

Tartu Ülikool
Bioloogia-geograafiateaduskond
Geograafia instituut

Bakalaureusetöö inimgeograafias


Religiooni toimimiseripärad Eesti õigeusu näitel
Margit Korotkova

Juhendaja: Ph.D. Taavi Pae

Kaitsmisele lubatud:

Juhendaja:

Instituudi juhataja:

 22.08.2007

/allkiri, kuupäev/

/allkiri,kuupäev/



Tartu 2007



Jumal loomas ringe, laineid ja fraktale (www.blingdomofgod.com/science/)



Rinsi kirik 20. sajandi keskel, ehitatud 1873 (Ivan Kõrve eraarhiiv)

Sisukord

1	Sissejuhatus	2
2	Religioonigeograafia	5
2.1.	Religioosete nähtuste uurimise ajalugu geograafias.....	5
	Uurimisseis.....	5
2.2.	Religiooni uurimise määratlemisest geograafias.....	7
2.3.	Religioonigeograafia teemad.....	8
3.	Identiteet. Rahvuse ja religiooni kattuvusmustrid	11
3.1.	Identiteedi mõistest	11
3.2.	Religioon ja identiteet	12
3.3.	Religioosse identiteedi seos etnilise identiteediga	13
3.4.	Rahvuse ja usutunnistuse mustrite koosmäng.....	15
4.	Õigeusu maailm, eri- ja seaduspärad	17
4.1.	Õigeusu maailm.....	17
4.2.	Õigeusu kirikute piirkondlik varieeruvus kalendrikasutuse näitel	18
4.3.	Õigeusk ja rahvus(lus).....	19
4.4.	Õigeusu piirkondlikkus ja kirikuhalduslikud eripärad	21
5.	Eesti ja selle naabermaade õigeusk	23
5.1.	Õigeusu arengulugu Eestis.....	23
5.2.	Ülevaade õigeusu arenguloost Eesti naabermaades	28
6.	Arutelu	30
6.1.	Eesti ja selle naabermaade õigeusu võrdlus	30
6.2.	Eesti elanikonna õigeusklikkus	32
6.3.	Rahvus ja piirkondlikkus Eesti õigeusu kontekstis	36
	Kokkuvõte	39
	Résumé. Application religieuse selon l'exemple de l'orthodoxie en Estonie/J/Religious Application in the Case of Estonian Orthodoxy	41
	Kasutatud kirjandus.....	43

1. Sissejuhatus

Viimasel ajal on õigeusk Eesti avalikkuse tähelepanu pälvinud peamiselt seoses 1993. aastal puhkenud kirikuvarade küsimusega. Nii Moskva kui Konstantinoopoli patriarhaadi esindajate kui ka kohalike õigeusklike ning ühiskonnategelaste ja ajakirjanike sõnavõttud on väljendanud Eesti õigeusu kiriku varade, nime ja kanoonilis-territoriaalse kuuluvuse ja järjepidevuse määratlemise probleemsust. Olles tutvunud diskussioonidega, mis puudutasid nii Moskva kui Konstantinoopoli traditsiooni territoriaalset kuuluvust, tekkis mul huvi¹ leida see tekst, mille mitmetine tõlgendamine üheselt lahendamatu olukorrani viinud on ning selle huvi tuules kirjutasin alamastme uurimustöö Eesti õigeusu toimemehhanismide taustast liikudes sealt edasi keskastme uurimustööga piirkondlike erinevuste kohta ja jõudes välja käesoleva lõputööni, mis räägib Eesti õigeusu levikuloost, riigi asendist tingitud toimimiseripäradest ja mõjust rahvastikule.

Õigeusu temaatika aktualiseerumine Eesti ühiskonnas on näidanud veenvalt kiriku seotust ühiskonna, riigi ja poliitilise situatsiooniga. Eesti õigeuskliku traditsiooni areng on olnud lahutamatult seotud Eesti riigi käekäiguga. Geograafias on pööratud küll laialdast tähelepanu majanduslikele, poliitilistele ja kultuurilistele institutsioonidele ja nähtustele, ent võrreldes sotsioloogia, antropoloogia, ajaloo ja psühholoogiaga on religioosete organisatsioonide raamistiku arengu olemust ja tähendust uuritud suhteliselt vähe, samas kui religioosete praktikate tundmine on ühiskonna ülesehituse, tähenduse, mitte ainult selle vaimse elu mõistmisel, ülioluline (Brace et.al. 2006). Nagu religioonialastes raamatutes esineb geograafiasse puutuvat harva, nii pole ka

¹ Algselt ajendatud küsimus Eesti kanoonilist kuuluvust määravast faktist on selle kestel ühest küljest küll jäänud vastuseta, teisalt on mulle muuhulgas selgunud sellele küsimusele ühemõttelise vastuse leidmise raskuse tagamaad, komplitseeritult mõistetavad dokumendid ja tõlgendusvõimaluste paljus.

religioon geograafia distsipliini raames just sageli käsitletav teema. Osaliselt on siin põhjuseks akadeemiline tööjaotus, geograafia laseb rahulikult religiooniga tegeleda teistel teadusharudel, samuti peegeldab selle problemaatika vähese kajastuse fakt ka religiooni mõju vähenemist inglisekeelses maailmas (Park 2004). Seega võib täheldada, et geograafia ja religiooni distsipliinide kokkupuutepunktid on napid ja juhuslikud. Kuid nagu toob välja Kong (Park 2004 cit. 1990: 356), pole see alati nii olnud ning vajadus koostööks on ilmne ka tänapäeval, sest alates 1970.aastatest on religiooni roll ühiskonnas desekulariseerumise, deprivatiseerumise ja usulise taaselustumise läbi oluliselt muutunud (Kilp 2004).

Sellest tuleneb ka osa käesoleva töö kirjutamise rõõmust ja raskustest. Uue ja vähekäsitatud subdistsipliini – religioonigeograafia – raames toimunud olen võtnud käsitleda põhjalikumalt kui vaid sissejuhatuses ning sellest on esimene peatükk. Kuidas on religioonivaldkonda geograafiateaduse raames käsitletud, milliseid võimalusi ja vajadusi selleks viimastel kümnenditel on nähtud ja mida loetakse oluliseks silmas pidada? Nagu sellest peatükist ilmneb, on valdkond toores ja paikaloosumata ega paku kuigi kergesti mugavat raamistikku, kuhu edasine töö paigutada. Pidepunktidenä saab siiski kasutada nägemust religioonist kui piirkondlikku identiteeti konstrueerivast ja erinevatel ruumilistel tasanditel toimivast nähtusest. Religioon kujundab piirkonda ja on piirkonnast mõjutatud nii maastiku kui elanikkonna kaudu, määrates nii elanikkonna käitumispraktikaid, suhtevõrgustikke kui ka identiteedikompleksi. Eesti õigeusu puhul kombineerub religioosne identiteet etnilisega, viimast on paljude uurijate poolt peetud tähtsaimaks makrotasandi identiteediks (Kaplan 1999). Milliseid kombinatsioone maailma mitmekesisus religioosse ja etnilise religiooni kattuvustest pakub, taotleb näidata teises peatükis esitatud tüpologia.

Kirjeldamiseks õigeusu kiriku ruumilise varieeruvuse põhimõtet ja Eesti õigeusu paigutumist sellesse, lahkab kolmas peatükk antud konfessiooni eripärasid. Eesti õigeusu kogudused ei ole juba ajalooliselt üherahvuselised. Õigeusu temaatika on läbi aegade põimunud rahvusküsimustega, samas on vähe käsitletud selle konfessiooni hoiakut ja eri piirkonnas teostunud suhet etnilisusesse. Nagu eespool mainitud, on Eesti ka õigeusuisene vaidlusterritoorium, mis tingib vajaduse kirjeldada kirikuhalduslikke põhimõtteid ja teha seda kahekordse delikaatsusega – libastumata religioonigeograafiast

teoloogiasse ning laskmata end eksitada enamike käsitluste ootuspärasest kallutatuses. Teema komplitseeritust Eestis avab ka võrdlus naaberriikidega, näitamaks, et mitmedki küsimused on neis ühemõttelisemalt lahendunud ja tõstab esile Eesti õigeusu tänapäeva komplitseeritud olukorra.

Arutelu peatükk kasutab ära eelnevalt avatud võimalust võrrelda õigeusu aluspõhimõtteid ning nende erinevust reaalsest situatsioonist Eestis, võrdleb õigeusu Eestis naaberriikidega ja seletab lahti, miks Eestis statistiliselt moodustab õigeusklikkond ühe kahest suuremast konfessioonist.

Õigeusu levikut Eestis on viimastel aegadel uuritud küllaltki palju, seda siiski peamiselt ajaloo ja teoloogia raames, põhjalikumalt Urmas Klaas, Jaanus Plaat, Andrei Sõtšov ja Marti Kala. Vähem või rohkem on oma kiriku sisu ja ajaloo käsitlemisega tegelema ka õigeusu vaimulikud. Usuvahetusliikumist on põhjalikult uurinud Hans Kruus, piirkondlikke ülevaateid pakuvad 1925-1930. aastatel ilmunud maakondlikud koguteosed (nt. Saaremaa...1934), ent tuntavalt on puudus ruumiliselt lähenevatest üldistavatest käsitlustest. Seoses hiljutiste probleemidega õigeusu kirikus, on elavat huvi teema vastu üles näidanud ka meediaväljaanded. Paraku kajastub aga kirikusisene ebaühtalne huvi omi probleeme meedias käsitleda ka ajakirjanduse poolt loodud kuvandis.

Uurimustöö eesmärgid määratlevad suuresti töös kasutatavad meetodid, millest põhilistena võib nimetada kirjeldavat ja analüüsivat meetodit, konfessionaalsed suhtarvud on arvatud toetudes küsitluste ja Eesti 2000. aasta rahvaloenduse andmetele.

Põhiline raskus töö kirjutamisel seisnes vastava teema laiahaardelisuses, mis suurendab potentsiaalse allikmaterjali hulka vaid näiliselt, sest selle süstematiseerimine on suhteliselt komplitseeritud, kuivõrd teemaga seondub erinevate vaatenurkade ja lähenemiste äärmiselt lai spekter. Teisalt sunnib religioonigeograafia interdistsiplinaarne olemus erinevate valdkondade piiridesse ja piiridele jäävate materjalidega tutvuma, mis on kahtlemata huvitav.

2. Religioonigeograafia

2.1. Religioosete nähtuste uurimise ajalugu geograafias.

Uurimisseis.

Esmalt ja peamiselt on religioosete nähtuste ruumiline kirjeldamine väljendunud kaartidel, atlastel ning õpikuis kultuurilise mustri või jaotumise väljatoomisena. Vanimad teadaolevad näited religioosset infot kandvaist kaartidest ulatuvad 14.-15. sajandisse, mil paljude atlaste ja geograafiaraamatute autoreiks olid teoloogid, kelle eesmärgiks oli eristada kristlikke alasid paganlikest (Park 1994, cit. Raivo 1997). Ka varased Islami geograafid rändasid laias ulatuses ja kirjeldasid maailma islamistlikust perspektiivist lähtuvalt (Park 2004). Vareniuse 17. sajandil ilmunud *Descriptio Regni Iaponia* on ilmselt esimene suurem geograafiline töö, mis kirjeldas autori omast (kristlikust) erinevat religiooni (*ibid*). Hilisemal, klassikalise geograafia perioodil eristas Immanuel Kant distsipliini, mis võrdles religioone erinevates keskkondades – teoloogilist geograafiat (Tatham 1957 cit. Raivo 1997) üldisest geograafia kontekstist. Erialase mõistena kasutas „religioonigeograafiat“ esmakordselt Gottlieb Kasche oma 1795. aastal ilmunud vastavasisulises monograafias (Park 2004: 3).

Eelmise sajandi kuuekümnendate aastateni oli geograafias peamiselt uuritud ja kirjeldatud religioonide globaalset paiknemist, ruumilist segunemist, levikumustreid, piire ja mõju kultuurmaastikele (Sopher 1960, Wagner ja Mikesell 1962 cit Buttiner 2006), samuti seda, kuidas religioossed normatiivid on mõjutanud eluviise ja selle kaudu poliitilist ja majanduslikku keskkonda (Buttiner 2006).

Sajandi jooksul publitseeritud vaadeldavat probleematikat käsitlevate artiklite ja monograafiate hulgas on ilmunud ka kolm religioonigeograafiaalast raamatut: Pierre Deffontaine'i "Geographie et Religions" (1953), David Sopher'i "Geography of Religions" (1967) ja Chris Park'i "Sacred Worlds: an Introduction to Geography and Religion" (1994) (Park 2004).

Viimasel kümnel-viieteistkümnel aastal on siiski religioonivaldkond pälvinud geograafidelt suhteliselt elavat tähelepanu (vt. publitseeritu loetelu Brace, Bailey, Harvey 2006). Kong (2001) on küll määratlenud viimatiilmunu

põhjal religioonigeograafia ühiseid teoreetilisi lähtekohti, ent siiski märgib, et on keeruline eraldada religioonialaseid töid ühiskonnageograafiaalaste hulgast (Brace, Bailey, Harvey 2006: 29) ning ühineb kaasaegsele religioonigeograafiale omase sidususe ja korra puudujäägi konstanteerijatega (Tuan 1976, Sopher 1981, Livingstone 1994, Raivo 1997 < Kong 2001). Siiski kinnitab Kong (2001), et religiooni ning maastike ja koha mitmekesine liigendus koos religiooni panusega eristatavasse materiaalsesse kultuuridesse annab geograafidele võimaluse selgeks panuseks teadmistesse religioonist (Brace, Bailey, Harvey 2006). Nii publikatsioonidena kui ka institutsionaalselt on religioonigeograafia tugevalt esindatud Ameerika Ühendriikide kultuurigeograafia ringkondades, kus uurimisgrupp “Geography of Religion and Belief Systems” saab korraliselt kokku Association of American Geographers (AAG) (Ameerika Geograafide Assotsiatsiooni) kohtumiste raames (Kong 2001). Eespool mainitud viimastel aastakümnetel geograafide seas religioonivaldkonna vastu kasvanud huvi väljendub mõneti ka Eestis: näiteks on käsitletud Saaremaa religioonimaastikku (Pae ja Kaur 2004), juutide paiknemist Eestis (Berg 1994a ja 1994b) ning Eesti kalmistute kujunemist ja paiknemist (Pae 2001). Võib veel lisada, et religioonikaardid on koostatud ka Eesti kooli atlasesse ja Suurde Maailma atlasesse, aga kõik see ei anna põhjust rääkida religioonigeograafiaga tegelemisest Eestis. Pigem on tegemist üksikuurimistega.

Lai tegevusväli – identiteedi ülesehituse või üksikisiku füüsilise tegevuse mõistmine ja institutsionaalse koha ning ruumi kohalikul ja riiklikul tasemel esinevate mitmekesiste suhete ja tegevuste tuvastamine - muudab samuti keerulisemaks religioonigeograafia positsiooni ja ülesannete fikseerimise (Brace et al. 2006). Religioossed, kui ruumis aset leidvad nähtused on küll geograafias tähelepanu pälvinud ning klassifitseeruvad traditsioonilise kultuurigeograafia valdkonnaks, ent nende uurimine pole moodustanud ühtset ja kindlapiirilist subdistsipliini; asudes analüüsima geograafiaalaseid töid religiooni teemadel, torkab silma tugev annus korratust ja ebaühtlust (Kong 2001, Raivo 1997). Paljud uurijad (Brace et al. 2006, Kong 2001) viitavad religioosete nähtuste mõistmise ja lahtiseletamise huvides otsesemalt või kaudselt interdistsiplinaarse koostöö vajadusele.

2.2. Religiooni uurimise määratlemisest geograafias

Kuigi inimgeograafias ei ole mõistete suhtes üksmeelt (Jauhiainen) ja religiooni mõiste ulatuseks pakutakse ka distsipliinideülelalt äärmiselt laiu piire (Buttimer 2006, Kilp 2004, Masing 2000)², on religiooni geograafiakeskse defineerimise võimalusi siiski kirjeldatud ja kombatud (vt. Ivakhiv 2006). Puudub ka geograafiasiseselt üldaktsepteeritud määratlus siiski hädatarvilikest ja raskestimääratlevaist terminitest, religiooni uurimise tuummõistestikku kuuluvad veel nt paarid religioosne-sekulaarne, sakraalne-profaanne jne, mille uurimine kuulub pigem religiooniantropoloogia, võrdleva usuteaduse ja semiootika valda.

Religioossetes uurimustes kerkib üles küsimus käsitluse, uurija või informandi positsioonist uuritava religiooni suhtes. Sise- ja välisvaatleja erinevaid positsioone on mõistetud mitmeti – järgijakeskne lähenemine on võimatu välisvaatlejale, kes mõistab religiooni sotsiaalsete konstruktsioonide valguses (Pals 1999, Segal 1983 cit. Ferber 2006); üksnes järgijakeskne lähenemisnurk ei kahanda ega õõnesta uuritavat religiooni (Eliade 1968 cit. Ferber 2006); rääkimata vahepealsetest versioonidest (vt. Feber 2006). Tavaliselt taandub sisevaatleja/välisvaatleja (*emic/etic*) püstitus küsimuseks uurimuse objektiivsusest, mis religiooni puhul on niigi tähendusterohke ja ohtlik termin (Ferber 2006). Pealegi ühendab religiooni fanaatilist pühendunud järgijaid ning tõsimeelseid vastaseid pea katkematu joon – positsioonide mitmekesisus uuritava religiooni suhtes on praktiliselt lõputu.

Religioonigeograafia valdkondi kirjeldanud uurijad (Ferber 2006, Raivo 1997) on pidanud otstarbekaks tuua välja erinevuse religioonigeograafia ja religioosse geograafia vahel. Esimene keskendub vähem religioonile endale ja pigem selle sotsiaalsetele, kultuurilistele ning keskkonnaalastele seostele ja mõjudele, samal ajal kui teine, jäädes metodoloogiliselt geograafiateadusest kaugemale ning kuuludes pigem teoloogia ja antropoloogia valdkonda, tegeleb teoloogia ja kosmoloogia geograafiliste aspektidega. Samas on vaimse tähendusega laetud sakraalsete kohtade ja maastike paigutuse juures geograafid

² nii on sinna alla mahtunud ka marksism või natsionalism, mis omavad religioonile sarnaseid jooni ja võivad religioonina toimida, kuid võttes aluseks traditsioonilise religiooni definitsiooni, mis rõhutab usku üleloomulikkusse, ei sisalda ta siiski sekulaarseid teooriaid (Kilp 2004)

vaadeldud ka nende kultuuriliselt seotud sümbolseid tähendusi, tundes huvi inimese ning looduse suhteid määravate kosmoloogiliste hoiakute vastu, alates näiteks rahvusparkidega seotud kollektiivseist kontseptsioonidest (Raivo 1997)³

Religioonide klassifitseerimisel on Park (2004) lugenud geograafiale otstarbekamaks – paremini levikueripärasid iseloomustavaks - jaotumist universaalseiks ja etnilisteks religioonideks. Universaalsed religioonid (kristlus, islam, erinevad budismi vormid jne) on avatumad uute liikmete ja piirkondade vastuvõtule ning seega siis ka levikule. Taotlus on konventeerida võimalikult palju (kõiki) inimesi ja sellesihiline tegevus on taganud kolme rohkearvulisema universaalse religiooni laialdase leviku. Etnilised ehk kultuurilised (judaism, sintoism, hinduism jne) religioonid on oma seotuse tõttu rahvusliku kultuuriga suletumad uusliikmetele ja levivad suuresti vaid liikmete rände ja pöördunute etnilis-kultuurilise assimilatsiooni läbi ning seega aeglaselt ja piiratult. Lisaks eelpoolmainituile on loetud piirkondades säilinud ka oma spetsiifikaga traditsioonilised- ehk hõimureligioonid (ibid).

2.3. Religioonigeograafia teemad

Usulahkude geograafia tegeleb religioonide paiknemismustrite statistilise ja kartograafilise analüüsiga ning kirjeldamisega kohalikul, piirkondlikul ja globaalsel tasemel. Oluline on siin ka nende nähtuste dünaamika kirjeldamine. Viimase võib muuta keeruliseks andmete ebahütlane olemasolu ja kvaliteet ning reaalsuse kiire muutumine. Näiteks erinevused religiooses pühendumuses ja aktiivsuses raskendavad liikmelisuse määramist. On tähelepanuväärne, et kõik tänapäeval laialt levinud religioonid on globaalses skaalas vaadatuna saanud alguse ühest tuumpiirkonnast – Lähis-Idast ja Lõuna-Aasiast. Seda asjaolu on valdavalt tõlgendatud lähtuvalt keskkonnadeterminismi vaatenurgast. Ometigi on paljud religioonid omandanud tugevama positsiooni pigem just väljaspool oma

³ Religioosne geograafia seega tegeleb näiteks Jeruusalemma kujundiga erinevate religioonide ja rahvaste mütoloogias.

tekkepiirkonda. Mistahes ajahetkel fikseeritud levikumustri taga on keerukas soodustavate ja pärssivate kultuurifaktorite dünaamika. Levikukäigu enda võib jaotada *ekspansiooniks ja ümberpaigutuseks*, mis toimuvad kas leviala kontsentrilise laienemisena (*kontagioosselt*) või ühiskonna ladvikus omaks võetud ideede administratiivsel levitamisel allapoole (*hierarhiliselt*). *Ümberpaigutuseks* nimetatakse olukorda, kus ideede kandjad liiguvad piirkonda, millel puuduvad perifeersed kontaktid algupärase ideeruumiga, mille tüüpiline mehhanism on ränne (Park 2004). Suurem osa usulahkude geograafia valdkonna publikatsioonidest avaldatakse ja kasutatakse USA-s, kus sellel nähakse ka selget praktilist väljundit, näiteks sealse mitmekesise ühiskonna usulahkude poliitiliste eelistuste dokumenteerimine ja prognoos (Park 2004, Raivo 1997).

Palverännakud on ilmselgelt ruumilise iseloomuga nähtused, mille vastu geograafid ka elavat huvi üles on näidanud, uurides nende teket, kujunemist ning mõju keskkonnale ja ühiskonnale. Palverännakud võivad vastavalt religiooni direktiividele olla kas kohustusliku või soovitusliku iseloomuga ning sõltuvalt sellest ka erineva osalejate arvu ja mastaabiga. Palverännakutel võib olla tähelepanuväärne mõju kohalikule majandusele (Park 2004).⁴ Postmodernistlik vaade avardab tunduvalt ka palverännaku mõiste piire (vt Park 2004, Ivakhiv 2006). Traditsioonilise palverännaku mõiste kõrval uuritakse ka muid religioosse eesmärgiga reise. Lisaks avab palverännakute korralduslik külg ka teemavaldkonna tundmise praktilise tarbe.

Religiooni ja keskkonna suhteid uurides peetakse siinkohal oluliseks küsimust, millistes vastassuhetes on religioossed hoiakud ning inimeste suhe looduskeskkonnaga. Suunad ja suhtumised on siinkohal varieerunud alates keskkonnadeterminismist (rõhutab looduskeskkonna eripärade primaarsust ideede kujunemisel) kuni kultuuriökoloogiani (siin nähakse ideedes endis olulist faktorit, mis mõjutab inimese suhet ümbritsevaga). Jäika keskkonnadeterminismi kõrvale heites on võimalik uurida looduskeskkonna mõju religioonile ka märksa dünaamilisemas ja holistilikus registris. Näiteks Buttimer (2006) viitab, et geograafia jaoks võib olla asjakohaseks uurimisülesandeks ka biofüüsilise maailma ja selle sesoonsete rütmide ning elatusallikate üldisem roll usureeglistiku ja praktika kujunemisel.

⁴ Eestit tabava võimaliku palverännakuna võib hüpoteesida partiarh Aleksius II väljaöeldud Kuremäele matmise soovi teemadel.

Religiooni poolt läbi kultuuri ja eluviiside maastikusse jäetud jäljed on varaseimaid religioonilaseid aspekte geograafias. Teedrajav Prantsuse geograaf Pierre Deffontaines tõstis eelmise sajandi keskpaiku esile religioosete nähtuste olulisust kultuurmaastikku kujundavate komponentide hulgas, just seetõttu on teda mitmel pool nimetatud religioonigeograafia rajajaks. Religiooni mõju kultuurmaastikele on uuritud nii üldise maastikuteaduse raames kui ka omaette tseremoniaalsetele maastikele keskenduvate uurimustena. Nähtavate märkidena tulevad esile asulaliigid, maakasutusviisid ja kohanimed, samuti sakraalehitised ja surnuaiad. Seega, religioosse mõõtme esindatuse määr mistahes piirkonna kultuurilises identiteedis väljendub enamasti ka visuaalselt (Raivo 1997). Praktilise väljundina saab selle teemavaldkonna teadmisi kasutada tänapäevane planeerimisteadus.

Kuidas on mõned kohad, ruumid ja maastikud omandanud sakraalse staatuse, milline on selle protsessi dünaamika ja staatuse mõju ümbruskonnale? Juba Tuan (1978: 93 < Brace, Bailey, Harvey 2006: 29) täheldas, et me kipume pidama teatud kohti – mošeesid, kirikuid, sünagooge – sakraalseiks ja teisi – külasid, tööstuspiirkondi, maastikke – sekulaarseiks. Geograafias on märkimisväärset määral tegeletud sakraalse ruumi ja koha analüüsiga (vt. Park 2004, Kong 2001) – kuidas ja miks muutub profaanne koht sakraalseks ja millised on selle mõjud ümbritsevatele ning kuidas eristada sakraalset kohta profaansest (eriti postmodernses situatsioonis) ja kuidas toimub sakraalse ja profaanse koha kattumine; lisaks ei pruugi sakraalsus ruumilisel kujul väljenduda koha või ruumina, vaid ka näiteks suunana (püha suund – Meka või Jeruusalemma poole)⁵ (Park 2004).

Piirkondlike ja kogukondlike identiteetide tuginemine religioossele kuuluvusele on geograafias vähe uuritud valdkond isegi vaatamata elavale huvile identiteedi ja ruumi omavaheliste suhete vastu. Enamasti on geograafid uurinud ruumilisi praktikaid ja väljendusi just läbi majanduslike, poliitiliste ja kultuuriliste institutsioonide ning pööranud selle kõrval suhteliselt vähe tähelepanu religioosete institutsioonide raamistiku kujunemise ja tähenduse uurimisele ning omavad vähe teadmisi sellest, kuidas piirkondlikud kollektiivsed identiteetid

⁵ Omaette teema on sakraalsete kohtade “taaskasutus” mis iseloomustab ka Eesti sakraalehitiste (kunagisi) kohavalikuid

tuginevad religioossele kuuluvusele (Brace, Bailey, Harvey 2006). Viimasel ajal on küll laialdaselt uuritud identiteedi kujunemise temaatikat, kuid religioosset faktorit pole käsitletud võrdväärseks rassi, klassi, rahvuse ja sooga või loetud osaks rassilisest identiteedist (Kong 2001: 212). Brace, Bailey ja Harvey (2006) rõhutavad ka ajaloolise konteksti olulisust piirkondade religioosse identiteedi kujunemisel ja määratlemisel. Religioosse identiteedi ja kogukonna uurimisel juhib Kong (2005: 617) tähelepanu selle kuuetasandilisusele: globaalne, rahvuslik-riiklik (national), regionaalne, kohalik, lokaalne ja isiklik. Iga religioon konstrueerib ruumi ja aega läbi endaomaste ontoloogiliste seotuste, millest lähtuvalt tuleb religioossete maastike, representatsioonide ja praktikate loomuse mõistmiseks töö asetada ajaliselt ja ruumiliselt konteksti, mis neid seoseid teadvustab (Brace, Bailey, Harvey 2006: 131).

3. Identiteet. Rahvuse ja religiooni kattuvusmustrid

3.1. Identiteedi mõistest

Selliste mõistete nagu kultuur, identiteet (lad `idem - sama), rahvuslus, "meie-tunne", eneseteadvus jne definitsioonid ulatuvad määramatuseni. Neile ongi võimatu anda igaks otstarbeks sobilikku, ühest definitsiooni. Kiviselg (2004) määratleb identiteeti kõige laiemalt vaimsete ja füüsiliste omaduste, väärtushinnangute, tõekspidamiste jne kogumina, mida inimene enesele omistab või tahab omistada ning mida soovib ka teiste poolt omistatavana näha. Samas väidetakse, et inimene loob identiteedi sotsiaalsete suhete võrgustiku kaudu, samastab ja eristab end "teistest" Identiteedi mõõtmeks jagamisel on Karu-Kletter ja Valk (2005: 1975-1977) tervet hulka - küll valdavalt psühholoogia ja sotsioloogia valdkonda kalduvaid - tekste läbi töötades jõudnud kokkuvõtteni, mida loen piisavalt universaalseks, kehtimaks nii etnilises kui religioossetes võtmes. Sellel alusel saab identiteet olla:

- enese määratletud / teiste määratletud

- identifitseerumine kellenagi / identifitseerumine kellegagi
- hoiakuline / käitumuslik
- seoses grupi kui sellisega /seoses grupi liikmetega
- rajatud oma grupi uhkusele ja kuuluvustundele / oma grupi eristamisele teistest gruppidest (konstrueerides grupikuuluvuse ühe mõõtme kontrastsuse alusel, võidakse ignoreerida sarnasust mitme teise mõõtmega).

Üks või teine määratlus lähtub kindlast teooriast, vaatesüsteemist. Tuleks samuti märkida, et ühele või teisele määratlusele on omane vastavalt väiksem või suurem üldistumõõt. On võimalik eristada skaalat üksikindviidist globaalse kogukonna liikmelisuseni, mille kahe mainitud äärmuse vahele jääb terve hulk vahepealse ulatusega identiteete nagu viitab Smithile David H. Kaplan (1999). Sinna vahele jäävad kollektiivsete (sotsiaalsete) identiteetidena ka etniline ja religioosne identiteet.

3.2. Religioon ja identiteet

Rahvuse kõrval on religioon üheks olulisemaks ühiskondliku identiteedi allikaks, mängides kandvat rolli selles, kuidas kogukond end mõistab ja mil viisil hoiab alal oma traditsioonilist eluviisi, keelt ja kultuuri ⁶ See määratlus annab religioossusele kogukondliku iseloomu, ka sõna „religioon“ ladina etümoloogia üks mitmetest tüvevariantidest *religare* (üksteist pimestama) viitab grupilisusele.⁷ Tagamaks asukohta religioossele praktikale, rajamaks laiemat sotsiaalset areeni ning ehitamaks üles ja säilitamaks religioosset identiteeti on oluline organisatsioonifaktor. Läbi hoiakute ja kombestiku (sh muusika, toitumine) määrab usuorganisatsioon kogukondade piire ning eneseteadvust, võides neid samade funktsioonide abil ka siduda. Religioossete gruppide mõju ulatub

⁶ Ühes kontekstis ja konkreetse religiooniga seonduvalt väljatöötatud mõisteid on raske üle kanda teise konteksti ja rakendada neid teise religiooni kohta. Näidetena sellistest vastuolulistest mõistetest võib tuua fundamentalismi ja sekularismi, mis võivad tähendada sootuks midagi muud teises religioonis, kontekstis või kultuuriruumis. Lisaks tuleb meeles pidada, et religioon ei ole staatiline, hoiakud väärtuste suhtes muutuvad ühiskonna muutudes.

⁷ Välistamata muidugi individuaalseid aspekte (Johnstone 2004).

otsemalt või kaudsemalt ka liikmeskonnast väljapoole (Johnstone 2004), mängides seega paratamatult tähtsat rolli piirkonna ilmes ja toimimistes.

Religioon mõjutab vähemal või suuremal määral kõiki piirkondliku identiteedi komponente - Anssi Paasi järgi jaotatuina materiaalseks baasiks, sümboliks, institutsioonideks, normideks/väärtusteks. Seega on viimasel ajal kerkinud päevakorda ka religioosse mõõtme ruumiline käsitlemine (Kong 2001).

3.3. Religioosse identiteedi seos etnilise identiteediga

Religioosel ja etnilisel kogukonnal on rida sarnaseid territoriaalseid kategooriaid: levikuala ja -dünaamika, ääremaa, diasporaa jne. Mõlema paiknemismustrid moodustavad rea erineval viisil kattuvaid kombinatsioone ja võimalikke vastastikke mõjutusi. Eiki Berg (1993: 19) kirjutab: “Etnilisus võib kindlustada religiooset identiteeti, kujundada religioosse käitumise, lahutada religioossed grupid, mis muidu võiksid olla liidetud. Religioon võib omada sarnast mõju etnilisusele ja võtta otsustavalt üle etnilised tunnused.”

Eesmärk vaadelda kaht õigeusulist kogukonda protestantliku rahva⁸ rüpes sunnib peatuma religiooni ja etnilisuse suhete teemal, avamaks seda laiemalt nii ruumilises kui ka temaatilises võtmes. Kuigi luterlus pole kujunenud sõnaselgelt väljendatuna rahvusliku loo ja identiteedi osaks, on sellel ometi olnud määrav roll väärtuste ja mentaliteedi kujunemisel, millest lähtuvalt on ikka ja jälle konstrueeritud eestlaste rahvuslikku iseloomu. Sakslastele vastandudes jäeti ühine luterlus mainimata, venelastele vastandudes toodi see aga välja ja seda just euroopalikku kultuuriruumi kuulumise kinnituseks (Altnurme 2006: 90). Viimasest võib ettevaatlikult järeldada, et ka õigeusul on analoogsetes meeleoludes vähem või rohkem oma roll olnud mängida.

Siinkohal on suuresti aluseks võetud etnose ja religiooni alane artikkel Cynthia Enloe (1996) sulest, mis väidab religiooni olevat ühe võimalikest etnilisust moodustavatest atribuutidest keele, territooriumi, kombestiku jms kõrval. Nii on religioosne identiteet tihti lähedalt seotud etnilise (või rassilise või rahvusliku)

⁸ Eesti puhul saaks aluseks võtta ka protestantliku traditsiooniga riigis paiknemise. Aga rahvuslik ruumiline identiteet on riiklikust süvitsim (Kaplan 1999: 35) ja Eesti puhul poleks ka määravat erinevust.

identiteediga (Christiano et al. 2002:153). Enloe (1996: 198) toob välja, et teoreetiliselt ja organisatoorselt viimistletud ning tugevalt tavaellu ulatuva kombestikuga religioonid pakuvad suuremaid võimalusi pingestatud rahvuste vahelisteks suheteks. Ligikaudu selline on olukord Liibanonis, ometi pole see seda näiteks Belgias, mis viitab veelkordselt käesoleva problemaatika kompleksusele. Religiooni evangeliseerimisõpetus omakorda määrab seda kandva etnilise grupi urbsuse – kuivõrd tugev on rahvas assimileerimissurve vastu ja kuivõrd ise aldis sulandama endasse võõraid abielu või/ja usuvahetuse läbi. Eksogaamia ja endogaamia ulatuste võrdlus on levinuim viis otsustada, mil määral religioon säilitab kogukonna etnilisi piire. Enloe väidab (1996: 199), et eksogaamia ulatuse kujunemisel mängivad küll olulist rolli ka klass ja rass, ent siiski on abielu enamikes kultuurides sakraalne akt ja seega religioossed tegurid otsustava tähtsusega ka koosmõjus teiste faktoritega. Tänapäeval on ilmalikustumine ilmselgelt soosinud rahvuste- ning konfessioonidevaheliste abielude sagenemist. Sellest hoolimata on näiteks moslemid (olles küll etniliselt kirevas koosseisus) silmatorkavalt vähem aldis abielluma mittemoslemite kui moslemitega.

Järgneva rea nende suhete võimalikest kombinatsioonidest on välja pakkunud Christiano, Swatos ja Kivisto (Abramson 1980: 869-870, Hammond, Warner 1993: 59 cit. Christiano et al. 2003):

-Etniline fusioon, etnilisus kui religiooni põhialus (amishid, hassiidi juudid).

-Etniline religioon, eelmisest nõrgem, kuid siiski tugev side etnilise ja religioosse kuuluvuse vahel. Viimane on seotud keele ja rahvusliku identiteediga. Etniline samastumine võimalik küll ka religioosse samastumiseta (Serbia õigeusulised, Šoti presbüterlased).

-Religioosne etnilisus, üht ja sama usutunnistust jagavad mitmed etnilised grupid. Religioosne kuuluvus ei määra etnilist (skandinaavlased, erineva taustaga juudid).

-Religioonil on väga marginaalne roll etnilise identiteedi püstituses (mustlased).

3.4. Rahvuse ja usutunnistuse mustrite koosmäng

Sama religiooni tunnistavad etniliselt erinevad grupid võivad piiride säilitamise huvides seada ebaproportsionaalselt tähtsaks ka kuitahes väikseid varieeruvusi õpetuse interpreteerimisel (mis konfessioonisiselt erinevate gruppide vahel vähem või rohkem tavaliselt ikka esinevad). Põhjalikult on uuritud Ameerika Ühendriikide erineva rahvusliku kuuluvusega katoliiklasi (mida on ajendanud muuhulgas ka praktiline soov saada endale valimistel “katoliiklik hääl”) ning leitud eelnev väide pädevat. Näiteks on Richard Gambino (Gambino 1975 cit. Enloe 1996) uurimusest selgunud, et Ühendriikide itaallased vastandavad end rohkem sealsetele iirlastele kui juutidele ja protestantidele ning et katoliikliku kogukonna sisesed erinevused langesid kokku etniliste piiridega. Seega võivad religiooselt identsed grupid oma ühtsust eitada, kui etnilised piirid on kindlalt esindatud. Paljud rahvusriigid on formeeritud eeldusel, et religioon ja etnilisus funktsioneerivad eraldi, näiteks Iisrael ja postkoloniaalne Pakistan. Samas on ilmnenu, et erinevalt ootustest hoiavad rahvuslikud- ja sellena toimivad päritoluerinevused inimesi tugevalt kütkes. Siiski leiab Enloe (1996) multietnilisi ja multireligioosseid riike vaadeldes, et süsteemi ohustavaid lõhesid põhjustab religioon etnilisusest vähem.

Erineva usutunnistuse juhtumid sama rahva sees on Enloe (1996) sõnusti eelpoolkirjeldatuist harvem nähtus, mis vihjab võimalusele, et religioonil on oma roll etniliste erinevuste alusena. Uurides indiaalaste diasporaad Malaisias, Guyanas, Trinidadis, Ugandas ja Ühendatud Kuningriigis, on ilmnenu, et religiooselt heterogeensete gruppide etnilisus pole nõrgem religiooselt homogeensete omast, kuid takistab siiski kogukondi koondumast oma huvide kaitsele. Indiaalaste näite puhul mängib olulist rolli eraldajatena ka muidugi keelest, kastist ja lähtepiirkonnast sõltuv. Konfessionaalse jaotuse poolest moodustab kaunis omanäolise näite Tšehhi ühiskond. Jagatuna protestantismi ja katoliikluse vahel on siiski säilinud tugevad etnilised piirid. Kuigi võib kohata ka viiteid väidetele, et etnose määrab muuhulgas ka konfessioonaalne ühtsus (Jääts

1998), mis ehk veelgi rõhutab viimatikirjeldatud kombinatsiooni marginaalset esindatust.⁹

Teemaga põhjalikult tegelenuna väidab Enloe (1996: 199), et püüd eraldada etnilist ja religioosset identiteeti võib olla isegi kasutu või ebarealistlik, sest paljud inimesed käituvad nii nagu etniline ja religioosne kuulumine oleksid üks ja seesama. See tõik aga ei keela autorit üldistamast, et kahtlemata pole religioosne homogeensus vältimatu eeltingimus etniliste piirjoonte säilimiseks ning religioosel heterogeensusel on genuinne mõju kogukonna ühiskondlikule toimimisele. Nende kahe identiteedi ilmselget vastastikust põimumist inimeste enesemääratluse ja käitumise mõjutajana ei saa aga mingil juhul ignoreerida. Näiteks hinnates religiooni sotsiaalse mõju tõusu, saab määrata jumalateenistustel käijate arv Kirikus käimine võib aga olla seotud kogukonna liikmeks olemise ja ühiste väärtuste jagamisega (nagu näiteks Ameerika Ühendriikides). Nagu eelpool mainitud, on sama rahva traditsiooniline¹⁰ jaotumine eri usutunnistuste vahel haruldasem, kui vastupidine kombinatsioon, mis religioonide ja rahvuste arvu võrreldes ei tundu kuigi kummaline. Samuti väidetakse religiooni ja etnilisuse suhteid käsitledes esimene pigem teise sisu kujundajaks ja piiride kinnitajaks, seda nii religioonist kui etnilisusest lähtuvas tekstis (Christiano 2003, Enloe 1996). Vastupidist mõju esitatakse teisejärgulisemana (Christiano 2003).

⁹ Etnose komponentideks pakututest (keel, kombestik, ühine ajalugu, religioon, rass, territoorium jne) iga üksiku vältimatuse osas on erinevad käsitlused valdavalt küll üsna paindlikul seisukohal

¹⁰ Tänapäeva ka religiooselt kirevustavas ja sekulaarses maailmas võivad rahvad sisaldada uuema nähtusena tervet spektrit erinevaid religioone.

4. Õigeusu maailm, eri- ja seaduspärad

4.1. Õigeusu maailm

Kristlaskonna ida- ja läänepoolne osa erinesid üksteisest juba algkiriku ajal, kuid konkreetsemalt saab ida- ja läänekirikust ehk ida- ja läänekristlusest rääkida alates 1054. aasta lahkulöömissündmusest (Heininen jt 1990: 44). Idakristlus on omakorda jagunenud kaheks suureks grupiks – orientaalseteks ortodoksi- ning ida ortodoksi kirikuks. Orientaalsed ortodoksi kirikud on nestoriaanlik ehk ida-süüria kirik, mille hiilgeaegade misjonitegevus jõudis ka näiteks uigurideni, ent praeguseks loetakse nestoriaanide arvuks vaid mõnedsada tuhandet. Teise osa orientaalsetest ortodoksi kirikutest moodustavad monofüsiitlikud kirikud Egiptusest Indiani, monofüsiitlikuks loetakse ka Eestis esindatud – Armeenia kristlust (Laats 2003).

Ida ortodoksi kirikute haru moodustavad Konstantinoopoli patriarhaadiga ja seega ka omavahel armulauaühenduses olevad kirikud. Ida ortodoksi kirikud jagunevad otseselt Konstantinoopoli patriarhaadile alluvaiks, autokefaalseiks ja autonoomseiks¹¹ Autokefaalseist mõndasid nimetatakse patriarhaatideks. Patriarhaatidest vanadel – Konstantinoopoli, Aleksandria, Antiookia ja Jeruusalemma, samuti Küprose autokefaalsel kirikul on ülemaailmsete kirikukogude tunnustus. Uued patriarhaadid – Moskva, Serbia, Rumeenia, Bulgaaria, Gruusia – ei erine aga oma staatusest muudest autokefaalsetest kirikutest, mis on Kreeka, Poola, Tšehhi ja Slovakkia, Bulgaaria ja Albaania õigeusu kirikud. Autonoomsed kirikud on Eesti, Soome, Kreeta, Siinai mäe ortodoksi kirik (klooster paari ümberasuva külaga), Jaapani (Moskva antud autonoomia, mida enamus kirikuist ei tunnusta) ja Hiina (Ware 1997a). Kui autokefaalsed kirikud on täiesti iseseisvad, siis autonoomsete kirikute valitud kirikupea peab kinnitama emakirik ning neil kirikutel on ka muidu tihedamad sidemed emakirikuga. Autokefaalse ja autonoomse staatuse andmise korra kohta on eri patriarhaatidel eri seisukohti, kuid üldiseks põhimõtteks on, et iga uue staatuse kinnitab oikumeeniline (Konstantinoopoli) patriarhaat koos teiste kohalike kirikutega (Palli 1996). Piirkonniti ja situatsiooniti on kirikustaatuslikes

küsimustes esinenud Moskva ja Konstantinoopili patriarhaatide vahel lahkarvamusi (Palli 1996). Esimene on suurim õigeusu kirik, teine autoriteetsem, mõlemad oma positsioonist teadlikud, mida on selgelt näha ka Eesti puhul tekkinud vastasseisust.

Paljud idakirikuist on lahkunud kas ajutiselt, lõplikult või läinud uniooni Vatikani. Kuna nad pärinevad idakristlusest ja on põhimõtteliselt säilitanud ka idakiriku riituse, loetakse neid tihtipeale ka sinna alla kuuluvaiks. On veel üsna lai spekter ebaregulaarseid (s.o. eelnevasse mitteklassifitseeruvaid) õigeusust väljakasvanud kirikuid, mille skaala ühe otsa moodustavad ortodoksiale üsna lähedal seisvad, teise end isegi kirikuks mitte pidavad (Laats 2003). Ranges teoloogilises mõttes loetakse õigeusu kirikuiks vaid Konstantinoopoli kirikuga armulaua osaduses olevaid ehk ida ortodokseid kirikuid. Sellest lähtuvalt jäävad siinses töös käsitlusest välja siin tegutsevad Armeenia Apostlik Kirik (orientaalne ortodoksi kirik), vanausulised (ebaregulaarne) ja Ukraina Kreeka-Katoliku Kirik (uniaadikirik) (Au, Ringvee 2000).

4.2. Õigeusu kirikute piirkondlik varieeruvus kalendrikasutuse näitel

Õigeusk nagu ka laiemalt ristiusu kirik ei kujutanud endast sisemiselt ühtset kogukonda juba esimestel aastasadadel, küll aga pole ta tugevalt mõjutatud samadest ajaloolistest sündmustest, mis läänekristlus (keskaja skolastika, renessanss, reformatsioon ja vastureformatsioon) (Ware 1997), ega koondunud ühise paavstivõimu alla. Lai levikupiirkond on seega tinginud tugeva varieeruvuse mõjutamiseks õigeusklikkonna religioosset identiteeti ja suhet kaasidentiteetide ja naaberkogukondadega. Kooskõla kohalike oludega rõhutab juba pärimuse aluseks peetav pühakiri.¹²

Õigeusu praktikate varieeruvust ruumis näitlikustab hästi ka kalendrikasutusküsimus, toetudes siinkohal munkpreester Illarioni (2002) kokkuvõttele. Hetkel on ida ortodoksi kirikuis kasutusel kolm erinevat kalendrit – Juliuse, Gregoriuse ja reformeeritud kalender. Juliuse kalendrit kasutavad Vene, Jeruusalemma, Serbia ja Gruusia ortodoksid. Julise ehk vana kalendri

¹² Mt.15.24; Lk 24.47; Ap.teod 1.8,2.1-11, 22-25, 25.10; Room 20; eriti Ap.toed 14.16

kasutusejätu sisulise mitteteoloogilise põhjendusena tuuakse esile traditsioonitruudus, millega on ka rahvakalender ja igapäevane elu vääramatult seostunud. Samas Juliuse kalendri suur mahajäämus astronoomilisest kalendrist viib ajapikku kirikupühad nihkesse looduslike aastaegade ja paastuaegade¹³ Kalendrivalik ja riigi-, ning sellega kooskõlas ka kirikupiirid ei ühti – nii on Gregoriuse kalendri esimesena kasutusele võtnud küll Kreeka õigeusu kirik, ent ainsana on ta praegu valdav hoopis Soome õigeusu kirikus ja territooriumil. Kuna üks ühele Gregoriuse kalendri kasutamine veel üsna vähe levinud on, võib mõnedes käsitlustes uue kalendri tähenduses olla juttu hoopis reformeeritust, mis seab liikuvad pühad ehk paasatsükli ja paasa ning liikumatud Gregoriuse kalendri järgi. Ideaalis peaks kalendrikasutuse õigeusu kirikutes ühtlustama oikumeeniline kirikukogu, mis viimati aga toimus kaheksandal sajandil. Samas, esimestel sajanditel, kui polnud veel välja kujunenud kiriklik aastaring, ei tekitanud kristlaskonnas teadaolevalt kuigi suurt segadust loomulik pühade eri aegadel tähistamine.

4.3. Õigeusk ja rahvus(lus)

Esimese märgina ses teemas võib muidugi kangastuda Vene impeeriumi rahvuslik doktriin - õigeusk, isevalitsus, rahvuslus (православие, самодержавие и народность), mis aga ei kirjelda just tüüpilist ideaali õigeusu kooskõlast piirkonnaga. Kuigi ortodoksi traditsiooni kohaselt valitseb rahvuskiriku ja valitsuse vahel harmoonia ning koostöö, on Vene õigeusu kiriku rippuvus riigi ajaloo dünaamikas legendaarselt liiga tugev selleks, et seda universaalsust taotleva kirjelduse aluseks võtta. Paremini toob õigeusu doktriini suhtumist rahvuslikkusesse esile Balkani rahvuskirikute tekkelugu. Siinkohal esitatu tugineb Pashalis Kitromilides e vastavasisulisele artiklile (Kitromilides 1996). Autor näeb Valgustusajastu ideedel põhinevat ja Ottomani impeeriumi nõrgenemisest ajendatud rahvusriikide leviku protsessi rahvusliku identiteedi ja õigeusu ideestiku kokkusobimatuse tõestusena (ibid.). Vaatamata sellele, et pea kõigi

¹³ Näiteks peaks Juliuse kalendri jõulud 5000 aasa pärast langema Suure Paastu ajale ja keerama pea peale kogu sellekohase kombestiku.

Ottomani impeeriumi kristlik-õigeusklike rahvaste histograafia on rajatud eeldusele, et õigeusu kirik mängis kollektiivset identiteeti pakkudes rahvuse ülesehitusel põhilist rolli. Nimelt saab õigeusu ja rahvusluse vahelist sidet siiski mõista vaid ajaloolise küsimusena. Kindlal analüüsitasandil ja spetsiifilises ajaloolises kontekstis võib "õigeusule rahvusluse kaitsjana" tõesti põhjendatult viidata, aga sellekohane arutus ei saa kaugeltki sirgjooneliselt ja probleemivabalt õigeusu kiriku loomuga sobituda. Ka Ottomani impeeriumis pakkus kirik pigem religioosseid kui rahvuslikke eraldusjooni. Autor loeb rahvusliku sisu traditsiooniliselt religioossesse jaotusesse lülitamist Euroopa suurimaks anakronismiks, mille levimisele on kaasa aidanud kirikliku pärandi politiseerimine ja ka kirikuhierarhia enda kokkusattumuslik rahvuslik ühtsus. Balkani näide rakendada kirikut moodustatavate rahvusriikide administratiivse süsteemi komponendina ja lisatoetusena rahvuslikule ühtsusele ning lugeda alanduseks alluda Ottomani impeeriumis vangis olevale Oikumeenilisele patriarhile (lugedes seda alanduseks, tootis õigeusu maailma pea kahe sajandilise segaduse¹⁴), samas lisades selgust ja formuleeritust kiriku vastavasisulistesse seisukohtadesse. Konstantinoopoli vastuseis rahvuspõhiste valikutele kirikus mõjutas vähemalt kohalikus ajalises ja ruumilises kontekstis toimunut, takistades õigeusu tugeva struktuuri ning autoriteedi kasutamist rahvusliku identiteedi konstrueerimisel. Juba algusaegade kirikud olid nimetatud asukoha, mitte selle etnilise koosseisu järgi. Neil kohalikel üksustel on ka kanooniliselt keelatud otsustes üht rahvust teisele eelistada (Kitromilides 1996). Kui Bulgaaria lõi iseseisvudes omaette kiriku, kuhu pidanuks kuuluma ka piiritagused bulgaarlased ja mida ei toetanud ei Moskva ega Konstantinoopol, juurdus õigeusu maailmas mõiste fileetism, mis tähistab rangelt taunitud olukorda – omaette kiriku või piiskopkonna loomist rahvustunnuse alusel (Arhm. Arseni 1999).

Juba Rooma ajal vastasid metropooliate piirid üldiselt provintside piiridele ja kaanonid räägivad, et iga rahva (*ethnos*) piiskop teadku, kes nende seast on esimene (Palli 1996: 1479). Rahvusriikide tekkides on välja kujunenud olukord, kus tavaliselt, küll mitte alati, ühtib iseseisva kiriku piir riigipiiriga, samas ei kannu õigeusu vaimsus endas, nagu on sõnastanud Ware (1997: 8) mitte rahvuslikust põhimõttest lähtuva, vaid pigem kohaliku kiriku ideed.

¹⁴ Samal ajal toimusid sarnased protsessid ka Lähis-Ida õigeusu kirikute hierarhiates (Kitromilides 1996)

Õigeusus on juba algaegadest saati tavaks, et liturgia ja muud kiriklikud talitlused toimuvad kohalikus keeles. Sellest tuleneb ka kirikute paljusus ning paljuski just keelepõhine detsentraliseeritus. Heaks näiteks on siin Armeenia, Georgia ning Süüria kirikud, milliste omakeelsed piiblitõlked konkureerivad arhailisuselt isegi vastavate vanaladina üllitistega; tasub meenutada, et ka slaavlasti missioneeriti slaavi keeles. Autoriteetsemaid kreeka teolooge Stilianos G. Papadopulos (Παπαδόπουλος 1997: 45) rõhutab Basileus Suure ning Nüssa Grigoriuse õpetusele toetudes, et õigeusu "teoloogiline keel, kui inimese looming, jääb vabaks paiksetest ning rahvuslikest piirangutest. Tõel pole eksklusiivset keelt ning see võib väljenduda igal epohhil, läbi misiganes rahvakillu." Kohalike olude ja keelega arvestamise nõue viitab küll vajadusele korraldada kirikuelu lokaalseid eripärasid arvestades, ent kohatine rahvuslik eristamine ja esiletõstmine ei tulene õigeusu doktriinist, vaid on oma esinemisel põhjustatud kohalikest ning ajaloolistest teguritest.

4.4. Õigeusu piirkondlikkus ja kirikuhalduslikud eripärad

Võrreldes roomakatoliku kirikuga on ülemaailmne detsentraliseeritus muutnud õigeusu kiriku sõltuvamaks ühe või teise riigi käekäigust. Tavaliselt, kuid mitte alati, ühtib iseseisva kiriku piir riigipiiriga. Samas, nagu eespoolgi selgitatud, ei kannu õigeusu vaimsus endas mitte rahvuslikku vaid piirkondlikku iseloomu.

Õigeusu kiriku ülesehitus, tegevus ning organisatoorne kord põhineb suures osas kaanoneil. Kanooniline traditsioon määrab kogu kiriku tegevuse ja praktilise eksisteerimise¹⁵ (Le Tourneau D 1988). Traditsiooni kohaselt on kiriklikku kogukonda, kehandit või piirkonda määravaks kriteeriumiks alati olnud *koht*, ja mitte kunagi rassiline, kultuuriline või mõni muu kategooria, kirjutab Papatomas (2007b 44), näitamaks, kuidas kirikuhalduslikuks aluseks on konkreetsete geograafiliste piiridega – tänapäeval valdavalt riigipiiridega –

¹⁵ Kaanonid ja kanoonika on spetsiifiline teoloogiline temaatika, antud kontekstis tasub lihtsalt arvestada, et kirik ei püüa kaanoneis leiutada inimlikule kontseptsioonile tuginevat retseptide kogu või moraalset koodeksit, vaid oma kogemusest lähtudes ajas ja ruumis teeviita kooskõlaks õpetusega. Samuti tasub meeles pidada, et kaanonid on võetud vastu Oikumeenilistel Kirikukogudel, millest viimane toimus kaheksandal sajandil (ibid).

määratud piirkondlikkus (ibid: 41). Õigeusu kiriku kohapõhine halduslikkus määrab olemuslikult võõraks nii hajala usklike kuulumise rahvusliku kodukiriku jurisdiktsiooni, selmet kuuluda asukohamaa kiriku jurisdiktsiooni; kui ka õigeusu kirikute eristamise mittetoponüümsete epiteetide läbi (Venemaa kirik, Kreeka kirik / kreeka kirik, vene kirik) (ibid.).¹⁶ Eesti olukord, kus ühe riigi territooriumil eksisteerivad samaaegselt kaks erinevat jurisdiktsiooni – iseseisev Eesti Apostlik-Õigeusu Kirik (EAÕK) ja Moskva Patriarhaadi Piiskopkond Eestis (MPEÕK) – on heaks näiteks, kuidas kaasaegses geopoliitilises situatsioonis kehtestatud suunised on muutunud ning aina muutavas maailmas keeruline ühemõtteliselt rakendada. MPEÕK ja EAÕK kanoonilis-õigusliku staatuse küsimus taandub kanoonilise territooriumi küsimusele. Vastavalt 5. sajandil toimunud Halkedoni oikumeenilise kirikukogu otsusele jääb toona muude patriarhaatidena mittekehtestunud territoorium (sh. praegune Eesti) Konstantinoopoli patriarhaadi alluvusse (Papathomas 2007b), mis ajapikku on seoses iseseisvate riikide ja kirikute tekkimisega jagunenud ja vähenenud, muuhulgas ka Moskva patriarhaadi võrra 1593. aastal (Ware 1997), mis näeb Eesti ala oma kanoonilise territooriumi osana¹⁷

¹⁶ Eesti keeles on õigeusu kiriku sünonüümiks tihti *vene kirik* mis juba eelnevast lähtudes on ebapädev ja lisaks heidab ülekohtust varju Eesti autonoomsele õigeusu kirikule. Veel on kasutatud nimetust *kreeka-katoliku kirik*, mis tegelikult tähistab uniaatkirikuid. Paraleeltähenduste tõttu ei ole hea lahendus ka *ortodoksia* või kategoorilist sallimatust sisaldavalt kõlav *õigeusk*.

Kreeka ορθοδοξία (ortodoksia – õigeusk) koosneb sõnadest ορθος, mis tähendab otsest-õiget ja δοξα, mille tõlkimine on keerulisem: usk, arusaam, au, kuulsus, kirkus. Ortodoksia tähendab ka õiget jumalateenistust, seega võib mõiste sisu edasi andmise osas õnnestunumaks lugeda venekeelset tõlget православие.

¹⁷“Vene Õigeusu Kiriku jurisdiktsiooni kuuluvad Vene Õigeusu Kiriku kanoonilisel territooriumil Venemaal, Ukrainas, Valgevenes, Moldovas, Aserbaidžaanias, Kasahstanis, Kirgiisias, Lätis, Leedus, Tadžikistanis, Turkmeenias, Usbekistanis ja Eestis elavad õigeusku tunnistavad isikud” väidab Vene õigeusu kiriku põhikiri (www.sedmitza.ru). Tähelepanuväärne, et 1988 aasta põhikirjas olnud sõnastus “Nõukogude Liidus elavad õigeusku tunnistavad isikud” on 2000 aastal asendatud sõnastusega “Vene Õigeusu Kiriku kanoonilisel territooriumil elavad õigeusku tunnistavad isikud” (ibid). Paratamatult tekib paralleel mõjusfääre säilitada püüdva sõnastustriki “lähivälismaa” (ближнее зарубежье) kasutuselevõtu ja sellest järelduvate hoiakuteni ilmaliku Moskva poliitika.

5. Eesti ja selle naabermaade õigeusk

5.1. Õigeusu arengulugu Eestis

Kuigi kirjeldavad allikad selle kohta on ebapiisavad, võib arvata, et eestlaste esimesed kokkupuuted ristiusuga leidsid aset enne siinseid ristisõdu (Sõtšov 2001: 12), ent nende kokkupuudete ulatust ja mõju siinsele elanikkonnale ning seotust kaubanduslike ja poliitiliste sidemetega Vene vürstiriikidega on võimatu hinnata (Klaas 1998). Eestlaste kontaktid õigeusuga on paremini jälgitavad idanaabri ristiusustamisest alates. Varaseid kokkupuuteid iseloomustavad ka kirikuslaavi keelest ülevõetud kirikuelu puudutavad laenud eesti keeles. Õigeusu edasine käik oli otseselt seotud eesti ala linnade kuulumisega Hansaliitu ning selle kaubandusega, jumalateenistuseks kohandatud ruumid – hilisemad kirikud - olid kasutusel põhiliselt vene kaupmeeste poolt ega puudutanud kuigivõrd kohalikke. Liivi sõja ajal õigeusu sinne staatus küll tõusis, ent kaotas Põhjasõja ajaks oma positsiooni ning mõju pea täielikult (Sõtšov 2004). Setude kohta, kes ortodoksi usutunnistust kandnud samaaegselt piirnevate Vene aladega, see muidugi ei kehti. Eesti liitmine Vene impeeriumiga toob aga kaasa koguduste rajamise ka Tartusse, Narva, Kuressaarde, Rāpinasse, Paldiskisse ja Värskasse koos edasi hoogustuva kirikuehitusega (Gavrilin 1999; Aleksij 1999 cit. Sõtšov 2004). Setumaa kõrval lõi uusi õigeusulisi piirkondi Eesti aladele siiski alles 19. sajandi usuvahetusliikumine. Üldtuntud majanduslike kaalutluste kõrval võib Kruusi (1930) järgi usuvahetuse põhjuseid näha ka erinevate kaasaegsete leeride vaatepunktist. Nii on valdavalt vene autorid pidanud liikumise oluliseks tõukeks ka rahva vaenulikkust mõisnike ning kirikuõpetajate vastu ühes luterliku usupraktika puuduliku võimega rahuldada maarahva hingeelu. Samas toonitavad saksa ametivõimud vene riiklikku propagandat, mis murdis muidu eestlaste üldiselt tõrjuvat suhtumist venepärasesse, talurahva majanduslikult raske olukorra tekitajana nähakse küll mitte ainsana, kuid peamise

tegurina pigem ikaldusaastaid. Eesti autorid ootuspäraselt erilise vaimustusega usuvahetusse ei suutu, mis aga ei sega neid tunnistamast usuvahetuse intensiivsuse põhjusena rüütelkonna ignorantsusest tingitud talurahva äärmiselt kehva olmelist viletsust ning soovi mistahes hinnaga elujärje paranemisse uskuda. 19. sajandi teisel poolel võttis ilmselt majanduslike ja õiguslike lootuste luhtumise ja luterliku keskkonna tõttu hoogu rekonversiooniliikumine, mida riigi poolt loomulikult takistati¹⁸

Usuvahetusliikumise kaasnud õigeusklike arvu kasv¹⁹ tõi endaga kaasa nii omaette Riia-Miitavi piiskopkonna (mille jurisdiktsiooni alla hakkasid kuuluma Kura- ja Liivimaa ning 1865. aastast ka Eestimaa kubermang) loomise kui ka kirikuehituse hoogustumise (http://www.orthodox.ee/indexest.php?d=aja_lugu/usk). 1846. aastal rajati Riia Vaimulik Seminar, mis erinevalt teistest vene vaimulikest õppeasutustest ei piiranud oma vastuvõttu vaid vaimulike lastega, vaid sinna võeti õppima ka eesti ja läti lapsi (Raudsepp, 1998). Varasemast perioodist ehitatud kirikuist on olulisemad näited Tallinnast (Nikolai kirik, Issandamuutmise kirik) ning kogudusehooned Pärnus, Tartus, Narvas, Kuressaares, Värskas, Rāpinas ja Paldiskis. Enamik Eestis asuvatest õigeusu pühakodadest pärinevad aga 19. saj keskpaigast ja lõpust ning nende ehitusi rahastati peamiselt Vene keisririigi riigikassa rahadega, eelkõige kuberner S. Šahhovskoi²⁰ aktiivse tegevuse tulemusel, kes suutis saavutada Vene valitsuse dotatsiooni õigeusu kirikute ehitamiseks (<http://www.orthodox.ee/indexest.php?d=ajalugu/usk>). Vene siseministeerium ehitas üle kogu Eesti ala umbes 90 õigeusu kirikut, nende ehituslik teostus on valdavalt kvaliteetne, arhitektuuri aluseks olid reeglina tüüpprojektid, venestamisaja sümboliks kujunes Aleksander Nevski katedraal Tallinnas Toompeal (http://www.kul.ee/failid/PROGRAMM_pyhak_ojad.doc).

Kogu perioodi vältel, mil tekkisid Eestimaal esimesed kontaktid õigeusuga kuni 20. saj teise aastakümneni kuulusid kohalikud kogudused vaieldamatult Moskva patriarhaadi jurisdiktsiooni. Õigeusu kiriku ülesehitamine, toetamine ja

¹⁸ Kuigi vene õigeusu ajaloolased on selle põhjustajatena näinud mõisnikke ja pastoreid ning nende propagandat (Klaas 82-83, 92).

¹⁹ Samas - keisri tiibadjutandi Bobrinskoi visiidi tulemusena tõdeti, et 140 000 Liivimaa õigeusklikest võis pidada usklikest ehk vaid kümnendikku, kes seda usku ka tõeliselt enda omaks pidasid (Гаврилин 1999, 24).

²⁰ Suhtumine Šahhovskoisse on Eesti õigeusklike hulgas näitlikult ambivalentne – ühest küljest on tegemist tugeva venestaja ja suur-vene ideoloogiga, teisalt õigeusu ja kirikuehituse arendajaga.

õigeusu õpetuse levitamine oli Vene õigeusu kiriku pädevuses, kuid tänu Riia Vaimuliku Seminari loomisele ja rohkele tõlketgevusele paranes ka eestikeelse elanikkonna teadlikkus õigeusust, iseäranis selle sisulisest küljest (ibid). 1917 aastal alanud poliitiliselt murrangulised ajad osutusid pöördeliseks ka Eesti õigeusu kogudustele. 1919. aastaks teostus kauakavandatud Tallinna piiskopkonna loomine, aasta hiljem kuulutas Moskva patriarhaat välja Eesti õigeuskiriku autonoomia (Sõtšov 2004). Moskva ja Kogu Venemaa patriarh Tihhon andis 1920. aastal välja Poola, Soome ja Baltimaade kohta kehtiva ukaasi, mille kohaselt sai iga piiskopkond õiguse luua ajutise autokefaalia, juhul kui ühendus Moskvaga peaks muutuma võimatuks (Поспеловский 1995 cit. Sõtšov 2004)²¹ Mainitud ukaasiga saadud volituste määr ja ühenduse võimatus on kahtlemata vaieldavad kategooriad, ning kirikuõigusliku järjepidevuse aruteludes end ka nendena tõestanud. Faktiline ajalugu jätkus 1922. aastal toimunud EAÕK täiskogu otsusega taotleda iseseisva kiriku staatust Konstantinoopoli õigusalluvuses ning 1923. aastal Konstantinoopoli poolt välja antud EAÕK iseseisvusaktiga (Purmonen < Sõtšov 2004, 31). 1940. aastal alanud nõukogude okupatsiooni ajal likvideeris Moskva patriarhaat EAÕK ja allutas kogudused oma jurisdiktsioonile (Sõtšov 2004). Pärast nõukogude vägede taandumist taastas Tallinna metropoolia oma iseseisvuse, sellal kui venekeelne EAÕK Narva piiskopkond jäi Moskva patriarhaadi alluvusse. Kui sõjategevus 1944 jälle Eestisse jõudis, siirdus toonane metropoliit 23 vaimulikuga eksiili ning seoses nõukogude okupatsiooniga vormistati kõik Eesti õigeuskogudused Moskva õigusalluvusse. Piirimuudatuste tõttu jäi Eesti ilma ka Petseri kloostrist ja 24st elujõulisest kogudusest (Sõtšov 2004).

Nõukogude periood möödus õigeusu kirikul küll nagu teistelgi kirikutel, tugeva võimude kontrolli ja põlu all, kuid sellest ajajärgust võib täheldada spetsiifilisi *vene* kirikuga seonduvaid nüansse. Nii loodeti õigeusu rakendamist venestamise teenistusse, soositi segakeelseid teenistusi, pika perioodi (1944-1953) vältel lubati ainsana kirikuist just ortodoksi omal välja anda perioodikaväljaannet (Salo 2000).

Viimastel aegadel ka avalikkuse fookuses olnud kirikutüli sai alguse 1993. aastal, mil üks osa Eesti õigeusuvaimulikest tegi ettepaneku taastada sõjajaelne

kirikukuuluvuslik olukord. Konstantinoopolile alluv Eesti Apostlik-Õigeusu Sinod Eksiilis esitas siseministeeriumile avalduse, mis pärast registreerimist Eesti Apostlik-Õigeusu Kiriku õigusjärglasena on ka omandireformi õigustatud subjekt (Mattson 1998). Sama aasta oktoobris esitas samadel alustel ja samanimelise kiriku registreerimiseks taotluse siseministeeriumile Moskva patriarhaadile alluv piiskop Kornelius. Siseministeerium jättis taotluse rahuldamata, kuna sama nimega ja samale põhikirjale rajanev kirik oli juba olemas (ibid). Hakkas välja kujunema olukord, kus Eestis *de facto* tegutsevad kaks õigeusu kirikut. Üks riiklikult registreeritud ja Konstantinoopoliga seotud autonoomse kiriku ning teine riiklikult registreerimata Moskva patriarhaadi piiskopkonnana. Samas jääb kanooniliselt ka EAÕK kuni 1996. aastani Moskvale alluvaks (Ware 1997, 28). Eesti Apostlik-Õigeusu Kiriku autonoomia taaskehtestamine 1996. aastal tõi kaasa armulauaühenduse ajutise katkemise Konstantinoopoli ja Vene Õigeusu Kiriku vahel, mille lahendas sama aasta 22. aprillil sõlmitud Zürichi kokkulepe, kus tunnistati nii autonoomse EAÕK kui ka Vene Õigeusu Kiriku Eesti piiskopkonna olemasolu (Papathomas 2007a, 50)²² Moskva Patriarhaadi Eesti Õigeusu Kiriku registreerimiseni riiklikul tasemel jõutakse alles 2003. aasta aprillis. Kuna sellistel alustel registreerituna ning vastava nimekujuga pole MPEÕK omandiõiguse subjekt, sõlmitakse sama aasta oktoobris alla kolmepoolne protokoll, mille kohaselt EAÕK annab MPEÕK poolt kasutusel olevad hooned riigile, kes annab need omakorda hoonestusõiguse alusel MPEÕK-lesümboolse tasu eest rendile (<http://www.siseministeerium.ee/?id=3020&highlight=%C3%B5igeusu>). Kujunenud olukorras on Eesti riigis kaks erineva jurisdiktsiooniga õigeusu kirikut. Samas muudab viimaste kümnendite olukorra keeruliseks terve rida asjaolusid, mis ulatuvad juriidikast läbi kirikukanoonika poliitikani. Mainimata ei saa jätta ka puhtinimlikke faktoreid: kirikutegelaste kohatist soovimatust avalikkuse ees oma probleeme eksponeerida ja käsitluste tendentslikkust. Tähtsat mõju omab ka toimunu hiljutisus. Siinkohal on toodud välja vaid olulisemad sündmused, pidepunktid ja tänaseks väljakujunenud olukord, mida kirjeldab alljärgnev kaart (vt. Joonis nr. 1), markeerides ka õigeusust mõjutatumad piirkonnad.

²² Kahe patriarhaadi vahelise armulauaühenduse kiireks taastamiseks tuli surve hoopis Lääne-Euroopa õigeusklikelt, kes kirikute hajusa paiknemise tõttu olid harjunud oma usku praktiseerima elukohale lähemas kirikus, vaatamata selle patriarhaalsele kuuluvusele (Ware 1997b).



Joonis nr. 1. Õigeusu kogudused Eestis.

Ootuspäraselt koosneb EAÕK suuresti eestikeelsetest õigeusklikest ja MPEÕK venekeelseist. Siiski pole rahvuslik piir EAÕK ja MPEÕK vahel täiesti üks-ühene ei preestrite ega usklike poolest. Ka MPEÕK kirikus on eestimeelseid jõude, eeskätt eesti soost preestrite näol, kes on näinud ja näevad ka Moskva jurisdiktsiooni alla kuuluvatena võimalust Eesti õigeusu kiriku arendamiseks. Kuigi MPEÕK ainus perioodikaväljaanne “Мир Православие” ilmub venekeelsena ja EAÕK ajakiri “Usk ja Elu” ja ajaleht “Metropoolia” eestikeelsetena, viimane küll ka venekeelse lisaga, ei jää MPEAÕK kirjastuse “Isidor” venekeelse publitsistika kõrval ka eesti keeles avaldatu hulk maha EAÕK eestikeelsete materjalide hulgast (www.orthodox.ee, www.orthodoxa.ee).

EAÕK kirikutes toimuvad jumalateenistused on valdavalt eestikeelsed, kirikuslaavikeelsed teenistused toimuvad Paldiski, Tartu Jumalaema Uinumise ja Valga koguduses, segakeelne on Sindi kogudus. MPEÕK kirikutest on segakeelne äärmisel juhul vaid Tartu Jüri kirik ning vähesel määral ka Tallinna Nevski katedraal. Ülejäänud koguduste teenistused, ka eestlastest preestritega, on kirikuslaavikeelsed.

Vaadates kummagi kiriku koguduste nimekirju ja paiknemist, ilmneb kokkulangevus Eesti etnilise piirkondliku jaotusega. MPEÕK-l on suurem osakaal linnades ja Ida-Virumaal, väljaspool Põhja-Eestit esineb Moskva patriarhaadil vaid üksikuid kogudusi. Võrreldes koguduste ja liikmeskonna arvu suhet kummaski kirikus ilmneb, et MPEÕK-l kogudused on EAÕK omadest kordades suuremad, mis seletub nende koondumisega rahvarohkematesse piirkondadesse. EAÕK on seevastu esindatud rohkem maal, kus kogudused üldjuhul väiksemad. Eriti tihedalt on kogudustega kaetud Pärnumaa, Kagu-Eesti ja Saaremaa, kui traditsioonilised õigeusu piirkonnad, mis kuuluvad EAÕK kirikusse.

5.2. Ülevaade õigeusu arenguloost Eesti naabermaades

Õigeusk Venemaa Föderatsioonis on venelaste põhiusuna mitmeski aspektis rahvusliku staatuse ja üha enam muutumas universaalsest etniliseks religiooniks (Kazmina 1999, cit. Liiman 2001)²³ Vene õigeusu kiriku sünnimomendiks loetakse 988. aastal toimunud kogu Kiievi elanikkonna ristimist (Nikolski 1988). Ootuspäraselt on nii vene kiriku ajalugu kui ka levikut kirjeldav materjal valdavalt vastuokslik. Moskva patriarhaadi loomine VX sajandil, kui vene kiriku teine oluline tähtsündmus, on seotud otseselt Bütsantsi impeeriumi languse ja sellest tulenevalt ka Moskva kui „Kolmanda Rooma” ja „õige usu” viimase kantsi ning kaitsja tekkega (ibid.). Tähtis tähis vene kiriku ajaloos on Nikoni reformid XVII sajandil. Peamiseiks tegureiks olid Bütsantsist eraldi oldud aeg, vaimulike isetegevus ning ka poliitiliselt soodne pinnas (ibid.). On arvatud, et vanausuliste (sõakama ning selootlikuma osa õigeusklikest) lahkumine kirikust muutis selle hiljem paindlikumaks võimu suhtes, seega oli Peeter Esimesel hõlpsam kõrvaldada patriarhi insitutsioon ning asuda ise selle funktsioone täitma.

²³ Illustreerivalt on üldistanud Kreeka publitsist Alkis Kourkoulas (Κουρκούλας 2001): “Vene pärimus ei suutnud kunagi lahendada kiriku suhteid autokraatliku riigiga. Vene kirik, mis iseäranis peale 2. maailmasõda kasvas kokku nõukogude riigi sisemiste struktuuridega, kipub üsna ilmsesti vene natsionalismi kõnetoruks. Probleemid, millega nad silmitsi seisavad, pole muidugi uued vaid järgivad varjuna Vene Impeeriumi moderniseerumist, mis on omakorda viinud iselaadsete tulemiteni. Saksalikud (protestantlikud) ideed, millistest sündis ka Kreeka autokefaalne kirik, tekkisid õigeusu maailmas esmalt just Venemaal sealsete tsaaride püüdena allutada õigeusu kirik oma moderniseeritud võimul praktilisele. Alati kaasaegne Berdjajev tuletab meile meelde, et isegi enamulus, kui vene sotsialistliku revolutsiooni tulem, on sügavalt mõjutatud Vene Õigeusust, riigi ja kiriku kokkupõrke kogemusest Venemaal.

Kui patriarhi institutsioon 1917 aastal taastati, pidi viimane aga juba igakülgselt arvestama enamlaste plaanidega. Nagu eeltoodud kirikuajaloo pidepunktidestki näha, on Vene õigeusu kirik olnud tugevalt sõltuv riigi poliitilisest käekäigust ning juhtkonnast. Sarnaselt Vene Föderatsiooni ambitsiooniga mängida liidrirolli rahvusvahelistes suhetes, taotleb Vene Õigeusu Kirik analoogset rolli religioonidevahelistes suhetes (Kilp 2006, 30).

Läti õigeusk omab Eesti õigeusuga sarnast levikulugu, siinkohal on selle kirjeldamisel toetunud Seleznjovi (2003) vastavateemalisele artiklile. Samuti seob mõlemat kirikut ka ühine kuulumine Liivimaa piiskopkonna alla kuni 1917. aastani. Usuvahetusliikumisega mindi Läti aladel Eesti omadest loiumalt kaasa. Et lätlaste osakaal õigeusklike seas oli väiksem, sattus õigeusu kirik iseseisvunud Läti valitsuse silmis ebasoosingusse ning diskussioon kanoonilise kuulumise osas lõppes Lätis erinevalt Eestist autonoomse kirikuna Moskva jurisdiktsiooni alla jäämisega. Nõukogude aega iseloomustab Läti õigeusu kiriku elus, nagu Eestiski, pidev koguduste vähenemine, eriti kiiresti kadusid läti keelsed kogudused, mida on järgi jäänud 15, slaavikeelseid vastavalt 99. Läti Õigeusu Kirik oma 350 000-liikmeskonnaga allub Moskva patriarhaadile. Selles osas erineb Läti õigeusu käekäik oluliselt õigeusu arengust Eestis. Veel tegutseb Lätis Vene katakombkiriku (vene õigeusklikud, kes ei tunnistanud bolševikega koostöös olnud kirikuvalitsust ja on tegutsenud põrandaalusena) ühe struktuuri osana Läti Autonoomne Õigeusu Kirik (LAÕK), kes loeb end Läti II maailmasõja eelse kiriku järglaseks. Viimasel puudub Konstantinoopoli patriarhaadi tunnustus ning kuulub seega ebaregulaarsete kirikute nimistusse. LAÕK-l on 12 kogudust.

Soome õigeusu esimesed kontaktid lähtusid idast Novgorodi kaudu 11./12. sajandil. Vastavalt poliitiliste jõudude vahekorrale nihkus ka piir õigeusu ja Rootsist jõudva katoliikluse ning hiljem ka luterluse vahel. Väiksemal osal Soome aladest – Karjalas – juurdus õigeusk. Karjala staatus Rootsi ja Vene võimu ja mõju vahel põhjustas XII-XX sajanditel nii paganlusest puhastamise aktsioone Novgorodi poolt kui ka sundluterlustamist Rootsi poolt. XIX sajandi lõpul tekkis reaktsioonina venestamisele vajadus muuta Karjala kirik rahvuslikuks, soomlased ja karjalased hakkasid otsima oma rahvuslikku identiteeti, kuid õigeusku, seega ka karjalasi, seostati venelastega. 19. sajandi lõpuks olid liturgilised tekstid ning muu vagakirjandus tõlgitud soome keelde. 1882 loodi Soome piiskopkond, millesse Moskva esialgne soosiv suhtumine pöördus peagi seoses piiskopkonnasiseste

rahvuslike meeleoludega allasurumiseks ja hukkamõistuks. Soome iseseisvumine 1918. aastal tõi nagu Eestiski kaasa kiriku iseseisvumise - 1923. aastal ülemineku Konstantinoopoli jurisdiktsiooni alla. Erinevalt Eestist, kus seadused pole kunagi riigikirikut ette näinud, oli Soome õigeusu kirik teise riigikiriku staatuses ja on seda siiani. Teise maailmasõja järel tuli kirik ümber korraldada, sest suurem osa Karjalast oli okupeeritud Nõukogude Liidu poolt ning õigeusklikud emigreerusid. Alles 1957 aastal tunnustas Moskva Soome õigeusu kiriku autonoomiat Konstantinoopoli ehk Oikumeenilise Patriarhaadi alluvuses, olles enne korduvalt proovinud sundida teda pöörduma tagasi oma jurisdiktsiooni alla. 1980. aastal taotles Soome Õigeusu Kirik Konstantinoopolilt autokefaaliat, ent pidi siiski autonoomiaga leppima (Purmonen 1984: 7-14). Seega iseloomustab Soome õigeusu kirikut võrreldes Eesti õigeusu kirikuga alates 1923. aastast kuni tänaseni staatustlik järjepidevus, mis Eesti kiriku puhul katkes 70-ks aastaks (1923 – 1993).

6. Arutelu

6.1. Eesti ja selle naabermaade õigeusu võrdlus

Eelnevast lähtuvalt on õigeusutsituatsioon Venemaal juba ajalooliselt Eesti, Läti ja Soome omast liiga erinev, et seda peenemalt võrrelda. Tulemuslikum on kõrvutada Eestit põhja- ja lõunanaabriga.

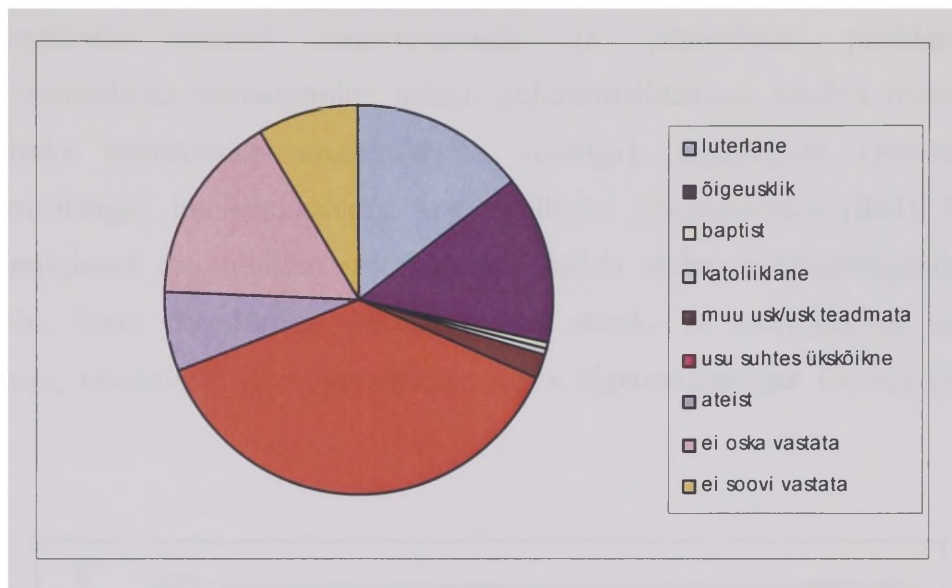
Soome õigeusu kirikusse kuulub 2004.a seisuga 57 000 ehk 1% elanikkonnast, samas kui enamik soomlasi - 4 378 000 ehk 84% elanikkonnast kuulub Soome Evangeelsesesse Luteri kirikusse (<http://www.evl.fi/english/e1.html>). Arvud näitavad selgelt, et Soome kuulub protestantlikku kultuuriruumi ning et õigeusu roll on tagaplaanil. Lätis oli 2006.a seisuga 350 000 õigeusklikku (protestante 458 424, katoliiklasi 500 000) ehk 9% elanikkonnast. Läti õigeuslikest moodustab lõviosa venekeelne elanikkond, samas kui etnilisi lätlasi on õigeusklikkonnast 33% (<http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2006/71390.htm>). Eesti puhul on näitajad 2003.a seisuga järgmised: Eesti Apostlik Õigeusu Kirikusse kuulub ca 20 000 liiget ehk 1,4% , Moskva Patrarhaadi Eesti Õigeusu kirikusse ca 150 000 – 200 000 liiget ehk 11-14,8% ja Eesti Evangeelsessee

LuterlikkuKirikusse ligikaudu 180 000 liiget ehk 13% (<http://estonia.usembassy.gov/usuvabad03.php>).

Esitatud andmetest selgub, et nii Soome kui Lätiga võrreldes on Eestis protsentuaalselt elanikkonnast õigeusklikke tunduvalt rohkem. Ühtlasi ilmneb, et kui Eesti religioosset maastikku ilmestavad nii õigeusklikud kui luterlased enam-vähem võrdselt, kuulub valdav osa Soome elanikkonnast aga traditsiooniliselt luterluse mõjusfääri ning õigeusu roll ühiskonnas on marginaalne ja Läti kuulub peaaegu võrdselt katoliiklikku ning luterlikku ja alles siis õigeusu mõjusfääri. Esitatud andmed ilmestavad Eestit kui piiriala - protestantismi ja õigeusu siirdeala, mida näitab ka nende kahe religiooni sajanditepikkune kooskõnd. Samas on ilmne, et kui Soomes on õigeusu kogukonna roll marginaalne, siis Eesti ning Läti puhul ilmestab õigeusk religioosset maastikku küllaltki olulisel määral. Nii Eesti, Soome kui Läti õigeusu kiriku käekäiku iseloomustab paratamatult otsene Venemaa pikaajaline mõju – õigeusk on kõigisse neisse riikidesse siirdunud Venemaalt. Huvitav on asjaolu, et nii Soomes, Eestis kui Lätis eristub selgelt üks traditsiooniline õigeusu piirkond: Soomes Karjala (<http://www.evl.fi/english/e1.html>), Eestis Setumaa ning Lätis Latgale (Jääts 1998), mis väljendub silmnähtavalt ka vastava regiooni rahvakultuuris. Moskva patriarhaadile alluva kirikuna kasutab Läti õigeusu kirik Juliuse kalendrit, Soome õigeusu kirik Gregoriuse kalendrit ning Eesti õigeusu kirikutes praktiseeritakse kogudusesti nii Juliuse, Gregoriuse kui ka reformeeritud. Lisaks kogudustele on tähtsad ka sellised kiriklikud institutsioonid ja vaimuelu keskused nagu kloostrid. Soomes tegutseb kaks kloostrit, esindatud on nii mungaklooster (Valamo) kui nunnaklooster (Lintula), mis mõlemad on olulised palverännakute sihtmärgid isegi ülemaailmses mastaabis (Valamot külastab aastas keskmiselt 150 000 palverändurit) (Churches and religions in Finland). Eestis on üks nunnaklooster (Kuremäe/Pühtitsa), mis on stavropigiaalne ehk allub otse Moskva Patriarhaadile. Lätis tegutseb üks klooster: Troitse-Sergi nunnaklooster Riias ning viimasele kuuluv munkla Jelgava lähistel (<http://www.pareizticiba.lv/index.php?id=40>).

6.2. Eesti elanikonna õigeusklikkus

Kui Eestit on traditsiooniliselt peetud luterliku (protestantliku) usutraditsiooniga maaks ning eestluse diskursuses on sageli rõhutatud luterlikku tausta ja kultuuriruumi, muudab statistiline reaalsus Eesti protestantlikust kultuuriruumist, kuhu on teda paigutanud ka Knox (2004) ja Huntington (1999), õigeusu ja protestantismi üldise usuleiguse kontekstis siirdealaks.



Joonis nr. 2. Usklikkus Eestis([andmed:http://pub.stat.ee/pxweb.2001/Database/Rahvaloendus/Rahvaloendus.asp](http://pub.stat.ee/pxweb.2001/Database/Rahvaloendus/Rahvaloendus.asp))

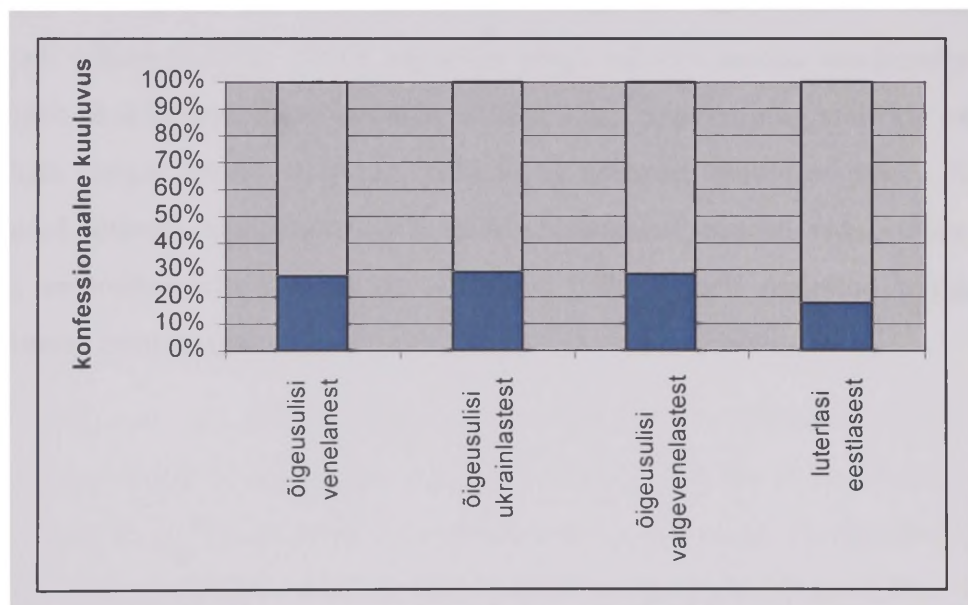
2000. aasta rahvaloendusel määratles end 14,8 % vastanuist luterlasteks ja 13,9 õigeusklikeks²⁴.

Tänast pilti saab sõjaeelse perioodiga (nõukogudeaegsed andmed religioosse enesemääratluse kohta puuduvad üldse) võrrelda vaid tinglikult. Esiteks arvestati 1934. aasta rahvaloenduses vanausulised ja õigeusulised kokku, teiseks vastasid usklikkuse küsimusele laste eest vanemad (Liiman 2001), 2000. aasta rahvaloenduses vastasid uskupuudutavatele küsimustele vaid 15- ja vanemaealised (<http://pub.stat.ee/pxweb.2001/Database/Rahvaloendus/Rahvaloendus.asp>). Isegi

²⁴ Tugevat vene komponenti Eesti õigeusklikkonnas on oma välispoliitikas korduvalt kasutanud Venemaa Föderatsioon (Liik 2001), kes on Eesti ajakirjanduse väitel teinud ka õigeusu kirikule juhiseid "kasuliku" kirikutüli ülevalhoidmiseks (Päärt 2002).

arvestades, et eelpooltoodu pigem suurendab kui vähendab luterluse-õigeusu osakaalu viimase kasuks, on erinevus tänasega ilmne. Ennesõjaaegne Eesti Vabariik oli valdavalt protestantlik – 77,6 protsenti 18,9 õigeusklike ja vanausuliste protsendi vastu (protsendid Liiman 2001, 17 cit Ederberg 1935).

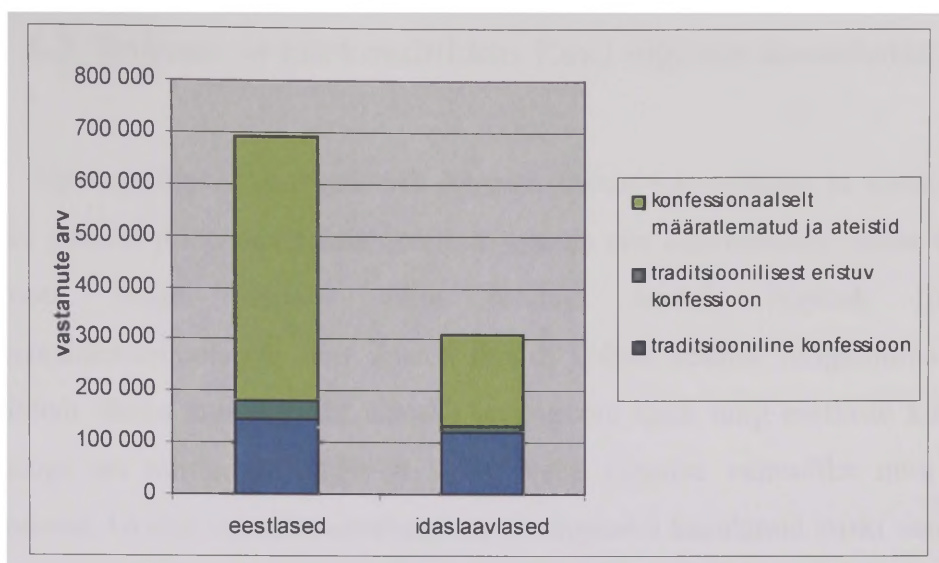
Inimese usklikkuse hindamine või empiiriline mõõtmine on vägagi mitmetahuline ülesanne (Liiman 2001)²⁵ ja rahvaloendus arvestab vaid seda aspekti, kellena inimene end rahvaloenduse kontekstis nimetanud on. Näiteks Starki ja Glocki jaotuse järgi saab inimese usklikkust jaotada viieks ideoloogiliseks (teatud usuarusaamade ja põhimõtete pooldamine), institutsionaalseks (samastumine mingit kultuuritraditsiooni kandva rühmaga), rituaalseks (seostumine usutoimingute vormiga), tagajärgede (seostumine käitumisviisiga), intellektuaalseks, kogemuslikuks dimensiooniks (ibid). Seega võib religiooni osa olulisus usklikkonnast kanda endast mitmetitõlgendavaid signaale. Suurt õigeusklike osakaalu Eesti elanik- ja usklikkonnas seletab venelaste, ukrainlaste ja valgevenelaste tugev õigeusuidentiteet (Joonis nr.3 ja nr.4).



Joonis nr. 3 Usuliselt määratlenud suurte idaslaavi rahvusgruppide ja eestlaste kuuluvus oma traditsioonilisse konfessiooni (andmed:<http://pub.stat.ee/pxweb.2001/Database/Rahvaloendus/Rahvaloendus.asp>)

²⁵ Näiteks Starki ja Glocki jaotuse järgi saab inimese usklikkust jaotada viieks ideoloogiliseks (teatud usuarusaamade ja põhimõtete pooldamine), institutsionaalseks (samastumine mingit kultuuritraditsiooni kandva rühmaga), rituaalseks (seostumine usutoimingute vormiga), tagajärgede (seostumine käitumisviisiga), intellektuaalseks, kogemuslikuks dimensiooniks.

Suhteliselt tugevat venelaste (mis joonis nr. 4 teabele toetudes kirjeldab ka ukrainlasi ja valgevenelasi) enda (õige)usklikuks märkimist on seletatud mitmeti. Liiman (2001) seletab 1992-1998 aasta küsitluste andmetel venelaste puhul kasvanud ja eestlaste puhul langenud usku kristlikesse väärtustesse, mida on seletatud venelaste majandusliku olukorra ja ühiskondliku positsiooni muutumisega. Altnurme (2007, 8) leiab, et venelaste usklikkuse tõusu põhjuseks on vajadus luua ja kinnitada oma identiteeti uues ühiskonnas, kus nad ei ole enam imperiumi esindajatena domineerival võimupositsioonil, nähtust võib võtta kui rahvuslikel eesmärkidel toimuvat taaspuhastumist. Samas võib ka näha (joonis nr. 4) eestlaste teistest rahvastest suuremat usulist mitmekesisust Eestis, mis ilmselgelt kahandab potentsiaalset luterlaste osatähtsust. Liiman (2001) on üldistanud, et venelased kalduvad uskuma sama, mida teisedki samasse rahvusrühma kuulujad, kuid eestlasi peetakse seevastu individualistideks ka usuvalikuis. Samas viidatakse eelmise sajandi viimast kümnendit puudutavatele uuringutele, mis tähistavad eestivenelaste kollektiivsusorientatsiooni vähenemist (Lauristin, Vihalemm 1997 cit. Liiman 2001). Siiski ilmneb kõigist 1990. aastate küsitlustest, kuidas eestlased usaldavad kirikut kui institutsiooni venelastest oluliselt vähem (Liiman 2001), kippudes seega vältima seotust usuühendustega. Usuliselt ükskõiksete, mitte vastatasoovinate või - osanute ning ateistide osakaal eestlaste hulgas erineb vastavast suhtelisest näitajast muulaste puhul. Ka on eestlased altimad tunnistama neile traditsiooniliseks peetavat usku, mida võib lisaks eelpooltoodule seletada ka Altnurme (2007) poolt mainitud religioosse idastumise protsessiga.



Joonis nr. 4. Eestis elavate eestlaste ja idaslaavlaste konfessionaalne mitmekesisus (andmed: <http://pub.stat.ee/px-web.2001/Database/Rahvaloendus/Rahvaloendus.asp>)

Moli järgi sakraliseerib usk identiteeti järskude muutuste (poliitilised, majanduslikud, ühiskondlikud) korral, kaitstes nii indiviidi- ja rühmatasandi koostisosi. 1998. aastal kasvas ristimiste ja laulatuste arv just luteri ja õigeusu kirikuis (Liiman 2001). Eestlaste usulise aktiivsuse kasvu sel perioodil on seletatud muuhulgas ka sellega, et “rahvusliku ärkamisliikumise ajal leidis laialdast vastukaja luterlike vaimulike ja osade loomeinimeste poolt väljendatud arusaam, et luterlik kirik on eestlaste rahvuslik kirik” (Plaat 2001, 245).

1998. aasta uurimuse põhjal võib järeldada, et enamikul uurimuses osalenud venelastel oli etnilise identiteedi ja usu vahel tugev seos (Liiman 2001, 103 cit Mol). Eesti venelaste (rahvusvähemuse) suhteliselt ühtne lähenemisviis usule võib viia selleni, et ühiskonna eestistumisprotsessi (rahvusenamuse) surve all hoitakse usust kui etnilise identiteedi ühest elemendist kindlamini kinni. Sel kombel tugevdab rahvusvähemus (vanu) usulisi traditsioone ja kindlustab oma etnilist identiteeti. Teisest küljest on vähemused ka rahvusenamusest sõltuvas, õppides tundma viimaste väärtushinnanguid ja norme ning võttes üle selliseid elemente, mis ei ohusta nende endi etnilist identiteeti (Heino 2000, Anttonen 1999 cit. Liiman 2001).

6.3. Rahvus ja piirkondlikkus Eesti õigeusu kontekstis

Õpetusepõhiselt pretendeerib õigeusk olevat rahvusülene ja territoriaalse jaotuse poolest piirkonnale orienteeritud - seega siis universaalne, mitte etniline religioon. Nagu eespool välja toodud, toimib õigeusk (olemata universaalseiksnimetatute seas ilmselt erand) kohati etnilise religioonina. Vene identiteedi üheks tugevaimaks aluseks on õigeusu kirik ning eestlaste kontaktid õigeusuga on toimunud valdavalt siiski Vene õigeusu vaimulike ning kiriku vahendusel. Otsese venestamisvahendina on õigeusku kasutanud siiski vaid Vene impeeriumi traditsiooniline poliitika, mis üldjuhul mõistab õigeusku ainult riiklike ja rahvuslike mõjupiirkondade kinnistamise vahendina (Karjahärm 1997) ²⁶ Eesti, kui pikaaegne impeeriumi ääreala on sel puhul ilmekaks näiteks. Eestimaa kubermangu õigeusustamine viidi läbi jõulise venestamisidee tuules (ibid)²⁷ Samas pörkusid usuvahetusliikumise poleemikas omavahel panslavismiga ka konservatiivne balti-sakslus (Rebane, 1933) ning Riia Vaimulik Seminar; erinevalt selle loomise eesmärkidest – kasvatada riigitruid venemeelseid kodanikke, panustati hoopis Eesti rahvusliku haritlaskonna kujunemisse, olles 19. sajandi keskel soodsaks võimaluseks riigi kulul keskhariduse saamiseks (Raudsepp 1988). Tänu eestlaste suurele huvile Riia VS-is õppimise vastu ja heale õppeedukusele moodustasid nad Eestiga seotud venelastega võrreldes palju suurema osa, mida Eesti õigeusu seisukohalt tuleb lugeda väga tähtsaks (ibid., 62). Õigeusu vaimulike seas oli 20. sajandi esimesel kümnendil eestlasi nii suhteliselt kui absoluutselt rohkem kui luteri usu pastoreid (Karjahärm, Sirk, 2001, 114). Eesti õigeusu tegelased rõhutasid oma esimesel nõupidamisel 1917 aastal oma seotust ülevenemaalise õigeusu kirikuga, samas ka seda, et õigeusk ei peaks eestlasi võõrutama oma keelest ja kultuurist (Karjahärm, Sirk, 2001). Kuigi eestikeelseid teenistusi peeti juba 1855. aastal (Kaljukosele 2001 cit. Liiman), tõusis eesti keele kasutamine õigeusu kirikuelu religioosses praktikas eriti jõuliselt esile just kahe maailmasõja vahelisel perioodil. Vabadussõjajärgsed

²⁶ Keegi ei keela näha seda hoiakut ka kui “Kolmanda Rooma” missionirahvaste päästmisel ja kaitsel. Siinkohal kirjeldatavate protsesside ilme sellest suurt ei muutu.

²⁷ Eestimaa kubermangu kuberner Šahhovski sõnad: “Eestlased ja lätlased võivad läheneda venelastele, tõeliselt ühineda suure vene perekonnaga kõige paremini siis, kui nad õigeusklikeks saavad. Seepärast peab ühendamispoliitika aluseks algusest peale ja avalikult õigeusustamine seatama” (Ревельский...1900 cit. liiman 2001).

pinged tekkisid suuresti rahvuslikul pinnal (Sõtšov 2001). Iseseisev Eesti metropoolia koosnes kahest piiskopkonnast - Narva piiskopkond ühendas venekeelseid kogudusi (hõlmates ka Petserimaad) ning Tallinna piiskopkonda kuulusid omakorda kõik ülejäänud õigeusu kogudused. Venelastest õigeusklikud töötasid välja ka kava luua oma vene kirik ühenduses Vene emigrantliku kirikuga, ent see kava siiski ei realiseerunud (Lõuna 1999). Rahvuslikul, mitte piirkondlikul printsiibil põhinev kirikuhalduslik jaotus on filetistlik. Venelaste peamine mõte oma piiskopkonnaks koonduda, oli kaitsta end uuenduste eest, mida nad lugesid protestantismi mõjaks (Raudsepp 1998), eestlased taotlesid kiriku eestipärasust ja -keelsust (Lõuna 1999). Nõukogude okupatsiooni ajal muutusid nii kogudused kui ka vaimulikkond üha enam venekeelseiks (Au, Ringvee 2000). Eespoolkirjeldatud arenguis on näha usklike poliitilistest oludest tingitud enesekindlust kirikuelu kujundamisel ning riigi poolt kiriku endale soodsas suunas mõjutamist. Samas ei saa ka unustada õigeusu traditsioonitruudust, mis õigustab venepärasuse ja kirikuslaavikeele kinnistamist ning teiselt poolt kohalike olude ja keele arvestamise vajadust.

Esmakordselt tabas kaasterritoriaalsuse nähtus Eesti õigeusu kogudusi 1941-1944. aastal, kui Tallinna metropoolia taastas oma iseseisvuse, sellal kui venekeelne EAÕK Narva piiskopkond jäi Moskva patriarhaadi alluvusse. Ka tänasel päeval Eestis ühel territooriumil paikneva, kahele patriarhaadile alluva õigeusklikkonnaga sarnanev kaaspiirkondlikkus esineb näiteks ka Moldovas ning endises Jugoslaavia vabariigis Makedoonias – ilmestamaks tänapäevases õigeusumaailmas valitsevat kirikuõpetuslik-kanoonilist segadust (Papathomas 2007b: 44). Mainitud segadus näitab ilmsesti vajadust mingi konkreetse piirkonna õigeusu käsitlemisel arvestada õpetusliku ja reaalse olukorra ning erinevate tõlgenduste varieeruvusega, vähemalt selle varieeruvuse tunnustamise tasemel.

Kuigi protestantismi Eestis “saksa usuks²⁸” ega katoliiklust kasvõi näiteks “itaalia usuks” ei nimetata, on õigeusu levinuima sünonüümina käibel termin “vene usk”. Sellisesse sõnastusse on sisse kirjutatud terav teadlikkus siinse õigeusu vene päritolust ning võõristav hoiak millessegi kui vaenulikku naaberriiki puutuvasse, mis muuhulgas kinnistab ka Eesti kui luterliku taustaga maa staatust. Teine õigeusku „vene usuna” kinnistav tegur on arvuka venekeelse elanikkonna seostatus õigeusu kirikuga, mida võib käsitleda kui ajaloost ja levikuviisist tingitud paradoksi.

1998. aasta küsitluse järgi oli eestlaste seas rohkem neid, kes pidasid end luterlasteks pigem kui usklikeks ja venelaste puhul pigem ortodoksideks, kui usklikeks. Sellest tuleneb järeldus, et vähemalt pooltele uurimuses osalenuist oli kirik eeskätt rahvusesse kuulumise ja alles seejärel usulise seotuse näitaja ja seda eeskätt ennast luterlasteks pidajate seas (Liiman 2001).

²⁸ Luterlusel on küll saksakiriku nimi küljes olnud, aga sedagi ajutisemalt ning võib oletada, et sotsiaalne tähendus oli siinkohal etnilisest olulisem

Kokkuvõte

Viimastel kümnenditel on inimgeograafias hakatud huvi tundma religiooni kui ühiskonnaga vastastikkuses mõjus oleva nähtuse vastu. Samuti on Eesti õigeusk viimastel kümnenditel oma komplikatsioonidega endale elavat tähelepanu tõmmanud.

Töö teine peatükk annab ülevaate religiooni käsitlemise ajaloost, spetsiifikast ja valdkondadest geograafias, jõudes välja tõdemuseni, et majanduslike, kultuuriliste ja poliitiliste faktorite kõrval on tavapäraselt vähe tähelepanu pööratud religioonile piirkondliku identiteedi kujundajana. Ning tõdemuseni, et religiooni mõju hindamisel tuleks see asetada laiemasse ajalisel ja ruumilisse konteksti.

Eesti pakub ühest küljest näidet ühe rahvuse jagunemisest mitme usutunnistuse vahel (toeka eestlastest õigeusklikkonna näol) ja teisest küljest ühe konfessiooni jagunemisest kahe etnilise enesemääratluse vahel (eesti õigeusklikkonna jaotumine eestlasteks ja venelasteks). Töö kolmas peatükk pakub laiemat teoreetilist raamistikku etnilise ja religioosse identiteedi vastastike seoste mõistmiseks ning toob välja nende kombineerumistüübid maailma mitmekesisuses.

Eesti õigeusk on esiteks osa üldisest õigeusmaailmast, olles sõltuv selle doktriinist kui ka mõjutatud konfessionisestest suhetest. Religioonid apelleerivad inimülesele või kogemusvälisele võimule, formuleerivad norme ja koodekseid. Praktikad neis valdkondades on erinevatel usutunnistustel siiski varieeruvad, sõltuvalt doktriinist, sisemisest korraldusest ja toimimiskontekstist.

Neljas peatükk tööst annab ülevaate idakirikute maailmast ja jaotumisest õigeusu kirikuiks. Ülemaailmne õigeusu kiriku piirkondadeks ja kogukondadeks jagunemise kriteerium on doktriinipõhiselt konkreetsete geograafiliste – tänapäeval valdavalt riigipiiridega – määratud koht. Tsentraliseerimatuna on õigeusu kirik olnud alati kohalikest oludest mõjutatum ja taotlenud sellega kooskõla. Ajaloolistel ja poliitilistel põhjustel võib teinekord kohalikkuse asemel praktikas määravaks kriteeriumiks saada aga hoopis mõne riigi poliitiline ambitsioon või kogukonna rahvuslik ühtsus. Ortodoksi kiriku toimimine

rahvusküsimustes on harvaüldistatud ja mõneti ka poliitiliselt tundlik teema, ent antud töös siiski taotluseks võetud pidepunktidena välja tuua.

Lugu õigeusust Eestis on väga mitmekesine, pakkudes erinevaid ruumilisi mustreid: etniline-religioosne, konfessionaalne, geopoliitiline-kultuuriline, kirikuõiguslik. Arutelu peatükk võrdleb õigeusu hetkeseisu Eestis, Soomes ja Lätis, seletab lahti, millest tingitult on Eesti õigeusklikkond arvuliselt võrdne luterlaskonnaga ning milliste asjaolude koostoimes on Eesti õigeusk kujunenud.

Pannes kokku ühest küljest õigeusule olemusliku traditsioonitruuduse, teisalt kohalikkuse ja kohaliku keele idee, tuues sisse ka ajaloolised ja poliitilised tegurid, millel ka paratamatult oma roll mängida, näeme, kuidas keerulisi ja vastuolulikke protsesse võib kujutada endast õigeusu levikulugu ja mõju ühiskonnale. Eesti õigeususe situatsiooni lahkamisel ilmneb selgelt, kuidas oluline on religiooniga seotud tegureid käsitledes silmas pidada, kas vaatluse all on traditsioon, doktriin või reaalne olukord.

Résumé. Application religieuse selon l'exemple de l'orthodoxie en Estonie / Religious Application in the Case of Estonian Orthodoxy

Depuis les dernières décennies dans la géographie humaine on a commencé à s'intéresser à l'influence religieuse dans la société. L'orthodoxie estonienne avec sa situation compliquée a attiré depuis ces dernières décennies une vive attention publique.

Deuxième partie de présent travail montre d'une façon générale la spécificité religieuse dans l'histoire et ses différents aspects dans la géographie humaine. Dernière approche montre que jusqu'au présent le rôle et l'influence de la religion dans la formation de l'identité territoriale et ethnique est trop peu étudié par rapport les aspects politiques et économiques et que la géographie humaine a besoin de se distinguer parmi les influences existantes dans le contexte plus large dans le temps et dans l'espace.

L'Estonie donne d'un côté un exemple de division d'un peuple parmi les différentes confessions (un grand nombre des orthodoxes estoniens) et de l'autre côté la division des différentes ethnies dans une confession, dans une église (la distinction des estoniens et des russes dans l'orthodoxie estonienne). Troisième partie de présent travail donne une approche théorique de la compréhension de la symbiose de l'identité ethnique et religieuse et montre les divers types d'association dans le contexte de multitude dans le monde actuel.

L'orthodoxie estonienne fait part de l'orthodoxie universelle, dépend de ses doctrines et reste influencée par les relations interconfessionnelles. Les religions postulent et forment des normes et des doctrines; les confessions appuient sur les expériences en dehors de l'humanité et en dehors de tout ce que l'humanité est capable de définir comme l'expérience. La pratique dans les domaines des différentes religions varie selon la doctrine, mise en œuvre interne, propre à chaque tradition ecclésiale.

Quatrième partie de présent mémoire montre la hiérarchie et division des églises orthodoxes dans le monde. L'église orthodoxe universelle se divise selon

les critères doctrinaux propres à l'église orthodoxe et à sa tradition canonique – le territoire d'une église est aujourd'hui en générale limitée par les frontières de l'état où l'église se trouve. Suite à des conditions historiques et politiques la pratique orthodoxe peut être parfois influencé par les ambitions d'un autre état ou l'identité ethnique d'un peuple sur un territoire de l'état d'accueil. La notions des ethnies dans l'église orthodoxe reste un sujet politiquement délicat ne fait part de présent travail qu'au point de vue général et d'une manière le plus neutre possible.

L'histoire de l'orthodoxie en Estonie est très riche donnant des symbioses territoriales variés et multiples ethno-réligieuse, confessionnel, géopolitique, culturel et canonique. La conclusion compare la situation actuelle dans les églises orthodoxes en Estonie, en Finlande et en Lettonie, explique pourquoi le nombre des fidèles orthodoxes en Estonie est comparable aux fidèles luthériens et montre comment l'orthodoxie en Estonie s'est développée.

En liant d'un côté la traditionnalisme – si proche et chère à l'église orthodoxe – et de l'autre côté l'idée de territorialisme et de langue, le présent travail essaye de montrer également à travers l'importance des aspects politiques et historiques l'indispensabilité de l'influence d'une religion dans la société. La situation actuelle de l'orthodoxie estonienne montre bien sa place indiscutable dans l'identité ethnique et prouve sa place dans la formation de ce dernière, et montre qu'en parlant de la religion il faut distinguer la tradition, la doctrine et la réalité.

Kasutatud kirjandus

- Altnurme, L., 2007. Mitut usku Eesti II. Valik usundiloolisi uurimusi: kristluse eri. Tartu Ülikooli kirjastus, Tartu
- Altnurme, L., 2006. Kristlusest oma usuni. Uurimus muutustest eestlaste religioossuses 20. sajandi II poolel. Tartu Ülikooli Kirjastus, Tartu.
- arhm. Arseni, 1999. arhimandriit Arseni. Ortodoksien sanasto. Otava, Helsinki
- Au I., Ringvee R., 2000. Kirikud ja kogudused Eestit. Ilo, Tallinn
- Berg, E. 1994a. Juudi asustuse iseärasusi Eestis. Akadeemia 4, lk. 816-829.
- Berg, E. 1994b. The Peculiarities of Jewish Settlement in Estonia. GeoJournal 33.4, pp. 465-470.
- Brace, Bailey, Harvey., 2006. Religion, place and space: a framework for investigating historical geographies of religious identities and communities. Progress in Human Geography 30 (1), pp. 28-43.
- Buttimer, A., 2006. Afterword: Reflections on Geography, Religion, and Belief Systems. Annals of the American geographers, 96(1), pp. 197-202.
- Christiano, K.J., Swatos, W.H., Peter, J., Kivisto, P., 2002. Sociology of religion: contemporary developments. AltaMira Press, Walnut Creek [etc.].
Eesti Rahva Muuseum, Tartu
- Enloe, C., 1996. Religion and Ethnicity. Ethnicity. In: J. Hutchinson and A. D. Smith (Ed.). Oxford. Oxford University Press, New York, pp. 197-202.
- Erelt, P.(2002). Eestimaa Eesti pappidele! Eesti Ekspress, 3.aprill.
- Ferber, M.P., 2006. Critical Realism and Religion: Objectivity and the Insider/Outsider Problem. Annals of the American geographes, 96(1), pp. 176-191.
- Heininen, S. jt. 1990. Heininen, S., Mauranen, M.-L., Mäkituuri, M., Petola, L. Leeriõpik nr. 3. Otava, Keruu
- Illarion (pappismunkki), 2002. Uskon Mysteeri. Ortodoksen Kirjallisuuden Julkoisneuvosto, Jyväskylä
- Johnstone, R.L., 2004. Religion in Society Pearson Education, Inc. Upper Side River, New Yersey.

- Jääts, I., 1998. Setude etniline identiteet. Tartu Ülikooli Kirjastus, Tartu
- Kaplan, D.H., 1999. Territorial Identities and Geographic Scale. Nested Identities: nationalism, territory, and scale. In: G.H. Herb and D.H. Kaplan. Lanham etc. (Ed.). Rowman & Littlefield Publishers, pp. 31–49.
- Karjahärm, T., Sirk, V., Võim ja vaim: Eesti haritlaskond 1917-1940. Argo, Tallinn
- Karjahärm, T., 1997 Venestamine Eestis 1880-1917: dokumente ja materjale. T Karjahärm (toimet.). Tallinn, lk. 236.
- Karu-Kletter, K., Valk, A., 2005. Eestlaste identiteet Eestis ja Rootsis: Erinevate kontekstide ja põlvkondade võrdlus. Akadeemia nr. 9, lk. 1972-2010.
- Kilp, A., 2006. The political Role of the Russian Orthodox Church. Russian Federation 2006: Short-term Prognosis. Publications of the Department of Political Science University of Tartu, pp. 29-32.
- Kiviselg, K.-K., 2004. Identiteedi konstrueerimine: Ajakirjade Täheke ja Stiina näitel. Akadeemia nr. 3, lk. 634-646.
- Knox, P.L., Martson, S.A., 2004. Places and regions in global context : human geography. Pearson/Prentice Hall, Upper Saddle River (N.J.).
- Kong, L., 2001. Mapping 'New' Geographies of Religion: Politics and poetics in
- Kruus, H., Talurahva käärimine Lõuna-Eestis XIX sajandi 40-ndail aastail. Eesti Kirjanduse Seltsi Kirjastus, Tartu
- Le Tourneau, D., 1988. Le Droit canonique. Presses Universitaires de France, Paris.
- Liik, K., 2001. Venemaa ründab Eestit kiriku pärast. Postimees, 22. juuni.
- Liiman, R., 2001. Usklikkus muutuvast Eesti ühiskonnas. Tartu Ülikooli kirjastus, Tartu
- Lõuna, K., 1999. Usuküsimusi Petsserimaal 1920.-30. aastatel ja kloostisõda: Ajalooline Ajakiri nr.3/4
- Mattson, T., 1998. Kornelius ründab ägedalt Eesti riiki. Postimees, 3. august. Modernity. Progress in Human Geography, 25 (2), pp. 211-233.
- Nikolski, N., 1988. Vene kiriku ajalugu. Eesti Raamat, Tallinn
- Palli, M. 1996. Apostlik õigeusk – katoelse kiriku traditsioon. Akadeemia nr. 7, lk.1467-1481

- Papathomas, G., 2007a. Solidaarsusest ja õiglusest Baltimaade suhtes. Usk ja Elu nr.1, lk. 43-58
- Papathomas, G., 2007b. Usunditekahelise dialoogi vajadus ja eesmärgid. Usk ja Elu nr. 3, lk. 6-18
- Park, C., 2004. Religion and Geography. J. Hinnells, (Ed.), Chapter 17. Routledge Companion to the Study of Religion. London: Routledge.
- Paschalis Kitromilides, P., 1996. Orthodoxy and Nationalism. Ethnicit. J. Hutchinson and A. D. Smith (Ed.). Oxford University Press, New York, pp. 202–208.
- Plaat, J., 2001. Usuliikumised, kirikud ja vabakogudused Lääne- ja Hiiumaal.
- Proctor, J., 1996. Introduction: Theorizing and Studying Religion Annals of the Association of American Geographers, 96 (1), pp. 165-168.
- Proctor, J., 2006. Religion as Trust in Authority: Theoretical and Ecology in the united States. Annals of the Association of American Geographers, 96 (1), pp.188-196.
- Purmonen, V , 1984. Orthodoxy in Finland. An Historical Introduction. Orthodoxy in Finland. Past and Present. V.Purmonen, (Ed.), Orthodox Clergy Association. Kuopio, Finland, pp. 13-21
- Päärt, V (2002). Venemaa hoiab usutüli poliitika huvides üleval. Postimees, 19. märts.
- Raivo, P.J., 1997. Comparative Religion and Geography: Some Remarks on the Geograpy of Religion and religion and Religious Geography. Tenemos, 33: 137-149.
- Raudsepp, A., 1998. Riia Vaimulik Seminar 1846-1918. Eesti Kirjandusmuuseum, Tartu
- Saaremaa, 1934 Eesti VI. Maateadusline, tulunduslik ja ajalooline kirjeldus. A. Luha, E. Blumfeldt, A. Tammekann (toimet).Tartu, lk. 858.
- Salo, V., 2000. Riik ja kirikud 1940-1991. Maarjamaa, Brampton
- Seleznjov, S., 2003. Õigeusk Lätimaal. Usk ja Elu nr. 2, lk. 23-26
- Stavridis, V., Papathomas, G., 1995. Le Patriarcat de Constantinople. Istina, Paris, nr. 4, p. 357, 370-375.
- Ware, T., 1997 The Orthodox Church. Penguin Books, London.

Mitte-ladinakeelsed allikad

Γιούλτσης, Β.Γρ.,2002. Κοινωνιολογία της θρησκείας. Εκδόσεις “Π.Πουρναρά”, Θεσσαλονίκη.

Κουρκούκας, Α. 2001. Παρήλθε ο «πέτρινος αιώνας» του Φαναρίου. Το Βήμα, 15 Ιουλίου.

Παπαδόπουλος, Σ. Γ.,1997 θεολογία και γλώσσα. Εμπειρική θεολογία - Συμβατική γλώσσα. Εκδ. "Παρουσία", Αθήνα

Гаврилин.А., 1999. Очерки, истории Рижской епархии. 19. век., Филокалия. Рига.

Internetiallikad

Jauhiainen J. S., Ühiskonnageograafia teoreetilised lähtekohad.
<http://www.oulu.fi/geography/opetus/pdf/teooria.pdf> (viimati vaadatud 20.08.07)

http://www.kul.ee/failid/PROGRAMM_pyhakojad.doc Eesti Kultuuriministeeriumi ametlik kodulehekül (viimati vaadatud 02.08.07)
<http://www.orthodox.ee/indexest.php?d=ajalugu/usk> Moskva Patriarhaadi Eesti Õigeusu Kiriku ametlik kodulehekül (viimati vaadatud 13.08.07)

<http://www.evl.fi/english/e1.html> Kirikud ja religioonid Soomes(viimati vaadatud 20.08.07)

<http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2006/> International Religious Freedom Report 2006 (viimati vaadatud 20.07.07)

<http://estonia.usembassy.gov/Aruanne> usuvabadusealase olukorra kohta aastal 2003, Avaldatud Demokraatia, Inimõiguste ja Töübüroo poolt (viimati vaadatud 20.07.07)

<http://www.pareizticiba.lv/index.php?id=40> Moskva Patriarhaadi Läti Õigeusu Kiriku ametlik kodulehekül (viimati vaadatud 20.07.07)

<http://www.ortodoxa.ee> Eesti Apostlik-Õigeusu Kiriku ametlik kodulehekül (viimati vaadatud 20.07.07)

<http://pub.stat.ee/pxweb.2001/Database/Rahvaloendus/Rahvaloendus.asp> Eesti 2000. aasta rahvaloenduse avalik andmebaas

Käsikirjalised materjalid

- Berg, E. 1993. Etnose ruumilised tasandid (juudi etnose näitel). Diplomitöö. Tartu Ülikool. (käsikiri Tartu Ülikooli Geograafia Instituudi raamatukogus)
- Kilp, A. 2004. Religioon ja poliitika. Loeng Tartu Ülikoolis sügissemestril. Loengukonspekt
- Klaas, U., 1998. Õigeusu kirik Lõuna-Eestis 1848-1917 : halduskorraldus ja preesterkond. Magistritöö. Tartu Ülikool. (käsikiri Tartu Ülikooli Raamatukogus)
- Laats, A. 2003. Sissejuhatus idakirikutesse. Loeng Tartu Ülikoolis sügissemestril. Loengukonspekt
- Pae, T. 2001. Eesti kalmistute kujunemine ja paiknemise seaduspärasused. Magistritöö. Tartu Ülikool. (käsikiri Tartu Ülikooli Raamatukogus)