 19th century a fresh stratum of Estonian intellectuals (K. J. Peterson, Fr. R. Kreutzwald, Fr. R. Faehlmann) appeared alongside the generation of Baltic German researchers, whose studies were important base material for the former as well. The concept of a romantic golden era, which the Baltic German researchers ascribed to vaguely identified pre-German pagans, acquired a considerably more definite form during the following period – in both a geographical and a chronological sense. Differently from the previous period, now the tradition of studying religion with a focus on folk tradition began to spread, making linguistic affinity the primary issue. From this point forward, Estonians were seen as more closely connected with the Finnish, whereas the Latvian and Prussian parallels diminish drastically. This change in attitude can primarily be seen in the researchers’ different backgrounds – the Baltic German researchers influenced by the Enlightenment tradition based their texts on written sources, whereas intellectuals from the local community and 19th century Baltic German authors relied on folk tradition. The campaign for the collection of folklore initiated by Jakob Hurt can be considered to be the most important process of the 19th century and also later religious history. The above-mentioned achievement has been regarded as the beginning of the scientific research of Estonian folk religion. This process established one of the most important source compilations of Estonian religion and affected the entire research of religion up to the present day (see more in Laar *et al.* 1989; Laar 2006).

The trends that were intrinsic to the 19th century continued during the period of the Republic of Estonia (the main researchers were M. J. Eisen, O. Loorits, U. Masing, R. Viidalepp and A. Vassar). The main sources used were folk tradition and linguistics. While folk tradition was and later remained the main source, linguistics lost its importance after the Second World War. The limited use of archaeological sources is, however, remarkable. The theories that are taken as the basis of the research of Estonian folk religion mostly originated in Europe, where archaeology was already used in studies of religion in the first

half of the 20th century, or at least served as one of their illustrations. In Estonia, however, the sources of folk tradition and linguistics were dominant. Despite this, the desire to use archaeological results and the need for interdisciplinary treatments as a whole can nonetheless be perceived in the texts of researchers of religious topics.

The background of the researchers of this period is also remarkable, since folklorists and theologians are clearly predominant. Among ethnographers and archaeologists, religion never became an important research topic. The main emphasis in the said disciplines was on the analysis of material culture, and concepts of religion were borrowed from folkloristics and supplemented with suitable examples. Nevertheless, at the end of the period archaeologists and ethnographers began to take an interest in religion, and by the end of the 1930s a suitable situation had arisen for the establishment of substantial interdisciplinary discourse.

After the Second World War, the investigation of religion in Estonia abated, even despite several articles with substantial propagandistic elements (Annist 1966); furthermore, the choice of research topics in the area of religion was restricted by the Soviet ideology (see Valk, H 2007a). Since treatments of religion could not be entirely avoided, a few related studies were nevertheless published (*Religiooni ja ateismi ajalooost Eestis (On the history of religion and atheism in Estonia)* 1956; 1961; 1987). In addition to traditional folklore-based studies (Moora, A 1956), the first research papers predominantly relying on archaeological material were published (Jaanits 1961; Selirand 1961, 1974; Lõugas 1972, 1980, 1996; Tamla 1985). At this point the change in attitude that took place during the 20th century is significant – authors are no longer trying to present the entire picture about prehistoric religion, they rather accept that the archaeological material only offers segments of the whole. Changes have also taken place in the use of sources – archaeological findings occur as the main sources, and folk tradition is used to interpret these; no longer is archaeological data used to illustrate the system that has been established on the basis of folkloristic material.

During the Soviet period, a change in the folklorists' approach to folk religion took place, and folkloristic sources were reviewed, as a result of which folklore became the main source for the research of contemporary religion and religions of the recent past (e.g. Moora, A 1964; Viires 1986). Thus a shift occurred in research problematics, and Estonian folklorists became significant researchers of Siberian and Finno-Ugric folkloristics and contemporary folk religion in general (e.g. Hiimäe & Kõiva 1995). In the case of prehistoric religion, it was mostly the studies and conclusions of O. Loorits and M. J. Eisen that remained authoritative.

An entirely new period in Estonian religion history began together with fresh archaeological interpretations that spread since the second half of the 1990s. Together with the collapse of the Soviet Union, Estonian researchers gained access to Western theoretical studies of archaeology (on this process, see Kõnsa 2006) as well as studies based on the history of religion, mostly in connection

with ritual and ideology. At the same time, however, Estonian archaeologists have primarily specialized in social topics, and relatively few specifically religious studies have been published (see Valk 1998, 2001, 2003, 2004a, 2004b, 2007a, 2007b; Lang 1999a, 2000a; Tvauri 1997; Mägi 2001, 2005).

6.2.2. The sources of Estonian prehistoric religion

Due to the efforts of researchers with different backgrounds, the source material on Estonian prehistoric religion is relatively varied. The main reason for this may be the existing situation in which, differently from many other European regions, no dominant source type is available for the investigation of Estonian prehistoric religion. Therefore researchers have exploited as much as possible of this scarce material, thereby creating a very diverse picture that differs greatly from that of neighbouring countries. Nevertheless, over the years different source types have been preferred. The earliest researchers used medieval chronicles as their main sources, 19th century researchers of the Estonian 'Enlightenment' focused on contemporary religious customs and folk tradition, in the first half of the 20th century linguistics rose to a significant position alongside folklore, and since the second half of the century archaeology has been used as the main source for the study of both prehistoric and medieval folk religion, although the role of folk tradition has not entirely disappeared. Since the use of different source types has followed specific periods, with folk tradition as the most stable source type, problems have occurred in linking different results. Thus the linguistic datings compiled in the first half of the 20th century are not compatible with the new concept of the past created by archaeologists at the end of the century. Folkloristics, answering different questions, cannot help with dating issues. Recently the use of medieval chronicles has also aroused sceptical feelings.

Written sources are the oldest type of source used to study prehistoric religion (see also Tamm & Jonuks in print). This is clearly very attractive material, since it offers entire texts that can be directly connected with religion. In contrast to folk tradition, the information obtained from written sources can at least to some extent be dated, and thus we can place religious records in their chronological context. Although since the 19th century researchers have gathered the majority of the scarce religion-related records available from medieval Estonian territory, their interpretation has until recently taken place in a methodologically naïve manner. The records of chronicles and official documents have generally been considered to be direct evidence of religious practices, apart from their inner ideological and rhetorical encodedness. At this point the fact that medieval chronicles do not describe the world but interpret it on the basis of their own ideological and political background should be considered the most important problem. Thus the chronicle records primarily discuss issues that were important to the author and were considered essential to be recorded, and observe the writer's own relationship to that which was described.

One should not, however, underestimate the importance of medieval written sources and simplify the issue, summing up all of the records found in chronicles as the chronicler's self-analysis or as later additions. The latter represents another significant set of problems that is encountered in the interpretation of written sources. In interpreting written sources, one must bear in mind that the data therein are predominantly valid for the period in which they were recorded. In this way we can find in medieval written sources abundant confirmation of the archaeological material, and these results are indeed closely correlated with each other. It is clear, however, that it is not possible to reconstruct Estonian prehistoric religion on the basis of written sources (even if only in the case of the Late Iron Age), but these cannot be excluded from interpretations either. If we approach the problem in a source-critical way, we realize that the information about prehistoric as well as medieval religion diminishes remarkably, but the texts still contain data that we cannot obtain from other sources.

Another important and much-exploited source type for this subject are linguistic sources, whose main premise is that words that form language pass on concepts (see more Hint 1998; Karlsson 2002: 229ff). The postulate that the changing/developing/borrowing of words can reflect changes/developments/loans in concepts, including religious concepts and religion in a wider sense, has been important in the study of prehistoric religion. Thus by studying the development of words, and through them concepts, conclusions can be drawn concerning developments that have taken place in religion (e.g. Loorits 1949; Kulmar 1994; Sutrop 1999; Masing 2004). This source type lost its previous role during the second half of the 20th century. At this point we should not seek the reasons for this in researchers' lack of interest, but rather from the fundamentally changed standpoints about the origins and research methodology of the Estonian language (Õim 2000). In addition to the issues of dating language, the supposed linguistic, psychological and genetic relation of present Estonians with Eastern Finno-Ugrians emanating from the theory of the language family tree has been emphasized in the tradition of religious studies. The language family tree theory has lent material and authority to many assertions in the field of the history of religion (primarily by O. Loorits and U. Masing). The whole theory has either been reconsidered during the last decade or is currently being reconsidered, and several articles have been written on the topic (Künnap 1998, 2007; Wiik 2005 and the references therein). Although this does not rule out the future use of ethnographical analogies from Finno-Ugric peoples inhabiting the Russian empire, one can no longer speak of a common past and mentality as defined by Loorits. Thus the interpretation of linguistic sources has become more complicated than it has traditionally been. In Estonia the theory of language exchange based on a *lingua franca* has vigorously developed alongside the theory of the language family tree and the theory of migration from the original home, both of which have long been dominant until now. A difference that from the point of view of history of religion initially seems relatively unimportant becomes significant, since in this way our genetic

relations with the Finno-Ugric tribes inhabiting the surroundings of the River Volga would disappear. This, however, considerably changes the whole traditional treatment of Estonian prehistoric religion.

Folkloristic sources became dominant in the research of Estonian religion since the beginning of the activity of the emerging Estonian national intelligentsia in the 19th century. By contrasting itself with the research tradition based on chronicles as in the Baltic German tradition, researchers now began to use the customs and folklore of the local population as the source material. Such source management quickly gained popularity, and thereafter the primacy of folkloristic sources remained predominant until the final decades of the 20th century. One reason for the popularity of folkloristic sources is certainly the integrity of the material. Neither earlier chronicles nor linguistics, let alone archaeological material, offer narratives about religion such as those provided by folklore. The latter reason, complete texts speaking directly of religion, is the main reason why folk tradition occupied such an important position in the history of the investigation of Estonian prehistoric religion. The conceptions of religion and folklore as fundamentally stable and conservative phenomena were added to this list, and as a result the dating of folkloric motifs never became a problem. Thus the folklore that was recorded in the 19th and 20th centuries has been used in the interpretation of any past period, resulting in a situation that might be characterized as the *tyranny of folklore* (cf. Wobst 1978). As in the case of written sources, naïve methodology has often been used in the interpretation of folklore, and no attention has been paid to the age, semiotic aspects or secondary additions of folkloric motifs. Awareness of the purpose of folklore – which is not to present real life, but *i d e a l c u l t u r e* that instead reflects a vision of what the society, its culture and religion should have been like, and not how it actually was – is important in seeking to understand the meaning of folkloric motifs (Honko 1998; comp. Damm 2005: 79). If folklore is used as the source to study prehistoric or medieval religion, one has to rationalize that this is a living cultural phenomenon that changes and develops together with the society that bears the folk tradition. This trivial claim is important, as it indicates that the use of folklore can be and primarily is justified for the period in which it was used by the society. The recognition that folklore is constantly developing over time and changes together with the society in which it exists offers a relatively different approach to folklore as a source type in studies of religion as a whole.

At this point we reach another circle of questions that is important in the framework of this topic – namely the age of folkloric motifs and dating possibilities in general. Among folklorists it is generally accepted that folkloric motifs are difficult to date, and it is impossible to present any exact dates. Nevertheless, I consider such attempts, even speculations, to be valuable, since via dates it would be possible to place folkloric motifs in chronological context and thereby observe the functioning of the motifs in a more complete religious picture (together with burial modes, supposedly religion-related jewellery etc). As long as we avoid placing folkloric motifs in chronological context, their use

to study the distant past as well as the period preceding their documentation, i.e. primarily the 19th century, cannot be justified by any means. The difficulty of linking folkloric motifs with past periods is the main reason why this source type is rarely used in this dissertation. Nevertheless, it is impossible to ignore folk tradition, and it is evident that folk tradition includes religious motifs that go back to the Middle Ages and apparently reach the Late Iron Age (e.g. Lintrop 1999). In traditional folklore analyses, the presence of later influences has seldom been recognized; there is instead a predominant simplified approach according to which the entire non-Christian collection of motifs automatically belongs to the pre-Christian era. This approach is, of course, erroneous. It is also important to realize that both older and younger/modified phenomena can occur within a single narrative, and the possibility that one aspect belonged to the distant past hardly increases the possibility of dating the entire narrative (Damm 2005: 78). Religious loans certainly took place during the Middle Ages and modern period. It is also likely that many contemporary non-Christian motifs are actually modified popular interpretations of official Christian religion. Thus Estonian medieval and modern religion unquestionably needs separate and more thorough treatment.

Despite several difficulties with dating and interpretation, locality-related tradition must be distinguished as a sub-type in folklore. In this dissertation, locality-related tradition will more closely be discussed with certain topics (primarily the issues of holy sites). I will leave the content of the folklore texts and especially their details out of the analysis, and instead concentrate on a specific place in the landscape that has a folkloric text attached to it. Below I will take the position that a folkloric text is used to refer to an important place in the mental landscape, whose role may have been significant in different periods (and religions). A folk tradition that has been preserved and can be studied by us may originate from entirely later times and need not be connected with the initial meaning of the place, but the landscape and the object in the landscape to which the folkloric text pertains refer to the more special places in a broader space.

The use of anthropological sources in archaeology, and to a lesser extent for the investigation of prehistoric religion, is probably one of the most discussed topics (David & Kramer 2001; Zvelebil 2003; Oestigaard 2004 and references therein). In addition to the use of parallels and analogies in archaeological interpretation, several theoretical constructions for the investigation of prehistoric religions have also been borrowed from the anthropological sources (e.g. Rappaport 1999; Evans-Pritchard 2004; Eliade 1972). The main attraction of using ethnology for the investigation of religion is similar to that of folkloristic sources – the consistent and systematic narratives they offer, as opposed to single shards of material, as is the case with archaeology. This has made ethnological sources more attractive, and they are willingly used as a supply of interpretation as well as simply for illustrations. At the same time, the above-mentioned factor is the greatest danger of these sources, since researchers often find themselves tempted to use ethnological materials and societal analyses

prepared on the basis of these data in their interpretations of archaeological finds and excavation results, thus incorporating different communal or social systems into the archaeological past. In other words, ethnology offers a myriad of examples and archaeologists are always tempted to use these as parallels in their studies. In the latter case, the context from which the anthropological example originates is often disregarded. Similarly, the question of whether the phenomenon submitted as a parallel or analogy may have existed in the past in the first place is usually avoided. Thus Boguslaw Gediga has accused archaeologists of using ethnological examples chosen randomly or for subjective reasons (Gediga 1989: 435). The use of ethnological sources has been important in the research of Estonian prehistoric religion ever since the beginning of the history of research, whereas the use of analogies that are appealing for personal reasons can often be observed (primarily in the case of Russian Finno-Ugrians but also Taoism and Shintoism).

Since the 1990s, anthropological sources have more often been used as analogies, whose main purpose is to broaden the possibilities for archaeological interpretation (Insoll 2004a: 114). Their role as an inspirational source and not a place from which to adopt ready interpretations, has been emphasized by Anders Kaliff and Terje Oestigaard (2004: 83). In this dissertation, ethnological analogies have been used to different extents in the discussions of different periods. Being cautious of the bulk of different variants of analogies, from which examples of nearly all hypotheses can be found, I support the use of analogies for societies whose wider context matches the archaeological period under discussion. By this I understand both classical aspects like natural conditions, economic mode, technological level, but also social system, ideology and the broader religious context.

The use of archaeological sources is hardly a new phenomenon in the study of religion. Already the first more extensive archaeological investigations since the mid-19th century that took place in Egypt, Asia Minor and Mesopotamia were related to religion. Nevertheless, religion in archaeology has more often been observed within the boundaries created by other disciplines and not as an independent subject. It is only since the 1980s that we can speak of interpretations of religion that are predominantly based on archaeological source material (e.g. Gediga 1989; Garwood *et al.* 1991).

One of the most important problems with the use of archaeological material to study prehistoric religion is naturally connected with the interpretation of sites and artefacts – which artefact or site is religious in nature? When and in what find contexts can human bones be interpreted as a burial (with the purpose of “disposing of” the body), when can we explain the bones as a human sacrifice, and when is it possible to observe some other ritual behaviour? There are definitely no uniform and universal rules. For example, the majority of prehistoric graves are not suitable for burial places in our contemporary Western sense, in which the deceased *is buried* in a grave (Kaliff & Oestigaard 2004: 84). The interpretation of graves for the history of religion includes the important question of the grave as a place of social manifestation; this explana-

tion has been dominant in Estonia during the last decade (Ligi 1995; Lang 1996; Mägi 2007a, b). The above-mentioned approach has been strongly criticised, and the interpretation of graves instead concentrates “*on the specific meaning of monuments in the contemporary symbolic worlds and on tombs as ideological rather than mirroring the social structure*” (Sjögren 2004: 160). Naturally we cannot analyze graves, while at the same time ignoring the social structures of the period, but religious ideas have played a dominant role in the construction of graves as ideological establishments associated with depictions of religion and the Afterworld.

In addition to graves, another important source type in archaeology is the so-called “cultic” or “ritual” artefact. These are associated with a widespread joke, according to which any item of unintelligible function or unusual find context is considered to be cultic. It is clear that in specific contexts, a religious, symbolic or ritual meaning can be ascribed to almost all artefacts. Thus a sword can symbolically be considered to be the weapon of the fertility god Freyr in the context of Scandinavian religion, or a symbol of the crucifix in the warrior-ideology of the time of the crusades, but this does not transform the sword into a religious item *per se*. The situation is different with artefacts that have gained their form from widespread beliefs, depictions of gods or magical viewpoints, and whose analysis allows the observation of a religious idea behind the item. The latter group includes pendants and figurines which, in addition to graves, have been chosen as the chief archaeological source type in this dissertation.

Next to artefacts that are associated with religion owing to their form, items from unusual contexts have also extensively been used in studies of religion. The question of what is an “unusual” context naturally depends on each individual example. Spatially unusual contexts like deposits from wetlands are much-discussed and are usually associated with religious categories. In addition, finds from other unusual contexts have been interpreted as being religious – for example near a big stone (Johanson 2006a: 149), from a hill, the post-holes of buildings, ditches of hill forts or enclosures (e.g. Andersen 1997). Next to spatially exceptional contexts, one must also particularly consider the chronological context, where an older artefact has been used in a later period. A widely discussed example is offered by stone axes, which were used as magical curing means 3 to 4 thousand years after they were produced (Johanson in print). Although chronologically older artefacts were also certainly re-used for purely utilitarian purposes, interpretations connected with their use for religious and ritual reasons are more common.

6.2.3. Theoretical premises

Until now theory has attached relatively little attention in the treatments of Estonian prehistoric religion; this is largely due to the empirical research traditions of earlier and Soviet periods. Below I mainly seek to reveal and elucidate those theoretical aspects that are necessary to myself and the reader in

the subsequent analysis. The choice of discussed aspects is naturally subjective, and for the most part emanates from issues important to myself, which have predominantly accrued from the somewhat exceptional research history of Estonian prehistoric religion.

Estonian researchers have traditionally emphasized the superiority of narrative sources over other sources (e.g. Lintrop 2006b: 51), which has resulted in the investigation of religion via questions “what kind of” and “how”, while at the same time neglecting the chronological perspective (“when?”). This has created a picture of religion as a relatively stable and conservative phenomenon, the main modifications of which have taken place due to the change in economic mode during the Neolithic and as a result of foreign expansion in the 13th century. The said approach has supported the using of folk tradition written down relatively recently for the investigation of the more distant past. In addition to stability, symbolism and associations based on symbols have been emphasized as important factors (Krull 2006; Lintrop 2006b) that have also supported the ahistorical approach to religion (cf. Insoll 2007: 141). Several archaeo-mythological studies of Estonian religion, primarily on the subject of the Kaali meteorite crater, have been performed on the basis of narrative sources (Lõugas 1996). During the last decade, a strong emphasis on ritual can be observed, and the majority of studies on religion rely on ritualistic traditions (Lang 2000a, Mägi 2005). The ritual-centred approach has often involved simply emphasizing the ritual, supported by the statement that archaeologists do not excavate the myth but the ritual. On the other hand, the ritual-centred method has excessively underlined the social role of rituals as a mechanism for the manifestation of the society (e.g. Mägi 2007a, b). The problem with both approaches lies in the fact that religion as the framework that provides a more general ideological background to the ritual tends to disappear from the picture. When all of the aspects associated with religion and ritual are reduced to social relations, all of what gives meaning to religion and ritual – the belief in supernatural powers, the Afterworld etc – is eliminated. Instead we only have the chance to manifest social relations which, however, is very much reminiscent of the vulgar Marxist treatment of religion as an opium that is used by the elite to consolidate its power over the people (comp. Garwood *et al.* 1991: viii).

Over time, different researchers have used various terms in referring to Estonian religion(s), first and foremost folk and prehistoric religion. Since the same notions have been used for different periods and phenomena, a number of misunderstandings and contradictions have arisen. Below I define **prehistoric religion(s)** as various belief systems chronologically belonging to the prehistoric era (9600 cal BC–1220 AD), in which the major source basis that is used to establish the system of the religion is created by archaeological material. The latter does not rule out the use of written, folkloristic or other sources, but I consider archaeological data to be primary in creating the system. Within the prehistoric religion I also distinguish chronologically briefer religions that differ from each other and are distinguished from one another mainly on the basis of

archaeological material. Below I define **folk religion** as the popular interpretation of official doctrinal religion which, proceeding from source problems, can be associated with the Medieval and Modern periods. In the case of folk religion, written and folkloristic material is the most important source category, but archaeological and ethnographical data add significant nuances to the investigation of folk religion. It is important to bear in mind that a similar religious plane of popular interpretation probably existed during the prehistory (comp. *doctrinal* and *imagistic modes* Whitehouse 2004a), but it is difficult to distinguish these in the archaeological material.

Similarly to the above-described notions, other concepts must be given substance through definitions and explications. In the analysis of religion, there are various notions that are used without being further expounded and which therefore seem “empty”, such as animism, shamanism and many others. Other concepts of which archaeologists are fond are in essence similarly diffuse and devoid of meaning, especially as regards the cults of ancestors and fertility as the two almost compulsory elements in archaeological studies of religion. The reasons for this development can at least partly be considered to lie in the contribution of phenomenology of religion as the most influential theoretical stream of the 20th-century study of religion. The purpose of the discipline is to rather study individual phenomena and describe the research subject as comprehensively as possible, using examples from different religions and cultures. The more significant objective of the theory might be the giving of an “ideal” definition of a certain phenomenon (Wiedengren 1975). While it is unquestionably the best solution for the investigation of an individual phenomenon, phenomenology of religion is not suitable for the studying of a specific religion or a certain period as a whole. On the one hand, the theory only emphasizes a certain aspect of religion, while on the other hand, by using the “idealized” definition of an individual phenomenon, it studies features that never exist in any religion in such a pure manner (see the critique on phenomenology of religion Schjødt 1989; Hedin 1997; Jensen 2003).

Due to the widespread religious phenomenological approach, many phenomena have lost their more specific content, and their use in studies gives a rather confusing impression. Thus one can describe many religions as “animistic”, although they are actually very different. One solution to the problem might be the definition or elucidation of concepts and key notions in a specific research situation that would give fresh content to old and widely exploited concepts. Several researchers (e.g. Insoll 2004a; Kaliff 2005) have actually emphasized the need to elucidate the concepts rather than define them, since the latter, with its fixed and clear limitations, might begin to inhibit the following analysis. Elucidation with somewhat looser boundaries makes the contents understood to the researcher, but does not set rigid limits. This approach agrees with the recommendation by Timothy Insoll not to be afraid of the fuzzy areas of the concepts of religion; moreover, determinate and overly clear-cut religious systems could be regarded as artificial constructions (2004a: 65). In addition, the concept elucidated by the researcher him/herself is apparently the most

important in this context. On the one hand it provides the reader with a more transparent picture of what is understood by a specific notion, while on the other hand it forces the researcher to expound for him/herself the concepts he/she uses.

An important but until now rarely used approach in studies of religion is emphasizing the entire picture in the framework of which we can study religion (Insoll 2004a: 151). In numerous studies, authors have instead concentrated on one or a few phenomena, for which sources exist and which can be studied on the basis of these sources. This approach is primarily inherent to studies based on archaeological material, where the fragmented nature of the material sets its limits. Similarly, the approach is fostered by the theory of phenomenology of religion that also values specific phenomena more than the whole formed as the result of their interaction. In studying a single phenomenon of religion, its chronological and cultural compatibility should be taken into account, as well as the issue of how the research topic might be related to other phenomena of the same context. It is apparent that a complete picture that would cover all situations of the past religion cannot be achieved (this is very difficult, if not impossible to present, even for existing religions). Nevertheless, the emphasizing of the whole and not a few individual phenomena should be the purpose and at the same time proof mechanism that could be used to verify other existing phenomena. Thus the whole picture might be observed as consisting of vertical and horizontal axes where the phenomenon of religion on the horizontal temporal axis has to fit in the same chronological context with the spheres of religion as well as social and economic life. (Figure 1) In the case of the vertical axis, the important thing is that the discussed object chronologically corresponds with the previous and following belief system or period. Although every phenomenon need not have its beginning in the previous or its continuance in the following period, the religious phenomena already merged into the general picture do not appear out of nowhere or disappear without a trace. Such a chronological placement of the systems of belief, or at least the attempt to do so, offers the possibility to avoid the ahistorical approach that is so intrinsic to religious studies (Insoll 2007: 141).

One important issue in the treatment of the complete picture of religion is certainly the matching of different phenomena of religion with each other as well as into the more general social and economical context. The main critique of the religion studies of the past has also been published on this subject. A classical example of this is the tripartite theory of religion by Georges Dumézil and its critique by several archaeologists, as such a religious and social structure does not match the archaeological material of the period (e.g. Renfrew 1988: 254). However, the compatibility of religion, economy and social structure does not mean that we can study one social phenomenon by using another as its basis. All elements are too different for that purpose, and by emphasizing one-to-one correspondence we face the danger of running into over-simplified treatments. Several researchers have demonstrated that the change in the economic mode need not bring with it changes in religion, and the development

processes of religion could be instigated by entirely different aspects (Zvelebil 1993; Insoll 2004a: 38).

In addition to the whole picture, the dynamic nature of religion and the changing of different belief systems, as well as their adaptation over time, are probably the most important issues in this dissertation (Andrén *et al.* 2006). This is definitely nothing new, and the changing of religion over time is a topic that has been examined by several researchers. However, according to separate researchers the scope and character of those changes is absolutely different. This in turn has created a relatively varied picture of how the changing of religion is understood, and how important the chronological factor has been to different researchers. As we have already seen in the chapter on research history, in the case of Estonian prehistoric religion authors have emphasized its stability and conservativeness. Time in these treatments has become a “flat” phenomenon that need not be taken into account (comp. Kaul 1998: 15). On the one hand this is apparently a methodological apology that allows the use of relatively late sources for a chronologically distant period. On the other hand, however, the long-term stability of religion has been emphasised in several periodizations of religion that are based on economic mode. These value changes in economic mode as the main reason for changes in religion (e.g. Loorits 1957; Paulson 1958; Jaanits *et al.* 1982: 414; Honko 1993; Rõbakov 1994 etc). Although it is apparent that changes in economic mode might bring about changes in religion, several researchers have disputed this one-to-one process (e.g. Zvelebil 1993; Insoll 2004a). Thus the observation that religion might change without any significant change in economic mode is perhaps the most important aspect.

At this point we arrive at another important nuance in the understanding of the history of the development of religion – every new and borrowable element must fit in the existing context, and in most cases new phenomena are adapted to the present system (Andrén *et al.* 2006). Thus none of the borrowed phenomena of religion can be directly compared to other contexts. At the same time, this means that the phenomena of religion that fundamentally differ from the existing context either cannot be adopted, or the process is very difficult (in the Estonian material, good examples are offered by single ship-settings and the Valkla *bauta*-stone grave that emphasises the single burial). This means that in order to understand a single religious phenomenon one must first of all consider its possible meaning in its chronological and cultural context. This is consistent with the above-mentioned necessity to respect the complete picture.

Proceeding from the two above-mentioned premises, according to which religion must be perceived as a complete picture that is constantly changing over time, in the current research I have predominantly selected sources that are the closest to the discussed period. This is not a new idea *per se*, and since the 1980s archaeological sources have been preferred over other, primarily later written or oral sources in the study of prehistoric religions (e.g. Gediga 1989; Kaul 1998, Osborne 2004). It is clear that the preferring of archaeological source material is not only necessary in and of itself. The problem mainly lies in

the questions that we ask the sources. In the case of prehistoric religion, where periodization and the arrangement of phenomena in time are of key importance, archaeological material is the only source that can offer the necessary answers. In interpreting phenomena, various other source types, primarily written or folkloristic data, can be used as analogies (Valk 2007a). According to the premises used herein, however, the system of religion must be created on the basis of archaeological sources, and not by trying to exploit archaeological material to illustrate or prove the system compiled on the basis of folkloristic sources. At the same time, it is apparent that one cannot study religion solely on the basis of archaeological find material. Different possibilities for interpretation that often emanate from later analogies should be considered important. In the current dissertation I will attempt to follow a statement that has been emphasised by several authors before me – prehistoric religions were very likely unique and it is impossible to interpret them on the basis of contemporary ethnological or other analogies. It is possible that we must accept that prehistoric religion and myth have disappeared, and not try to attach to them analogies that are distant in time or culture (Kaul 1988). In order to overcome this methodological problem, some researchers have recommended analysing the “idea” or “ideology” inherent to the religion of the period (Savinov 2006). Based on the archaeological material, however, it is clear that only a small part of religion can be followed by us, and in that part, death-related subjects are prominent. As a result, several approaches have arisen, according to which the dominant phenomena of prehistoric as well as historical religions are fertility and death cults, which in turn shows that it is apparently often forgotten that “death-” or “fertility discourses” are merely a few of those that are represented in religion (Kim 2005: 8). Thus I will below argue that numerous different facets exist in religion, and that these can be present to a greater or lesser extent during different periods. However, I consider it to be important that we attempt to understand the religion of a specific period from the perspective of the sources of that period, and take the integrity of religion into account even if no sources have been preserved of other “discourses of religion”, or if we cannot (yet) read them.

6.3. Main periods of religion in prehistoric Estonia

6.3.1. Beginnings (9600–4900 BC)

The earliest period of Estonian Stone Age, the Mesolithic, is largely devoid of findings that could be interpreted in a religious context. A similar trend is characteristic of other Northern European regions. Although the genesis of religion and its espousal is not an issue in the current dissertation, I believe that man was already religious upon his first visits to glacial lakes on present-day Estonian territory. Only one figurine – a viper made of antler from Tõrvala –

has been dated to the Mesolithic, on the basis of accompanying artefacts (Moora 1957: 228). A stylized human figure made of antler and found in the Pärnu River, and an elk-headed staff made from a rib and found in the Sauga River, have also been indirectly associated with the period. The scarcity of sources can be explained by insufficient preservation conditions and also by the world-view that the expression of beliefs in material form was not relevant. The majority of Estonian researchers of religion have until now used the religious concept *animatism*, which is used to refer to impersonal animism, in referring to the Mesolithic (Loorits 1957; Kulmar 1994). The latter might be (but is not necessarily) connected with the scarcity of figurines, because due to these impersonal conceptions of soul and power, the need for iconographic depictions never formed. In addition to concepts of power, indirect sources have led to the dating of the so-called Finno-Ugrian creation myth or the myth of a diving bird or an egg to the Mesolithic (Honko 1993: 69, 83; Napolskihh 1989; Valk, Ü 1993; Kulmar 1994 and the references therein).

6.3.2. Early and Middle Neolithic (4900–3200 BC)

The religion of the Neolithic has been exploited most thoroughly in Estonia, and this is primarily due to sources that are (ostensibly) easily associated with religion – burials and certain artefactual findings. Of the 37 burials of the period, religiously promising interpretations are offered by the double burial from the settlement site of Valma and several burials from the Tamula settlement and burial site. In addition, disarticulated human bones, predominantly skull fragments, are known from several settlement sites of the period (e.g. Akali and Kudruküla). The latter have been interpreted as both destroyed burials and partial burials, but it is as likely that individual meaningful human bones (skulls and tubular bones) were brought to the settlements and used there for ritual or magic purposes.

In addition to burials, the religious interpretation has been used for the pendants of the period. Pendants have been one of the most traditional source types of Estonian prehistoric religion. To date, human-shaped pendants have only been found at the Tamula settlement and burial site, where they were apparently initially associated with the clothing of the deceased. (Figure 3) Of these items, there are five pendants depicting a whole person that were broken (or had been broken?) and six human heads. Characteristically, the front side of all of the figurines has been elaborated, and the majority of these depict the nose as the feature of the stylized human face. The eyes and mouth have mostly been marked by penetrating openings that have apparently simultaneously been attachment holes. In the case of the Stone Age figurines of Northern Europe, there is an iconographic rule that people are depicted in front view, and animals in profile (e.g. Gurina 1997: 121). This rule has been followed with Estonian pendants as well. Trapezium-shaped bone and amber pendants have allegedly

been associated with pendants shaped as stylized human heads, but the former have no nose and eyes nor any other characteristic elements (Indreko 1957: 77).

Next to human-shaped pendants, four Estonian Stone Age settlement sites have yielded animal-shaped pendants – two pendants depicting beavers and one representation of either a beaver or a boar have been found in Valma, two-dimensional pendants of a boar, bear, snake and waterbird have been gathered from Tamula settlement and burial site, a fragment of a pendant shaped as a waterbird has been obtained from Akali, and a few bird figurines have been unearthed from the Kudruküla settlement site. In addition, we know of a snake figurine from the Pärnu River that can apparently also be interpreted as a pendant. Alongside animal-shaped pendants, larger animal figures have been found as well. In addition to the viper figurine from Tõrvala and the figurine of an elk head from the Sauga River, stylized elk head figurines have been obtained from the settlement sites of Riigiküla III and Villa. The latter have apparently been meant to be attached to hand-held staffs. A larger figure depicting a bird has been gathered from the Pärnu River.

A separate topic includes the fragments of clay figurines from several settlement sites, and more complete specimens have only been found in the settlements of Valma, Lommi and Akali. The latter are generally considered to be human figurines, and only in the case of the figurine from Valma has it been suggested that the depicted character may be a bear.

In interpreting Estonian Stone Age burials as well as artefacts from religious perspective, several religious terms have been used. **Hunting magic** is one of the earliest categories that has been used to help interpret the Stone Age religion. It is obvious, however, that hunting magic does not offer an answer to all questions. Several researchers have emphasized that the animals depicted in the art do not coincide with the animals used in economy (Antanaitis 1998: 65). For example, elk have been important both in art and in economy, but wild boar, beaver, seal, otter and small predators who were also significant in subsistence, have only been depicted in a few cases (see also Eriksson *et al.* 2003). The problem becomes very conspicuous in the depiction of fish, where no fish figurines are known from the primarily fishing-orientated Stone Age society. A contrary example is offered by the phenomenon of bear, which has nowhere been the main food, yet the majority of Northern peoples' (hunting) rituals have been connected with the bear. Thus there is no one-to-one relationship between the real economic strategy and animals with a symbolic role in religion. The latter represent another, a more ideological or mythological level. In dealing with simplified magical interpretations of hunting, one needs to consider the boreal mythology of the master of nature, who dominates all animals and decides which animal will be caught by the hunter (Paulson 1966b; Honko 1993: 117jj; Antanaitis 1998; Zvelebil & Jordan 1999; Willerslev 2007 and the references therein). This means that the possible magical behaviour expressed in artefactual material need not be directed towards the game itself but instead towards the master of nature. It is likely that bear and elk figurines should be interpreted from the perspective of the conception of the master of

nature. At this point, analogies from Northwestern Russian rock art, where elk-headed staffs are carried at processions, could also be considered. Apparently the viper figurine from Tõrvala can be associated with the same conception. Using the depiction of the viper swimming with its head up (Jaanimäe 1961: 22; Kriiska & Tvaari 2002), this figurine could be a representation of the ruler of the waters, who dominated over fish. This is the reason why fish figurines are absent in the fishing-orientated Neolithic economic mode – it was not important to depict the game itself, but the being who dominated the game. It is possible that the water bird figurine from the Pärnu River can be associated with the conception of ‘the master of aquatic animals’.

Another and the most widespread category of interpretation of Stone Age religion has been **shamanism**, which is a concept with a wide spectrum of meanings that has been used to characterize religion from the Palaeolithic to contemporary urbanized esoterics (Price 2001b, Znamenski 2007). Therefore the concept of shamanism has been much criticised as well (e.g. Klein *et al.* 2002). Shamanism has traditionally been considered to be one of the oldest forms of religion, although this statement has often been submitted without any argument, thus leaving the impression that shamanism is *eo ipso* the oldest and the most archaic religion. This standpoint is certainly partly justified, but one should not ignore the danger that by reiterating the declaration that shamanism is the oldest form, we can easily turn the statement into an axiom that needs no proof and thus becomes a hollow phrase (see also Insoll 2004a: 29).

In order to use the concept of shamanism otherwise familiar from anthropological literature in past contexts we first have to find the connection between them. In the opinion of the present author two possibilities are available – artefactual material and the socio-economic background of shamanism. Like several other researchers, I hereby define shamanism as a complex religious system (not a separate religion) and technique that comprise more than one phenomenon. In my opinion, the important characteristic features of shamanism as a religious system are the following:

- The conception of an animated world according to which every animal, plant, illness and other phenomenon has a personified soul, and each of these can have more than one soul (see Paulson 1958; Zvelebil 2004a). This world view creates a common precondition to shamanism as a religious technique based on the communication with souls.
- Shamanism is primarily characteristic of non-centralized societies, predominantly hunter-fishers (Hultkrantz 1978: 51; Hamayon 1996: 76). At the same time, the change in economic mode need not result in the disappearance of shamanism, but rather the alteration of its position in religion (Hultkrantz 2001: 7).
- Shamanism is not religion *per se* but rather a complex of phenomena, and thus something more general than simply a single phenomenon of religion.
- The main function of the shaman is to communicate with spiritual beings and influence them in the direction that is favourable for his/her community (Hultkrantz 1978: 47). The presence or absence of a special shaman as a

practitioner is not an indicator of shamanism in a specific society, since rituals with shamanistic techniques can often be carried out by the majority of the members of the society, and in this case the shaman only represents the “peak” of practitioners (Willerslev 2007: 139).

- A shaman communicates with the spiritual world in trance with the help of his/her helping spirits. The phenomenon of helping spirits distinguishes shamans from other ecstatic practitioners. The mental journey of the shaman is impossible, especially in the traditionally used boreal shamanism, without the helping spirits who help the shaman move between different worlds and communicate with spiritual beings (Eliade 1972b: 95).
- The artefacts/plants etc used in ecstatic rituals may refer to a possible shamanistic interpretation but hardly confirm this interpretation if they occur separately. Both hallucinogens and herbs can be used by other members of the society and in various societies other than shamanistic ones.
- Shamanism is an ambivalent system in which there are no doctrinal rules, and as a result shamanism adapts to the surrounding conditions relatively quickly.

Bearing in mind the burial modes, the character and context of the artefacts and the anthropological analogies, the author considers it plausible to see Neolithic burials as burials of persons who practiced shamanism. The wearing of figurine pendants that probably represented helping spirits and were attached to the ritual clothing may be considered to be the main characteristic. Helping spirits hanging on the shaman’s ritual robe or drum have also often been mentioned in anthropological literature (Eliade 1972b; Gračeva 1978; Djakonova 1978; Dolgikh 1978). The latter are buried with the shaman or left in the direct vicinity of the burial site, and sometimes the figurines are broken so that the helping spirits left behind by the dead shaman could not damage the living community. The goods of some burials seem to be associated with the shamanistic practice, the best example of which is offered by the set of artefacts including a number of “special” bones that had been placed at the head of a female burial (Tamula VIII burial). (Figure 2) The connection of all of the known burial sites of the period with water is also remarkable. The cultural layer of the “settlement site” has been detected on top and around the cemeteries. It is possible that the places have been periodically visited afterwards, and that rituals connected with the commemoration of the dead have been conducted, etc (comp. Zvelebil 2004b: 196).

In addition to the supposed shamanistic conceptions of world and soul as well as the ritual practice resembling shamanism, other religious phenomena that were not necessarily directly connected with that mentioned above, were naturally present as well. Clay figurines and their possible intentional shattering can apparently be observed as one of these phenomena. Whether the purposes of the production and destruction of the figurines are connected with healing magic (Jaanits 1961), the attributes of shamans or the magical crushing of the enemy (Núñez 1986), foretelling (Loze 2004) or something else, there was apparently no communal ritual behind the handling of these figurines. Both the

maker of the figurines and the executor (destroyer) of the ritual was probably a single person who need not have been a religious specialist (e.g. a witch-shaman).

Therefore it may be concluded that the religion that began in the Late Mesolithic and lasted until the Middle/Late Neolithic constituted a relatively similar complex of phenomena. The creation myth connected with the (water) bird and the conception of the elk and bear as mythological characters associated with the masters of the (game) animals played an important role in this cosmology. The rituals were probably at least partly led by persons who were familiar with the shamanistic technique and world view, and for whom the conception of helping spirits attached to them was significant.

6.3.3. Late Neolithic and Early Bronze Age (3200–1100 BC)

The Late Neolithic and Early Bronze Age constitute a relatively poorly researched period in Estonian archaeology. In comparison to the previous period, the number of religious interpretations is minimal. The scarcity of archaeological material with practically nothing that would enable any directly religious interpretations is characteristic of the period. At this time a few important processes did, however, take place in the society. The transition to farming, which primarily meant the beginning of animal husbandry in Estonia, could perhaps be considered to be the most important of these (Lang 2007a; Lõugas *et al.* 2007). The lack of religious material intrinsic to the period continues until the Viking Age.

Burials are only known from the Late Neolithic, when the dead were interred both in the supine-extended posture as well as on one side, i.e. in the so-called sleeping position. Shallow pit graves are predominant, but some burials have been covered with single stone slabs or a stone layer. In the case of the scarce material of the Estonian Late Neolithic, the gender-preferred orientation cannot be suggested, as the orientation of both male and female burials has been to the north or to the south. Estonian burials reveal a trend that has also been emphasized with Swedish burials (Malmer 2002: 139) – although no rigid difference can be seen between men and women and both have been orientated towards north and south, in the case of the burials placed on their side, the faces have been turned to the east – towards the sun. In addition to the orientation, the burials of the period are characterized by the paucity of grave goods, with only personal items (awls, seldom stone axes) being present. Since there is a long period of time, especially in early Bronze Age, during which there are no data on burials, researchers have merely agreed that the burial mode used at that time left no preserved traces. Different alternatives have been proposed, from burials placed on the ground or inhumations in shallow graves that have been destroyed over time, to scattered cremations (Moora 1956: 71; Jaanits 1961; Lang & Ligi 1991; Mägi 2002: 125; see also Jonuks & Konsa 2007).

Among Late Neolithic and the Early Bronze Age artefacts, shaft-hole stone axes have traditionally been used most often in religious interpretations (Lõugas 1980, 1996; Kulmar 1994; Johanson 2006a; Lang 2007a). A total of nearly a thousand stone axes have been dated to the Late Neolithic and the Early Bronze Age, and the majority of these have been found as single finds without any archaeological context. Only a few dozens can be connected with a burial context having direct or indirect data (Johanson 2006a, tab 1). From the point of view of religion, stone axes have traditionally been associated with the “thunderbolt” conception (Salo 1990, Kulmar 1994, Lõugas 1996). However, Stone and Bronze Age axes clearly need not be directly connected with later folk tradition. Although I do not wish to rule out the important role of lightning in the fertility rituals of the early farming cultures, I do not believe that a myth of a lightning god or its attribute from a few thousands years later would confirm it. Moreover, the lightning tradition from the recent past can hardly prove that the Late Neolithic or Early Bronze Age stone axes were considered to be weapons of the lightning god (e.g. Salo 1990: 149). Since a striking or throwing item is the attribute of lightning gods in many mythologies, and not only European mythologies, it appears that we are dealing with a more general and universal belief. It is not possible to use diffusionist or other monogenic theories to interpret a myth with such a wide distribution and fundamentally similar plot. It seems likely, however, that this is something that is common to all humanity, and that the symbolic association of a lightning strike with an axe, club or other throwing/striking weapon fits with general human cognitive perception (comp. “*cognitive optimum position*” Whitehouse 2004a : 29). Thus Late Neolithic stone axes can, like the records of folk religion from the 19th and the 20th centuries, presumably be connected with lightning, but these are not related to each other.

Proceeding from the above discussion, I believe that ritual use is the premise from which the investigation of the initial and supposedly religious meaning of axes should begin. We should begin with axes, whose singularity has been emphasized by their unique material, surface finish, too small shaft-hole or unelaborated blade. These items include also a few impressive bronze axes probably found in past settlement sites and an antler axe with a circle ornament from the Sauga River. In emphasizing the “distinctiveness” of these axes, I have no intention of generating conflicting poles of ritual-profane. It is evident that in several contexts an initially profane artefact can be used to carry out rituals, and vice versa. In the opinion of this author, however, there are many axes whose function cannot be utilitarian, since it is very complicated or even impossible to perform everyday tasks with them. But at the same time it is unlikely that these artefacts refer only to ritual axes. The field of meanings for these items can be extensive, and depending on the particular context, it may be associated with prestige artefacts, ritual attributes or simply “pretty things”. Just as we find it difficult to entirely differentiate between sacral and profane artefacts, it is even more complicated to discern a ritual-prestige-symbolic item. It appears that the high level of surface finish and impracticality (largeness and clumsiness,

unelaborated blade parts, impractical but impressive details etc) are important criteria to judge a specific artefact ritual. However, I refuse to present an exact list of criteria. I believe that the ritual use of an axe was largely dependent on specific circumstances, and there were no definite features that determined what a “ritual” axe had to look like. Moreover, rituality need not have been referred to by a single characteristic but by the general nature of the axe, which means that artefacts with very different form can be seen as “ritual”. However, although similar rituals could have been conducted with all axes, in the case of the “more special” ones it is more likely that these were prepared, obtained and used specifically for this purpose.

Thus it can be suggested that according to the new ideology spread with the Late Stone Age Corded Ware Culture, a stone axe was partially the personal artefact (of the elite? a herd owner? land owner? warrior?) and an indicator of status. By the end of the Stone Age the role of axes had probably changed, and instead of personal items placed in graves as goods, more special axes that could have been used to conduct communal rituals arose. During the end of the Stone Age and especially the Early Bronze Age, the ritual role became dominant in the case of some axes, although according to the general treatment, axes were personal and multifunctional tools. The distinguishing of everyday and ritual axes is supported by the fact that among the so-called late stone axes, it is possible to discern “especially beautiful” or symbolic axes (polished, very large) and “especially ugly” (axes with unfinished surfaces; the axes have a common shape and shaft-hole but no fine detail, and no ornamental elements have been added to the axe) examples.

On the basis of burial traditions, researchers have introduced the phenomenon of the sun cult to this region as well, although amber artefacts had already been associated with the sun during the previous period (Jaani 1961: 38; Zagorska 2001; Ots 2006: 127 and the references therein). The deceased of the Late Neolithic, who commonly looked to the rising sun in the east, express a somewhat different attitude. It can be speculated that the turning of the eyes of the dead towards the sun may be connected to the departure of the soul from the body and its possible meeting with the sun.

Above I suggested shamanism to be one of the most important features of the Early and Middle Neolithic religion, whose socio-economical background relied on foraging societies. The transition to animal husbandry in the Late Neolithic (Lõugas *et al.* 2007) fostered the spread of a new ideology according to which the conception of animated nature probably remained, but the spirits of nature lost their important and determinant role in religion. I believe that shamanistic practice lost its position at the transition to an agricultural society, and in addition the conceptions of fathers and mothers of forests and waters disappeared from the general religious system. This does not mean that the shamanistic technique or world view could no longer participate in the further development of religion, but they were no longer reflected in the archaeological material. The changes in burial modes refer to the reality that the deceased were no longer religious specialists as we understood the word in the previous period.

Although they could have conducted rituals too, burial customs became more uniform in this period, and the burials with utilitarian personal artefacts instead refer to a new and socially distinguished group.

6.3.4. Late Bronze Age (1100–500 BC) and Pre-Roman Iron Age (500 BC–50 AD)

Below I will discuss two periods – the Late Bronze Age and the Pre-Roman Iron Age – together. The main source of religion during the both periods consists of above-ground stone graves with scanty grave goods and inhumations as the dominant burials; the grave structure implies their concentration on individual persons. The form of the stone graves is more uniform at the beginning of the period, and more variations appear at the end. The establishment of stone-cist graves at approximately 1100 BC introduces an entirely new period in Estonian prehistoric religion, where the stone construction of graves becomes an important source type. The new form of religion that began at the beginning of the Late Bronze Age represents a relatively broader phenomenon, which I herein refer to as the Bronze Age ideology. Among other things, this ideology includes the transition to a farming economy, altered ownership relations, the development of a hereditary hierarchic society and the important role of the social elite in rituals, as well as the introduction of graves used as collective burial sites, new landscape treatment and, characteristically of the period, rituals involving human bones. The emphasizing of the active role of the deceased in the living society is the most important part of the ideology of the period. This role has been expressed by the monumental graves and their long use. Neither earlier nor later but namely during the phase of the Bronze Age ideology, the majority of Estonian religion and the general ideology of society were apparently focused on the remembering of ancestors, both direct and mythological, and the emphasizing of their relations with the living. Several other phenomena can now be followed as well that are characteristic of the long period until the emergence of new strong changes in religion during the Middle Iron Age.

Stone-cist graves have preserved a relatively uniform structure for nearly a thousand years. The centre of the grave is marked by a cist that is usually the size of a grown human, faces north and contains inhumation(s). The cist is surrounded by a circular wall, and the area between the cist and the circular wall is filled with smaller stones. Naturally, there are variations in different graves that all emphasise a specific detail. The second half of the period, together with the transition to the Iron Age in around 500 BC, is marked by the parallel use of early *tarand*-graves. The grave structures consisted of rectangular *tarands* with a straight exterior and predominantly containing inhumation burials principally carry similar meaning as the stone-cist graves – their construction implies that they are meant for single burials (although in real life more burials have been placed in one cist or *tarand*), and these above-ground structures have been

erected with the intention to be exposed. In comparison to stone-cist graves a special trait can be seen in *tarand*-graves – the attaching of single *tarands* to the previous constructions implies that every single structure has been considered important. This in its turn emphasises the significance of the complex changing over time, as opposed to an entirely completed grave structure as is the case with stone-cist graves.

Compared to stone graves where the deceased of only one part, and apparently a smaller part of the society were buried, other burial modes of the period have received less discussion. Of these, cremations are the most widespread, and according to the latest studies (Lang 1996, 2000a, 2007a; Laul 2001: 187; Lillak 2006) they spread alongside stone graves. Several underground cemeteries with inhumations are known (Lang 2007a: 217). In the case of the latter, it can be followed that most of the datable goods belong to the younger half of the Pre-Roman Iron Age, i.e. the same time when more items began to be placed in stone graves. Thus in terms of the number of grave goods these burials hardly fall behind the burials of the stone graves, and therefore simplified research that claims that the poorer part of the society was buried in pit graves, and the wealthier section in stone graves, are not justified. One could instead see different and probably religious or ideological domains of meaning behind the various grave forms than just the emphasizing of social position.

Rituals involving human bones are characteristic of the religious material of the period. On the basis of the supposed nature and purposes of the rituals, I have divided this ritual behaviour in two – the mixing of bones and the cleaning of bones. The ritual mixing of bones includes two kinds of behaviour: anatomically correct skeletons in cists, of which some bones, mostly large and symbolically meaningful tubular bones or skulls, are in unnatural positions or are altogether missing; completely disturbed skeletons in graves and cists. The ritual cleaning of bones includes a wide spectrum of practices – the defleshing and scalping of the body as well as more indirect behaviour like secondary burials, where the body has decayed beforehand and only clean bones have been brought to the stone grave. Although it is evident that different rituals with the bones of deceased persons are divided over a long period and the above mentioned separation of rituals should not be seen as being very clearly defined, it seems that we can reveal a disparity on the basis of our few anthropologically analyzed graves. It seems as if the moving and mixing of bones has rather taken place in stone-cist graves, and has specifically concerned the burials in the central cist. On the other hand, the defleshing and cleaning of bones can be observed more often in the context of *tarand*-graves. In spite of several research problems, the practice probably comprises stone-cist graves, as structures intended for long-term rituals, where the position of the central cist guaranteed access to the important dead body and sometimes removal of the bones from the grave during a ritual. The early *tarand*-graves as structures evolving in time and constantly being re-built did not ensure the dead body central and constant ritual attention. Here the direct post-mortem exposing and use of bones became more

important, and for this reason the signs of defleshing are most obvious on these bones.

One of the most exciting objects of Estonian religion history – the Kaali meteorite crater and the possible cult site founded on its rampart – is associated with the Bronze and the Pre-Roman Iron Age (Lõugas 1996). Despite (or on account of) the fact that Kaali is considered the most thoroughly studied meteorite crater in Europe, the dating of the crater is a constant object of debate (see more in Veski *et al.* 2002). The oldest dates place the falling of the Kaali meteorite at 6400 BC (Raukas 1995), and the youngest to the period 800–400 BC (Veski *et al.* 2002: 104). The last investigations on the basis of samples from the organic material of lake sediments have dated the origin of the Kaali crater to the Early Bronze Age, more specifically 1690–1510 years BC (Veski *et al.* 2004). The latter date is best suited to other contexts, including the context of the archaeological material. Considering this date, it is unlikely that the Kaali crater was taken into use during the Pre-Roman Iron Age by people for whom the myth of the falling of the meteorite was the determining factor. During the intervening millennium, if the myth was of any importance at all at the time of the establishment of a settlement site on the slope of the crater, the myth regarding the origin of the hill and the lake must definitely have changed. Therefore the settlement site of Kaali could not be directly associated with the “heavenly lake” that arose due to the falling of the meteorite. It is more likely that the direct influence of the Kaali catastrophe lasted for a relatively short time, and at the time in Estonia there was no possibility to mythologize the real event. The peak of the production of artefacts referring to the sun cult of Southern Scandinavia is more intriguing, however, since it falls into the I–II period (1700–1300 BC) (Kristiansen & Larsson 2005), which coincides with the fall of the Kaali meteorite.

One of the most characteristic features of the Bronze Age ideology is the unique landscape use. In contrast to previous cemeteries that were connected with small rivers or shelving plains, the graves are now often located either on top of naturally impressive or large objects (hills, clint edges etc) or are directly connected with these. These naturally impressive places were probably considered to be holy sites and connected with the contemporary settlement sites (see more Jonuks 2007). In addition to their imposing nature, the choice of holy sites may have been caused by other important aspects, such as the connectedness with earlier settlement sites as the dwelling places of their mythological ancestors. It is possible that rituals associated with ancestors were conducted on these holy sites between burials. The main function of these rituals was the creation and securing of the connection between the dead and the living society. It is likely that genealogies formed an important part of these rituals as the most universal method for this purpose. In addition to genealogies, the rituals included manipulations with the bones of the dead, in the course of which individual bones might be removed from the grave or even whole burials re-buried. The most valuable objects of these rituals were probably the bones of the elite or more important ancestors. Due to the wealth and influence they had

during their lifetime, they were apparently also more influential when dead. It is likely that the above-mentioned hypothetical rituals were not directed towards only a specific dead person, but the rituals were directed towards the whole community of the dead (collective soul, see more below), which was represented by the deceased person and emphasized by the architecture of the grave.

All of the graves of the period are either collective graves or emphasize the membership of individuals in a uniform community of the dead, which led to the transformation of the soul of the individual deceased person into a “*part of an anonymous group of ancestors*” (Damm 1991: 46). According to the representation of the collective soul manifested in this manner, it is likely that the souls of the deceased never left the grave and were impersonally attached to the grave by their further existence. This in turn constituted the means of communication between the communities of the living and the dead. The image of the collective soul residing in the grave is supported by rituals with bones as well as the presence of grave goods. The majority of the dead were not accompanied by goods, and the most widespread finds from graves are still pottery and personal jewellery/fastening means for clothing. This choice of grave goods can be considered to be a sign of a more abstract image of the Afterworld. The latter was not a separate place where a life similar to worldly life continued, resulting in the deposition of artefacts in the graves. Human skulls found under the walls of the Tōugu early *tarand*-grave can probably be associated with the concept of the collective soul. Considering the general background of the period, its strong orientation to ancestors and the connecting of the communal soul of the dead with the living, it is likely that the skulls were brought from earlier graves and re-buried under the new grave in order to relate the ancestors of the previous settlement unit to the new one.

However, proof can be found for the possible belief that the soul of the dead, or one of the souls, left the grave. The central cists of stone-cist graves are predominantly orientated towards the north or northeast. (Figure 4) Thus deceased persons facing south or southwest can be interpreted according to the concept of the shining sun, which joins one of the souls of the dead and takes it into the separate world of the dead. In this case the stone-cist as well as early *tarand*-graves express the idea of two different concepts of the soul, where the soul attached to the ancestors remains in the grave and becomes a part of the collective soul. The transition soul, however, leaves the grave and reaches the world of the dead. It is likely that this image of the Afterworld and thereby the concept of the transition soul abandoning the grave was limited to only one part of the community of the discussed period.

6.3.5. Roman Iron Age (50–450 AD)

The Roman Iron Age can mostly be considered the maintainer of the ideology of the previous period. Many of the above-mentioned phenomena are present

here too – the graves are bigger than before, collectiveness has been more stressed in the burial mode, and extensive landscapes are still important. In contrast to the earlier stone graves, where architecture instead referred to the individual, the graves of the Roman Iron Age are already collective graves in terms of their architecture.

Tarand-graves, which consist of relatively large rectangular enclosures, face in a north-south direction, and new *tarands* have been built on the long sides of the enclosures. In addition to the changes in the general outer form of the grave, the burial mode of the typical *tarand*-graves differs too. Since the 3rd century, when the grave form had spread throughout Estonia, cremation burials appear (Moora 1938a; Vassar 1943; Laul 2001; Lang 2007a: 203). Here too, however, exceptions occur, and in the *tarand*-graves of Northern and Western Estonia both inhumations as well as cremations spread in parallel. In the South Estonian *tarand*-graves, only cremation burials appear to be dominant. The burial mode itself did not apparently have any absolute religious meaning, and could have depended on many different phenomena (Vassar 1943: 24). The most significant change compared to the previous period occurs in burial mode, where an individual dead body is no longer distinguished, and the cremated remains are scattered between the grave stones. The bones of inhumations are also mostly scattered between the stones, thus emphasizing the same purpose – the single deceased person is not important, and it is vital to gather the remains of all ancestors together to form one whole.

Compared to previous traditions, *tarand*-graves contain more grave goods, although these mostly include pottery and jewellery (see more in Moora 1938a; Laul 2001; Lang 2007a). Proceeding from the burial mode itself, in which individual burials cannot be separated, it is not possible to discern the goods that are typical to an individual and the different fragments of the same shattered artefact can be found in various parts of the grave (Vassar 1943: 37). Broken artefacts are very characteristic of the period of the typical *tarand*-graves, and have for the first time in the history of Estonian prehistoric religion led to the spread of the concept of deliberately damaged or destroyed, i.e. “killed” artefacts.

Despite the greater number of artefacts in Roman Iron Age graves, the amount of items that can be directly associated with religion continues to be limited. The ornamentation on the majority of jewellery can be connected with lunar or solar symbols, but in their case the aesthetic meaning has probably been the decisive element. The context of the symbols does not allow one to suggest that the symbols were only reserved to be used as the characteristics of people who possessed an important religious position. One can instead presume that significant (prestige) symbols were widely worn by members of the society. In this context the general European religious background should be kept in mind – apparently via Roman and provincial Roman contacts, the more prestigious form of religion and aesthetics together with artefacts that became the prototypes of the fibulae and other jewellery of the period arrived on the Eastern coast of the Baltic Sea.

Four deposits that can be interpreted as religious items are known from the Roman Iron Age. These deposits all contain necklaces, and it seems that in all cases a light and a massive necklace represent a set. However, lighter and simpler necklaces are dominant in the contemporary graves. It is possible that these sets should be interpreted according to their ritual meaning, and in this case we may well ask whether these might be the attributes of a ritual leader that have been merely “put away” and thereafter abandoned? This is primarily indicated at by the recurring complexity of the necklaces, where a small wearable necklace and an impressively large necklace occur together. Secondly, the find places of the necklaces do not point to their use as classical “offering sites”, but have instead been unearthed from landscapes that are suitable for settlement sites.

The concept of a collective soul suggested for the previous period is most vividly expressed during the Roman Iron Age. In this dissertation the idea of a collective soul is understood as the belief in an impersonal soul whose most characteristic feature is its connection to the soul of the entire community of the dead. Every new member joined this anonymous and idealized collection (comp. Bloch 1971). Here it can be considered likely that although the soul of the whole family was probably considered important, every individual preserved his/her specific personality therein. The output of this soul conception might be the collective burial site which, despite the emphasizing of certain deceased, was still used for a larger group, all or only part of whose remains were taken to the grave. In the case of the latter aspect, it is probably significant that neither the entire body nor all of the cremation remains, but instead a symbolic part of the dead would reach the grave. In this way a new part was added to the collective communal soul. This uniform and anonymous collectiveness is emphasized by the artefacts of the *tarand*-graves, which despite their multiplicity are relatively homogenous and limited to certain types, and lack elements that would make the jewellery exceptional (Rohtla 2005: 137). Indeed, all of the jewellery in *tarand*-graves were used to fasten clothing meant for everyday use, with the exception of disc fibulae. Thus in addition to the burial mode, the selection of grave goods also makes no attempt to accentuate anyone in the grave. The absence of “real” grave goods fits well with the existence of the collective “common soul” that consists of many deceased persons in the grave. This lack of goods refers to the treatment of post-mortem existence as not taking place in some distant Afterworld, but on the grave itself, which also acted as a means of communication with the soul.

An extensive period in Estonian prehistoric period ends with the end of the Roman Iron Age in the 5th century. The most characteristic feature of the period is the Bronze Age farming-oriented ideology that was expressed in the very powerful ideological connection with ancestors, as well as the strong emphasis on collectiveness. In addition to collectiveness and the emphasis on ancestors, the special use of landscape dominated by hills and areas with sweeping views has been important in religion. One distinctive element of the period was the special attitude towards the dead, and post-mortem rituals with dead bodies and

bones appear to have been common behaviour. These rituals probably existed with the purpose of confirming the relationship between the communities of the living and the dead via different rituals.

6.3.6. Middle Iron Age (450–800 AD)

The Middle Iron Age has long been a poorly studied period in Estonia, mainly as a result of the deficient knowledge of sites and the relatively modest find material. Nevertheless, the period is important, and in the context of prehistoric religion the Middle Iron Age marks changes that are so significant that they could be considered to represent a shift in world view. Graves remain the most important source type for religious material – in this period, the *tarand*-graves of the previous period are still in use, but new grave forms appear. The most important of these are stone settings that are above-ground graves generally covered with only one or two stone layers and lacking additional structures. Many of the stone settings have been established in the vicinity of earlier graves, and it can be supposed that in these cases the locality and form of earlier graves played a substantial role. In the case of stone settings, however, the previous location in the landscape can no longer be observed, and thus a change in the perception and use of the landscape most likely took place during the Middle Iron Age. Now the graves are often situated in positions that are raised above the surroundings, but the connection with naturally impressive localities and earlier settlement sites is no longer evident. Like *tarand*-graves, cremation also dominates over inhumations in stone settings. Cremated remains have been scattered between grave stones or buried in nests (Mandel 2003; Lang 2007a: 194). In addition to stone settings, other grave types have also been used for burial: pit graves; some boat burials are known; more compact stone circles have been built on the Western Estonian islands, and soil barrows are dominant in South-eastern Estonia.

Jewellery and other personal items – knives, fire steels etc. – are continuously dominant among grave goods. The transition to the Middle Iron Age did not bring along an abrupt change, but within the first century of the period, numerous types of fibulae disappeared, and crossbow fibulae and breastpins became dominant. Despite the typological impoverishment of jewellery, more items appear during the Middle Iron Age that can be described as “outstanding” in terms of their surface finish and size, and whose production has involved more precious metals (see more examples in Rohtla 2005). The new artefact types of the period include drinking horns and single weapons that appear as grave goods. However, the weapons never represent a ready-for-combat set; on the contrary, a sole shield or some other solitary weapon in a grave cannot be regarded as a war instrument. Artefacts that have been deliberately destroyed or spoiled are more frequent in the graves of the Middle Iron Age. The practice, which is more transparently represented than during the previous period, nevertheless remains only occasional, and the custom of destroying artefacts

only attains its greatest extent during the Viking Age. The destroyed items mostly include symbolic implements, especially weapons and rings, while at the same time finger rings, buckles etc have not been affected by the tradition. Moreover, more intact artefacts have been found in the graves that have also yielded broken items, and as a result we cannot use a uniform and infallible interpretation to explain grave goods (Karvonen 1988).

Several religion-related deposits are known from the Middle Iron Age. Jewellery finds have been found in stone graves or their direct vicinity. It is possible that jewellery assemblages found in watery environments should be discussed in the same pattern of interpretation. It is probably not possible to use a clear-cut differentiation between sacral and profane hoards for these, and depending on the current situation, the nuances of meaning might differ. Thus even the deposit in a totally religious context may have a utilitarian function, like the precious items kept in medieval churches and convents (LeGoff 2000). Similarly, the concealing of a utilitarian hoard in a grave might have been connected with the depositor's wish to use the hoard in the Afterworld as well as to request ancestors' protection for the deposited hoard. However, the deposits in this context refer to the altered perception of the Afterworld, and the burying of a hoard in a grave probably due to the new concept of a more tangible Afterworld where the hoard could be used.

The meaning of weapons deposited in watery areas was probably different, because these, in contrast to previous depositions, reflect bigger communal rituals. The oldest of these are dated to the change of era and the depositing of weapons in bogs and springs apparently came to an end during the Viking Age. The majority of research on the topic connects weapons with sacrificial rituals.

Extensive changes in religion take place practically everywhere around the Baltic Sea at the end of the Roman Iron Age and the beginning of the Middle Iron Age (Fabech 1992; Hedeager 1998; Cassel 1998; Banytè-Rowell 2001: 37; Sundqvist 2002, Widholm 2006; Larsson 2007). One characteristic feature of these changes in Estonia is that rituals on graves lose their importance. In addition to the disappearance of above-ground constructions, grave rituals with human bones can no longer be observed either, although the burial mode in which a single dead body cannot be distinguished continues to be dominant. The changed grave structure and modifications in rituals probably refer to altered perceptions of beliefs regarding the soul and the Afterworld. Alongside the earlier collective perception, the trend towards a more individualistic perception can be observed since the Middle Iron Age. This individuality is on the one hand expressed by the increase in the number of inhumations and the burying of bones in separate 'nests', and on the other hand special and impressive jewellery that were used to distinguish a certain deceased person from the general society. In highlighting these differences, one should definitely not regard these as abrupt changes, but the emphasising of individual burials alongside collective ones took place over the course of a longer period.

Grave hoards and grave goods introduced during the period that were meant to be used both in worldly life and the Afterworld could also be seen as

expressions of a more individual concept of the soul and the changed Afterworld. Moreover, this is the key to interpreting the deposition of weapons in graves and the “killing” of grave goods. These too are most likely to be associated with the possibility of the dead soul using the items after death, which means that the post-mortem existence was probably pictured as considerably more specific and personified than conceptions orientated at collectiveness that existed in previous periods (comp. Widholm 2006).

In addition to the “Bronze Age” ideology of previous periods that is orientated towards collectiveness, a new “warrior-ideology” that values the elite and is more directed at aggressiveness begins to spread during the Middle Iron Age. The majority of studies on this subject emphasize the aggressive self-imposition of a single (smaller) societal group that, in contrast to the previous collectiveness, is accompanied by a new ideology and religion that are respectively more aggressive and oriented at particular individuals. In the archaeological material the warrior-ideology is primarily reflected by single weapons or outstanding jewellery deposited in graves. The deceased persons buried in the context of this ideology should definitely not be regarded as real “warriors”. The presence of weapons should instead be associated with the dominant ideology and not with the occupation of the buried, especially when often only single symbolical weapons have been deposited in graves.

These two important changes – a new concept of the soul and the Afterworld as well as a new ideology – denote the principal change in religion that took place during the Middle Iron Age, and is obviously connected with adjustments in the living society. It is beyond doubt that one purpose of these new phenomena was the altered emphasis on social position, but here we cannot ignore the purely religious aspect of the phenomenon. In other words, there was no need to accentuate a specific dead person in order to show his/her significance in society to the rest of the community, but it was vital to provide the dead with jewellery and grave goods that would be worthy of him/her and would correspond to the new image of the Afterlife and the position of the deceased there. Since the spread of grave goods consisting of weapons and luxury items during the Middle Iron Age, it could be suggested that there had arisen a concept of the Afterworld according to which some of the dead continued their existence in some other manner or place that was nevertheless similar to the previous life. In order to guarantee this and supply the dead with jewellery, luxury items and weapons were placed in the grave, with the aim of guaranteeing the soul of the deceased a similar mode of life. Together with the new concept of the Afterworld, the idea of a single soul probably began to develop, and the collectiveness that had been predominant until that time began to lose its position. At the same time, phenomena emphasizing collectiveness survive until the end of the Iron Age.

Another important change alongside the altered conceptions of soul and the Afterworld is probably the re-location of rituals. Above-ground and exposed stone constructions disappear during the period, but on the other hand more dead are buried in the old graves with constructions. The bond between the

communities of the living and the dead has been important, and continues to be now, and the relationship begins to be expressed by the burials of a part of the dead in older graves. The relationship is now instead expressed by some specific ancestors and not so much by the communities of the living and the dead. The ritual practice similar to the previous ideology has disappeared from graves, and as a result stone constructions have no longer been built. It is possible that the main part of the practice was carried from graves over to settlement sites, and since the Middle Iron Age the first indigenous villages and hill fort settlement systems with permanent habitation can be observed (Ligi 1995: 233; Lang 1996: 372). It is also likely that since the Middle Iron Age places that are no longer located in naturally impressive surroundings and have no graves associated with them have been adopted as new holy sites.

6.3.7. Late Iron Age (800–1220 AD)

In Estonia the religion of the Late Iron Age has been the most thoroughly researched apart from that of the Middle Neolithic (Selirand 1961, 1974; Mägi 2002; Mandel 2003). The period also boasts the richest variety of sources, and for the first time written materials can be used, above all the crusade description by the chronicler Henry of Livonia, but also smaller or chronologically later pieces. The emergence of the Late Iron Age was caused by the new and richer archaeological material, in which pendants offering a religious interpretation were common. The issue of pre-crusade Christianity has also contributed to the investigation of the period for the history of religion.

The graves of the Late Iron Age continue the style developed during the previous period, where the graves lack clear-cut and above-ground stone constructions, and in the majority of cases graves are almost invisible on the ground (Selirand 1974; Jaanits *et al.* 1982; Mägi 2002; Mandel 2003). The graves of the Late Iron Age are located in modest places in the landscape, and as a rule they are no longer attached to outstanding hills or clint slopes. The change in the sacral perception of the landscape that took place during the period is expressed by other examples as well, where fields began to be cultivated around the former graves since the Viking Age, implying that the landscape was now viewed in a new way, and the majority of places denoted by earlier graves probably lost their former holiness (e.g. Lang 2000a: 287; Vedru in print a). We are certainly not, however, dealing with an absolute rule, and impressive landscapes were also valued during the Late Iron Age, but these did not have a decisive meaning. Cremations were predominantly buried in stone graves, whereas both the interring of bones in separate ‘nests’ and the scattering of bones evenly over the entire grave occur. In addition to cremations, several stone graves with only inhumations or cremations and inhumations together exist.

A similar burial mode to that used in stone graves – cremation burial with the goods from the pyre including both jewellery and weapons – has been used

outside stone graves, in the case of pit graves (see the overview in Mandel 2003: 141ff). The remains of these burials have been interred in a hole up to a meter deep, and nothing has been preserved of their above-ground marks. Apart from cremations, inhumations were also buried in pit graves. The latter have predominantly been laid in the grave in an extended supine position with their heads oriented towards the north. According to the number and character of grave goods, two periods of inhumations have been distinguished – the older burials from the 9th–11th centuries appear individually or within smaller cemeteries, and often have a very rich collection of goods that include abundant weapons, jewellery and tools. The younger group belongs to the 12th–13th century and mostly comprises smaller cemeteries whose grave goods include copious jewellery, but not weapons and tools. However, a clay vessel in the headboard or foot of the grave, which sometimes contains coal, appears as a compulsory element (Jaani *et al.* 1982: 347ff).

The new and more intensive using of earlier graves can be observed since the Viking Age. This was not a common practice, and only some dead bodies were buried in earlier graves. Regardless of whether the grave belonged to someone who had achieved a special position in society or has been buried in an earlier grave during a crisis situation, the practice implies that although the perception of the sacrality of landscape that had been considered important during the creation of earlier graves had disappeared, the memory of a grave as a significant place and apparently as a location of communication with ancestors remained.

In addition to jewellery and other personal artefacts, more “real grave goods” now appear, for instance weapons, and in single cases tools. Separate assemblages of jewellery appear that have been placed in the grave but were not the personal ornaments of the deceased. The “killed” grave goods become most numerous during the Viking Age. The latter mainly include weapons and larger edge tools as well as rings and brooches. (Figure 5) It is remarkable that although the custom was familiar and has been practiced throughout Estonia, it has nowhere been a dominant behaviour – the majority of the artefacts have still been placed in graves without being destroyed beforehand.

Compared to the previous periods, more pendants were used during the Late Iron Age. The different forms of pendants express ideological aspects, including religion, more vividly than other artefacts. Compared to earlier periods that are poor in pendants, the whole Late Iron Age is represented by very diverse and different pendants including forms that are widespread and therefore more popular in interpretations and those that are known only as single examples. The examples with more abstract symbolism are continuously the most widespread, while figural pendants remain rare in Estonia. Pendants, in their rich variety, have traditionally been considered the so-called pagan response to the Christian habit of wearing crosses, which spread vigorously during the period. It has also been suggested that the style of making and wearing pendants is an interpretation of wearing a Christian cross that was used by non-Christians to express their identity and religion (Staecker 1999).

Of pendants in the form of an artefact researchers have mainly found knife- and comb-shaped ones. The interpretation of both of the latter is associated with protective magic (Golubeva 1997; Luik 1999b; Jets 2001). The lack of weapon-shaped pendants is notable, and only one axe-shaped pendant from Tartu can be mentioned in this category (Tvauri 2001: 163). Of animal images, the most common are snake-shaped pendants and tongues of belt buckles (Luik 1999a). Bird-shaped pendants are widespread, but in this period they no longer depict waterbirds, as in the case of the Neolithic examples. Late Iron Age figurines include flat openwork bird figurines of bronze sheet as well as small three-dimensional figurines especially widespread in Southeastern Estonia. It is possible that the latter, which have been fashioned into pendants on the example of Christian cross-pendants as a (religious? national?) symbol of identity, can be connected with the Balto-Finnic creation song. According to this the world has formed of eggs laid by oscine bird. Differently from several neighbouring countries, horses have never had an important role in Estonia, at least this has never been expressed in a material way. Only the horse symbol present on bronze comb-shaped pendants is more widespread in Estonia (Luik 1999b).

Animal symbols include pendants made of animal fangs and claws. Of these, pendants of bear fangs found in settlement sites, hillforts and cemeteries have been most frequently discussed. Many bear fang pendants have been longitudinally sawn into two, and thus the entirety of the fang was apparently not significant. Similarly to bird figurines, fang pendants were also widespread during the Middle Neolithic, although bears and other predators were infrequently used alongside elk teeth pendants at that time. Fang pendants once again became common during the Viking Age, when a shift in animal species took place – in contrast to the earlier great variety of species, now mostly predators are used, especially large predators like bears, as well as wolves, dogs and foxes as well as birds of prey like eagles.

The most widespread species is the pig, whose fangs and teeth have been used as pendants. The characteristic feature of the animal species whose teeth or fangs were used to make most pendants could be their connection with elitism, but also with hunting and more generally with the warrior ideology based on aggression. One possible interpretation is that pendants made from the fangs/claws of large predators and birds of prey can be treated together with dog figurines and dog burials. All of these were probably associated with the privileged activity of the elite – the hunting of big and prestigious game like bears, wolves etc. On the one hand, the hunting of such animals requires a larger hunting group, on the other hand these are animals to whom symbolic values are ascribed (especially the bear, wolf and eagle), and whose hunting is generally associated with the elite. It is very conspicuous that the widely used fang and claw pendants do not include, with only a few exceptions, classical game such as elk and goat, while hare bones are represented as pendants in only in a few cases.

Pendants made of bear fangs can definitely not be described as merely “hunting trophies”, but the reason for the appearance of bear fangs in the

jewellery and probably also the religion at this time could be to emphasise the bear in the overall warrior-ideology of the elite, in which the bear and bear hunting, like the hunting of other big and dangerous game (wolf, boar etc), acquired a special position. It is possible that pendants made of the astragali of furbearing animals, mostly beavers but also marten, ermine, hare and others (Tvauri 2001: 161; Luik 2003: 162, joon 7, 1–2, Luik 2004: 165; Leimus & Kiudsoo 2004) can be associated with this above-mentioned interpretation of bear fangs. Considering the general context, a beaver cult (Loze 1995, Golubeva 1997) appears very unlikely during the Late Iron Age, and thus it is more plausible to see pendants made of bones of beaver and other furbearing animals in the same context as bear fangs, in this way making the beaver primarily valuable as a hunted furbearing animal, and beaver skins expensive trading articles (see more on the topic in Callmer 1994; Leimus & Kiudsoo 2004).

In addition to figurine pendants, pendants with symbolic images are also numerous during the Late Iron Age. Of these, the cross pendants that were common in the 11th–13th centuries form the most important and discussed type (Selirand 1974; Tõnisson 1984; Valk 2004a). The interpretation of cross pendants can broadly be divided into two parts – either it is a symbol marking the Christian religion or a non-Christian magic item. The main argument for the latter hypothesis is that the cross is an old symbol that also exists outside the Christian context. Moreover, numerous cross pendants appear in archaeological contexts in a manner that does not reflect their connection with the Christian tradition (several pendants together, cross pendants with other pendants etc). However, the time and context of the distribution of Estonian cross pendants implies that although in some cases these may be “magically” interpreted assemblages, their general background is connected with the spread of Christianity in Northern Europe. They were probably used to mark newly converted Christians with the *primsignatio* sign, referring to the fact that they lived outside the organized Christian context. This would explain the disappearance of cross pendants during the Middle Ages when the land was already officially Christianized.

In addition to cross pendants, axe-shaped pendants, which are divided into four main groups and are probably associated with various meanings, also spread during the Late Iron Age. Classical Thor’s hammers have never been found in Estonia, but their thin and lanky equivalents made of bronze sheet are instead distributed in Estonia and Finland. Alongside these, researchers have found trapezoid-shaped and axe-shaped pendants that can be associated with the shape of an axe on only a very symbolic level. The fourth type that has been distinguished consists of single small miniature axes that were apparently imported and were rather connected with Scandinavian or Northwestern Russian areas.

During the Late Iron Age, a significant change took place in the contents and find contexts of hoards – the deposits become considerably more secular in terms of both composition and where they are concealed. The finds of numerous large necklaces have disappeared, and the majority of the hoards of the period

are rather obtained from everyday contexts, under the floors of houses or elsewhere in the settlement layer. However, in these cases, the possible ritual act of concealing cannot be ruled out (e.g. Oras 2006). Hoards from water-related contexts have traditionally been associated with religion. The religious interpretation can also be observed in the case of the abundant hoards of coins and jewellery that, despite their everyday contents and the manner of their concealment, might be connected with the ensuring of the mental well-being of both an individual and a larger group (comp. Hårdh 1996: 151). This would explain the extraction of such an amount of coins from commercial use.

Compared to previous periods, the question of gods occurs more specifically now. From the perspective of written sources, the issue only arises because of the name of a single god – Tharapita (Viires 1990; Sutrop 2004a and the references therein). The chronicler Henry of Livonia has used two terms to refer to the gods of the Estonians – *anima* and *deus* – that could give clues regarding the families of Estonian supernatural beings. The *anima* of this classification may have denoted lesser gods and fairies, and *deus* may have referred to deities. I suggest that fairies, local spirits or the mothers or fathers of forests, rivers and other localities were indigenous beings confined to a certain place or settlement. The more widespread and “higher” characters in the religious system may have corresponded to what the chronicler denoted with the Latin expression *deus*. It has also been suggested that gods defined as *deus* may have merged with the single Christian God more easily, leaving the local spirits and fairies aside. This would help to explain why the medieval chronicles or later folk tradition include no references to such gods (Mets 2003).

Communication with the gods included casting lots and foretelling, and also the offering of sacrifices. Information on the latter is provided by the archaeological material as well as written sources; a clear distinction between the two can be noted – on the basis of archaeological material it has only been possible to observe the offering of artefacts (hoards, items from springs etc), but by contrast written sources only reveal sacrifices of living beings.

A tradition that began in previous periods, according to which the locations of holy sites are neither directly connected with impressive landscapes nor with the dead or the cult of the dead, probably continued during the Late Iron Age. At the same time, some earlier places that were situated on higher hills or clint capes and were already used during the Late Bronze Age or Early Iron Age, have remained in use. Apparently, however, the direct connection with naturally impressive landscapes or ancestors disappeared from the criteria for the selection of holy sites. Instead, the connection of the holy site with the settlements or habitation centres of the living was valued. Thus one can observe a pattern in the location of archaeological sites, where a holy site, often a place with the *hiis*-toponym, is situated up to a few kilometres from an indigenous village that arose during the Late Iron Age. The use of springs as a new type of holy site can also be observed in the Late Iron Age. The majority of these are known from folk tradition but nevertheless the springs located in the centre of

several past villages have yielded finds of jewellery that can be dated to the Late Iron Age (Tõrma, Kunda and many others).

In connection with the warrior-ideology, the author suggested above that a new conception of the Afterworld began to develop in the previous period. The grave material of the earlier periods of the Metal Ages seemed to point to the belief that the souls of the dead remained in stone graves that simultaneously functioned as places for rituals and where the souls of the dead ancestors took an active part in the activity of the living community. The burial mode and grave goods of the younger period of the Iron Age, however, appear to indicate a different concept of the soul and the Afterworld, according to which the soul of the deceased might move to a separate place, the land of the dead or some such place. The first signs of this concept can be considered the appearance of large, so-called real grave goods in the form of weapons that accompanied the dead, ever since the 7th and 8th centuries. In the archaeological material, the concept of the Afterworld is most strongly expressed during the 9th – 11th centuries, when abundant weapons as well as some tools with symbolic meaning were deposited in graves. However, deposited items do not include everything that could be associated with the image of the post-mortem life, where similar activity continues as in the world of the living. It is mostly symbolic weapons – spears, swords and axes – have been placed into graves. The same seems to apply to tools, in which scythes and in some cases sets of smith's instruments predominate, but special woodwork tools are only represented by single artefacts. Similarly to the depositions of weapons of the previous period, several sets of deposits are known from the Late Iron Age, when only a part of a whole artefact or its functional complex was placed in the grave (e.g. a bridle to denote the entire set of horse gear and apparently the horse itself). In addition to weapons and tools, jewellery has also been placed in the graves. There are several examples where, in addition to items that were ornaments or attached to the clothing of the deceased, other artefacts were buried in the grave or stone grave. Thus it is likely that the Afterworld was not perceived as a place where life that is exactly identical to earthly life would continue, but rather its idealized version that was connected with or inspired by the elite lifestyle.

The altered manner of burial and deposition might also refer to different concepts of the soul. The grave goods from the Late Iron Age include the widely discussed element of so-called killed goods, where some of the items, primarily those possessing significant meaning, have been ruined, destroyed or in some other way made unusable before being placed in the grave. This behaviour, however, only concerns artefacts of cremations, whereas the grave goods of inhumation burials of the same period are all intact. The different attitude to grave goods probably reveals different concepts of the Afterworld. Thus in order to ensure the using of grave goods by the soul in case of cremations, the artefacts there need to be “kill” as well. In contrast, in the case of inhumations there is no need to break or destroy the deposited artefacts. Nevertheless, not all of the artefacts of cremations have been “killed”.

Apparently there is a concept behind this behaviour, i.e. this was a belief that was generally known in society but was only put into practice and materially expressed in single cases.

One of the most discussed topics of Estonian prehistoric religion is definitely Christianity before the 13th century conquest (Selirand 1961, 1974; Kala 1997, 2006; Valk, H 2003; Mägi 2004b). There are several reasons for the intensive investigation of Christianization, the most important of which are undoubtedly the new and considerably more informative written sources than those available about previous periods. At the same time, Christianization marked the beginning of a completely new period in history in all regions, which also emphasizes the significance of the investigation of Christianity.

The Estonian material does not make it possible to follow similar phases as can be observed in the Christianization of Scandinavia or Russia (e.g. Musin 2002, Sanmark 2004). While infiltration and organization (see more Lager 2002) can be readily observed, the intermediate mission phase is weakly represented. One of the most important elements of the infiltration phase is the presence of pre-baptized (*primsegnung*) persons, who were accepted as members of the church but did not yet have all of the rights and obligations of the members of the congregation (Staecker 1999: 341f). This was a time when candidates had to prepare themselves for the Christian life, but since the duration of the period had not been fixed, many remained pre-baptized, thus preserving contact with both the earlier tradition and the new church. The majority of the inhabitants of Estonia baptized before the 13th century crusade can probably be rather considered pre-baptized, and thus not yet real Christians. It is likely that the first churches on Estonian territory were erected even before the 13th century conquest and some organized congregations may also have been active in Estonia (Rebane 2001: 39). However, before the 13th century Estonia cannot be regarded as a country with organized Christianity, and concomitant administrative and social arrangements and other elements belonging to the “package” of Christian culture (comp. Zaroff 2001: 88). This meant that despite some baptized or even a few Christian communities, at the beginning of the 13th century Estonia remained a pagan country for the organized Christian region, and thus from the perspective of the Order, the use of mission rhetoric during the 13th century crusade was entirely justified.

6.4. Conclusion

I chose two important features as the theoretical premises of the current dissertation – 1) the different phenomena of religion form an aggregate that is integral in space and time, 2) this aggregate is not, however, stable, but changes and develops together with the rest of the society. Methodologically I considered it important to explain the terms and concepts used and the choice of sources that originated from the studied period. Proceeding from these premises, I recognized the presentation of the main periods of religion of the Estonian

prehistoric religion and the central source materials to be the main aim of my work. I treated the sources of one period together and simultaneously sought to emphasize the correlation of different phenomena of religion, their interaction and the more complete picture that arises on this basis. It was definitely not my aim, however, to outline the entire narrative of the religion of a certain period, and since I preferred archaeological source material, this purpose would not have been achievable.

Having offered my personal vision of “Estonian prehistoric religion”, it is obvious that this research leaves many questions unanswered. Differently from several earlier treatments of prehistoric religion that languished under the “tyranny of folklore”, this dissertation clearly has a substantial bias towards archaeology. In order to hear the pottery shards speak, they must be ‘interviewed’ in other languages, and folklore and folk tradition is definitely one of these. It should, however, not be forgotten that the folk tradition of the 19th and 20th centuries originates from different religious contexts, and its direct use in the interpretation of prehistoric religion is not justified. In this dissertation I sought to demonstrate that the concept of religion as a constant and conservative phenomenon need not hold true, and prehistoric religion may be upset by abrupt changes, let alone constant adaptations. Thus the suggestion in the initial hypothesis that Estonian prehistoric religion is merely an abstraction appears to have been confirmed. The changes and modifications in Estonian prehistoric religion are so huge that it is only justified to use the concept of different religions for this 10,000-year period.

It is definitely necessary that the investigation of this topic continue, so that the current archaeological framework may be supplemented with material provided by other sources. We should not be confined only to the prehistoric period, since in the Estonian religious history there is a need for a treatment concerning a longer period, using an ampler choice of sources that would cover the development of religion from the beginning of human habitation to the religious Babel of the 20th century. In this way we could observe a dynamism to Estonian religion in its ever changing entirety.

Translated by Kristiina Johanson

CURRICULUM VITAE

Tõnno Jonuks

Sünniaeg ja -koht: 21. aprill 1974, Rakvere
Kodakondsus: Eesti
Perekonnaseis: vallaline
Aadress: Eesti Kirjandusmuuseum, Vanemuise 42, 51003, Tartu
Telefon: +372 737 7744
Email: tonno@folklore.ee

Haridustee

1992 Rakvere I Keskkool
2000 ajalugu (arheoloogia), Tartu Ülikool
2003 *magister artium* arheoloogia alal, Tartu Ülikool

Teenistuskäik

2000–2002 Rakvere muuseum, osakonnajuhataja
2002–2004 SA Virumaa muuseumid, teadur
2001– Eesti Kirjandusmuuseum, folkloristika osakond, teadur

Peamised uurimisvaldkonnad

religiooniarheoloogia, Eesti muinasusund, Virumaa esiajalugu, Põhja-Euroopa esiaegne religioon

CURRICULUM VITAE

Tõnno Jonuks

Date of Birth and Place: 21 April 1974, Rakvere
Citizenship: Estonian
Marital status: not married
Address: Estonian Literary Museum, Vanemuise 42, 51003,
Tartu
Telephone: +372 737 7744
Email: tonno@folklore.ee

Education

1992 Rakvere I Secondary School
2000 history (archaeology), University of Tartu
2003 *magister artium* in archaeology, University of Tartu

Professional employment

2000–2002 Rakvere Museum, head of department
2002–2004 Foundation of Virumaa Museums, researcher
2001– Estonian Literary Museum, Department of Folkloristics,
researcher

Main research interests

archaeology of religion, religion in Estonian prehistory, prehistory of Virumaa,
religion in prehistoric Northern Europe

Publications

Jonuks, T. (in print). *Hii*s-sites in Northern Estonia – distinctive hills and plain fields. Ed by V. Vaitkevicius. *Archaeologica Baltica*.
Jonuks, T; Friedenthal, M; Haak, A (in print). Värtnakeder, talisman või nõia-ese – märkidega kiviketas Rattama talust. Toim Ü. Tamla. Muinasaja teadus.
Jonuks, T. (in print). *Hii*s-sites in Rapla and Juuru parishes. Ed by V. Lang. Muinasaja teadus 21. TÜ arheoloogia õppetool.

- Jonuks, T.; Kriiska, A. (2008). Old-Norse Religion in Long-Term Perspectives. Origins, Changes and Interactions. *European Journal of Archaeology*, 253–254.
- Jonuks, T. (2007). Holy Groves in Estonian Religion. *Estonian Journal of Archaeology* 11/1, 3–35.
- Jonuks, T.; Eller, K. (2007). Archaeological Investigations at the Toolse Order Castle. *Archaeological Fieldwork in Estonia 2006*, 69–81.
- Jonuks, T.; Konsa, M. (2007). The Revival of Prehistoric Burial Practices: three archaeological experiences. *Folklore. Electronic Journal of Folklore*, 37, 91–110.
- Valk, H.; Jonuks, T. (2007). The Hoard of Palutaja from the Time of the Livonian War. *Archeological fieldwork in Estonia 2006*, 247–256.
- Jonuks, T. (2006). Koerad Eesti asukate viikingiaja maailmapildis. *Mäetagused. Elektrooniline ajakiri*, 31, 29–48.
- Johanson, K.; Jonuks, T.; Limbo-Simovart, J. (2006). The burial of von Adlerbergs of Viru-Nigula in the context of the 19th century. *Folklore. Electronic Journal of Folklore*, 197–227.
- Jonuks, T. (2005). Archaeology of Religion – possibilities and prospects. *Estonian Journal of Archaeology*, 9/1, 32–59.
- Jonuks, T. (2005). Eesti ja kujutlus Eestist Skandinaavia saagades. *Mäetagused*, 23, 130–140.
- Johanson, K.; Jonuks, T. (2005). Rescue excavations in the churchyard of Viru-Nigula. *Archaeological Fieldwork in Estonia 2004*, 165–179.
- Jonuks, T. (2005). Principles of Estonian Prehistoric Religion with Special Emphasis to Soul Beliefs. *Interarchaeologica*, 1. Culture and Material Culture. Tartu-Riga-Vilnius: Tartu Ülikool, 87–95.
- Jonuks, T. (2005). A few Additions to the Description of Estonia and the Eastern Shore of the Baltic Sea in Scandinavian Sagas. Ed by K. Zilmer. *Dialogues with tradition: studying the nordic saga heritage*. Tartu University Press, 45–63.
- Jonuks, T. (2003) Ynglingite saaga. Tartu, Eesti Kirjandusmuuseum.
- Jonuks, T. (2002) Preliminary investigations at Kiltsi manorhouse in West-Viru county. *Archaeological Fieldwork in Estonia 2001*, 144–151.
- Lang, V.; Jonuks, T. (2001) Vajangu pronksmõök. *Estonian Journal of Archaeology* 5/2, 148–153.

DISSERTATIONES ARCHAEOLOGIAE UNIVERSITATIS TARTUENSIS

1. **Heidi Luik.** Luu- ja sarvesemed Eesti arheoloogilises leiumaterjalis viikingiajast keskajani. Bone and antler artefacts among Estonian archaeological finds from the viking age until the middle ages. Tartu, 2005.