

MATERIAALNE KULTUUR. RITUAAL. TÕLGENDUS

Ester Oras ja Eero Mander

Ester Oras, Tartu Ülikooli ajaloo ja arheoloogia instituudi arheoloogia õppetool, Lossi 3, 51003 Tartu, Eesti; ester.oras@ut.ee
Eero Mander, Tartu Ülikooli usuteaduskond, Ülikooli 18, 50090 Tartu, Eesti; mandero@gmail.com

Arheoloogia ja usundiloo kevadkool 29.–30.03.2008, Taevaskoja

Terminiga *rituaal* iseloomustatakse arheoloogias seda, mis tundub ebatavaline, mittefunktsionaalne-mitteutilitaarne või mida on keeruline mõista ja kirjeldada (Insoll 2004a, 11). Tõenäoliselt on selline lähenemine tuttav kui mitte kõigile, siis paljudele, kes huvituvad arheoloogiast või kes selles ise kaasa räägivad. Kui paljud aga tõesti teavad ja mõistavad, mis on *rituaal*, mida veidrates ning võõrapärastes tõlgendamispüüetes ühe lahendusena kasutatakse? Veelgi enam: missugune on rituaali suhe religiooniga ja kuidas avaldub rituaal materiaalses maailmas? Mis teeb objekti rituaalseks või annab sellele rituaalse tähenduse? Need olid küsimused, mida arheoloogia- ja usundilooüliõpilased ning noorteadlased 2008. aasta kevadkoolis püstitasid.

Rituaal ja religioon

Rituaal on üks religiooni element – selle käitumuslik aspekt –, mida pole võimalik kirjeldada eraldi vastavast tervikust, st religioonist (Insoll 2004b, 2–3). Kuna pelgalt religiooni käitumuslik aspekt ei võimalda selle sisu ja olemuse kohta terviklikku pilti anda (tähtis osa on näiteks ka religiooni inimlikul, sellel mitte-kombataval, metafüüsilisel dimensioonil), pole õigustatud ka võrdusmärgi asetamine rituaali ning religiooni vahele. Religiooni käitumuslik osa on siiski kõikide ususteemide juurde kuuluv oluline komponent. Nõnda võib rituaal anda vihjeid religiooni kohta ja seetõttu on materiaalsesse kultuuri talletunud info muinasaja religioosete kujutelmade taastamisel vältimatu.

Tähtis usundi koostisosa rituaali kõrval on müüt. Religiooniteaduses on kaua vaieldud teemal, kas religiooni juuri tuleb otsida pigem müütilisest ehk sõnalisest ja intellektuaalsest kontekstist või on sel hoopis rituaalne ehk käitumuslik taust.

Seega on tõstatatud küsimus: kumb on varem tekkinud, kas müüt või rituaal? Tuleb ometi tõdeda, et need kaks usundi koostisosa on omavahel niivõrd tihedalt seotud ja vastastikku teineteist täiendavad ning kinnitavad, et on küllalt raske tõestada, kumb on primaarsem. Rituaal kätkeb endas nii vaimset kui ka füüsilist tegevust – rituaalse käitumisega kaasneb peaaegu alati sõnaline, ideoloogiline, metafüüsiline osa. Rituaalid sisaldavad kandvaid ideid ja intuiitseid elemente, mida nad ka väljendavad ning edasi annavad. Mõned uuemad käsitlused (vt Alexander 1999, 142) rõhutavad aga rituaali kogemuslikku, talituslikku dimensiooni – füüsiliste, kehaliste, žestikuleerivate tunnusjoonte tähtsust. Selline lähenemine ei näe rituaali kui üksnes müüdi taasesitust või ettekäänat müüdile. Väidetakse, et keha ja kehalised kogemused toimivad kui müüti, maailmavaadet ning maailma kujundavad tegurid. Rituaali primaarsust evolutsioonis on toonitanud ka saksa antropoloog Walter Burkert (1983, 31), juhtides tähelepanu asjaolule, et loomadelgi on teatud rituaalset käitumist täheldatud, müüt sai võimalikuks aga alles kõne – inimese spetsiifilise omaduse – tekkega.

Rituaal on kõige üldisemalt defineeritult ettekavatsetud või improviseeritud toiming, mis kutsub esile ülemineku alternatiivsesse, igapäevaelust erinevasse konteksti. Traditsioonilised religioossed rituaalid teevad tavaelu avatuks ülimalle, supernaturaalsele tegelikkusele, transtsendentssele olendile või jõule, saamaks osa selle transformatiivsest omadusest (Alexander 1999, 139). Rituaale iseloomustab tegutsemise kindlaksmääratud, traditsioonilisel viisil, rõhutatud tähelepanuga toimingu üksikasjadele. Rituaalid võivad olla nii religioosse kui ka maagilise sisuga. Maagiliste riituste tunnuseks on veendumus, et inimene suudab ise teatud toiminguid sooritades allutada üleloomulikke jõude enese hüvanguks, saavutades seeläbi soovitud eesmärgi. Religioosseid rituaale iseloomustab seevastu aga uskumus, et talituse õnnestumine sõltub viimselt vaid üleloomulikust olendist või jõust, kelle hoolde end usaldatakse. Kõige lihtsamalt väljendudes teeb rituaali religioosseks selle suunatus üleloomulikule või transtsendentssele olendile/jõule.

Religioon võib hõlmata kõiki elu tahke, olles üks identiteediloome olulisimast faktoritest. See ei pruugi toimida isolatsioonis, nagu kipub olema tänapäeva sekulaarses maailmas. Ka etnograafilises materjalis pole religiooset ja ilmlikku rituaalset käitumist sageli kuigi lihtne tuvastada. Veelgi enam: kui võtta aluseks, et rituaali iseloomustab formaalne ja korduv käitumine, ei saa laiemat konteksti tundmata väita, et see tingimata religioosne on. Vahest just seepärast väldivad arheoloogid muinasaja tõlgendamisel terminit *religioon*, eelistades sellele *rituaali* (Insoll 2005, 46), mis on ühtlasi ehk usundi üks empiiriliselt kõige paremini jälgitav komponent.

Ometi pole ka kategooria *rituaalne* kasutamine materiaalse kultuuri tõlgendamisel probleemivaba. Catherine Bell kirjeldab antud küsimust järgnevalt:

Rituaali ei saa mõista kui mingit ühemõttelist/selgepiirilist faktide kogumit, mida on võimalik kergekäeliselt taastada ja analüüsida. Idee rituaalist on juba iseenesest konstruktsioon, st kategooria või analüüsi hõlbustav vahend, mis loodud etnograafiliste kirjelduste ja paljude kontrollimatute oletuste abil. Seda rakendatakse eesmärgiga seletada inimkäitumise religioosseid juuri viisil, mis oleks selle sajandi eurooplastele ja ameeriklastele tähendusrikas (1997, 21).

Vastandus rituaalne vs mitterituaalne/ratsionaalne on tegelikult valgustusaja-järgse perioodi ilming, mis tulenes 18.–19. sajandi usust progressi metslusest riikide tekkeni. Tollaste hinnangute kohaselt tõi moraalselt ja tehnoloogiliselt arenenum eluviis kaasa arusaama, et rituaal kui selline kuulub uusajaeelsesesse perioodi ning seeläbi süvenesid niisugused vastandlikud kategooriad (Brück 1999, 318–319).

Paljudes kultuurides ei asetata siiski rituaalse ja mitterituaalse, sümboolse ning praktilise vahele selget joont ja niisugune kategooriatesse jagamine elementaarse etteantusena oleks viga (Brück 1999, 320). Veelgi enam: kui rituaali (religiooni käitumusliku aspekti) loob tegevus, mitte asjad või koht, siis ei saa välistada, et rituaalis kasutatakse tänapäeva mõistes täiesti tavapäraseid, materiaalseste esemete hulgas selgesti eristamatuid esemeid või paiku (Barrett 1996, 396). Iga rituaaliga on kaasas tema kontekst sotsiaalsetest tavadest, ajaloolisest praktikast, igapäevarutiinist ja paljust muust (Bell 1997, 171). Just seetõttu tuleb rituaali, kui tõesti suudetakse ja tahetakse teda eristada, analüüsida ning mõista tema aja ja ruumi kontekstis.

Püstitatud probleemid aga ei tähenda, et rituaali eristamine mineviku ja miks mitte ka oleviku materjaliseks oleks saavutamatu eesmärk. Rituaali, veelgi enam – religiooni olemasolu ja tabatavust minevikuühiskonnas –, ei seadnud kahtluse alla ilmselt ükski kevadkoolis osalenu. Eespool püstitatud probleeme teadvustades püüdsid ettekandjad tõestada ja koguni problematiseerida-analüüsida arusaama, et materiaalne kultuur ning selle kontekst pakub vihjeid rituaali ja seeläbi religiooni piirjoontest igas ajas ning ruumis.

Materiaalne kultuur ja tõlgendus

Ekskursi rituaali ja religiooni põhisõnavarasse tegi **Tarmo Kulmar** ettekandega “Riitus religiooniloos”. Sellest ettekandest tuli rõhutatult välja asjaolu, et rituaal on vaid üks religiooni komponent, mis koosneb talitluslikust ja sõnalisest osast. Viimaste hulka võivad kuuluda näiteks laul, palve, loits, kõne jpm. Just sellest lähtub üks rituaali allikate ja nende tõlgendamise probleem: enamikust rituaali osistest ei pruugi jääda mingisugust materiaalselt märki või pole need üksüheselt tõlgendatavad. Ometi mängivad kõik komponendid olulist osa nii rituaali kui sealt edasi ka religiooni terviklikus pildis. Seega võimaldab materiaalse kultuuri tõlgendamine vaid ühe fragmendi tabamist rituaalis, rääkimata religioonist endast.

Isegi kui leppida materiaalseste allikate üksikkomponendiks olemisega rituaali tervikus, pole need ometi ideaalsed rituaali või religiooni ühe osa uurimise allikad, sest nendest tulenevad tõlgendused võivad sisaldada vastuolusid ka enda sees. Sellele probleemile viitas **Ester Oras** oma ettekandes “Rituaalsete aarete küsimus arheoloogilises materjalis Eesti noorema rauaaja aarete analüüsi näitel”. Küsimus on kätketud tõdemusse, et isegi kui suudetakse eristada rituaalile viitavaid konteksti kriteeriume, siis ometi pole peale konkreetse üksikjuhu ühtki teist loodud kriteeriumidele vastavat leiukogumit. Kas see tähendaks, et rituaalsena

käsitletavat materjali rohkem ei leidugi? Tõenäoliselt on küsimus pigem nende loodud piiride küsitavuses ja piiratuses, mitte peidetud varanduste ühetaolisuses.

Kui materiaalsete tõendite konteksti alusel rituaalsena interpreteerimine on lähtuvalt loodud piiridest iseenesest problemaatiline, siis ühe lahendusena on võimalik kaasata rituaali otsimisele ja tõlgendusele kognitiivseid, psühholoogilisi ning etnoloogilisi käsitlusi. **Marek Uibopuu** ettekanne teemal “Nägemus šamanistlike traditsionaalkultuuride usundites” on just sedalaadi lähenemise näiteks. Kuna šamanismi fenomen on säilinud mitmetes praegusaja traditsionaalkultuurides, siis võimaldab vastava nähtuse tänapäevane uurimine mingil määral leida viiteid ja paralleele muistsete šamaanikultuuride rituaalidele, šamaani nägemustele, tema tegevusele ja selle suunatusele ühiskonnas. Seega suudetakse vähemasti teatavas osas tabada ka seda mittemateriaalset rituaali osa, mis muidu esemete ja nende konteksti seoste tõlgendajale varjatumaks jääb.

Materiaalsete esemete ja nende konteksti mõnevõrra teistsugust analüüsi, omamoodi müütide lõhkumist ning loomist maastiku ja rahvapärимuse põhjal Kagu-Eesti näitel, pakkusid **Maria Smirnova** ja **Anti Lillaku** ettekanded: vastavalt “Kagu-Eesti I aastatuhande teise poole kääpad maastikul” ning “Muinas-aegsed pühakohad: võimalusi ja küsimusi Kagu-Eesti I aastatuhande teise poole näitel”. Smirnova vahest isegi purustas mõnda aega muutumatuna püsinud arusaama kääbastest ja teatud maastikuelementide (veekogud, mägede nõlvad) kindlastest seostest. Tema kääbastest paiknemise ja maastikuelementide analüüs näitas taas kord, et kõikidele juhtudele kehtivana loodud kriteeriumid vastavad tegelikkuses vaid üksiknäidetele ning mingit üldisemat seost polegi. Tõestust leidis jällegi asjaolu, et probleem peitub pigem küsimuseasetuses, mitte materiaalses kultuuris, sest viimane väljendab teatud määral mineviku inimese arusaamu rituaalist niikuinii. Iseasi, kas selle leidmiseks osatakse ka õigemaid (loe vastataavaid) küsimusi esitada. Lillaku ettekanne puudutas lähemalt rituaali ajaülest teemat. Nimelt analüüsis ta ühe kinnismuistise, Hinniala linnamäe (tuntud ka kui Päevapööramise mägi, mis asub Võrumaal Vastseliina vallas Piusa jõe läänekaldal) tähendust ja selle muutumist ajas. Tegemist on 5.–7. sajandi linnamäega, mille lähedale jääb samaaegne avaasula. On aga teada, et 19. sajandil pidas rahvas mäge pühaks, viis seal läbi rituaale ja selle kohaga on seotud legendid Püha-Maarjast. Kuigi uusaja rahvatraditsiooni ei saa kanda otseselt muinasajale, on ka linnamäe arheoloogilises materjalis veel mõndagi ebaselget ja raskesti tõlgendatavat. Hinniala on ühelt poolt näide olukorrast, kus raskesti tõlgendatav materjal võib lihtsalt saada *rituaali* sildi. Teisalt aga on siin tegemist juhuga, kus ei saa välistada ühe paiga (rituaalse) tähenduse ning funktsiooni muutumist ja see muutumine tuleneb just tegevuse läbi viijate poolt antud tähendusest, mis ei peagi olema ajas muutumatu.

Otseselt ühel rituaalsel tegevusel – ohverdusel – peatus **Eero Mander** oma ettekandes “Inimohver – tähendus ja funktsioon”. See käsitlus tõi nähtavale vastava rituaali mitmetahulisuse. Vaatluse all olid tõrjeriitused, viljakusriitused, kuninga või üliku matusega seotud teenija ohver ja ehitusohver. On selge, et nende kõigi puhul võisid osalejate eesmärgid ja püüdlused olla mõneti erinevad, ometi on materiaalne jäänus, tõlgendajate allikmaterjal, kõigi puhul tihtipeale praktiliselt

üks ning seesama. Inimohvri kui rituaali analüüs võiks olla üks näide sellest, kuidas kirjalike allikate puudumisel hakkab ajaline ja ruumiline kontekst interpretatsiooni tulemustes tähtsat osa etendama. Vaid mõnede aspektide tõlgendusest väljajätmine või kaasamine võib rituaalist loodavat tervikpilti oluliselt mõjutada.

Hoopis teistsuguse lähenemisega ettekande pidasid **Liis Livin** ja **Ülle Aguraju**. Kui enamik kevadkooli ettekandeist olid keskendunud minevikule, siis nende ettekanne “Inimjäänused kui infoallikas ja arheoloogia eetika” küsis, mis see on, mida teadlased rituaali uurimisel ühe oma materiaalse allikana kasutavad ja missugune on selle kõige väärtus eetilises ning infoallikalisel võtmes. Tõsi ta on, et kõige sagedamini aktsepteeritakse kalmeid ja matuseid kui märke minevikus toimunud rituaalidest. Kuid peale esemelite leidude pakuvad kalmed olulist paleoantropoloogilist materjali, mis lisaks rituaali tõlgendustele pakuvad allikaid muudekski interpreteerimisvaldkondadeks (minevikuhiskonna sotsiaalsed ja majanduslikud suhted, inimeste kehaehitus ning toitumus jpm). Kas saab aga sõlgesid ja savinõukilde võrdsustada inimsäilmetega, eriti nendega, mis on maetud nende aja ning ruumi rituaalide ja usundiliste tõekspidamiste kohaselt? Kas ei esine siin mitte oht eetiliselt “lõhkuda” seda, mida otsitakse, leida tahetakse ja proovitakse? Kas ja kus jookseb piir infoväärtuse ning kultuuride ja inimeste ülest väärtuse/moraali vahel? Need olid küsimused, millel peatusid oma mõtetes ilmselt paljud kevadkoolis osalejad.

Kevadkooli ettekannete osa lõpetas **Ringo Ringvee** teemal “Usund, arheoloogia, inimene”. Selles omamoodi kokkuvõtvast ettekandes tabati üht äärmiselt olulist rituaali ja religiooni ning nende vahelise seose otsimise ja tõlgendamise küsimust. Esiteks on oluline tähele panna, et religiooni teevad religiooniks usk ja teod-tavad ehk rituaalid. Pole religiooni, milles on vaid usk, ja pole ka religiooni, milles on üksnes teod ning tavad. Ometi on võimalik, et usk kaob ja jäävad alles rituaalid, ent siis pole enam tegemist religiooniga. Nii ongi võimalik, et rituaal ei pea alati olema religioosne ja rituaalina tõlgendus võib viidata usundivälisele tegevusele. Ettekande teine oluline punkt peitus tõdemuses, et iga eseme, objekti või miks mitte ka käitumise suudab religioosseks muuta ikka ja ainult inimene ise. Tema on see, kes teeb teda ümbritseva pühaks või mittepühaks. Siinkohal pole mõeldud sugugi vaid järgijat, konkreetset rituaali läbiviijat, vaid tegelikult ka rituaali tõlgendajat, uurijat – arheoloogi või usundiloolast ennast. Iga uurija tõlgendab nii oma kaasaja kui mineviku usundi ja rituaaliga seonduvaid märke ikkagi enda kontekstist (ajaloost, rahvusest, oma usklikkusest jpm) lähtuvalt. Vahest ongi just see üks lihtsamaid vastuseid küsimusele: mis teeb objekti rituaalseks/annab sellele rituaalse tähenduse?

Kokkuvõte

Ilmselt ei leia vastuväiteid tõdemus, et kõige olulisem on teada ja teadvustada, mis see on, mida, kuidas ning miks uuritakse, ja veelgi olulisem on, millised on sellesse uurimistöösse kätetud nõrkused ning küsitavused. Nii ka rituaali ja reli-

giooni uurimise puhul. Kevadkooliga loodetavasti vähemalt alustati või siis jätkati rituaali uurimise laiemat ja omamoodi ka kitsamat mõistmist. Kõik, mis pole loogiliselt seletatav, ei pea võrdsustuma rituaaliga. Kõik, mis näib lihtsat tõlgendust pakkuv, ei pruugi seda olla. Kriteeriumid ja piirid uurimuses on kunstlikud, ent lihtsustavad. Siiski tuleb mõista, et niisama lihtne kui kategooriate loomine on ka nende purustamine. Rituaal ja religioon on mitmetahulised aspektid, mis on erineval määral läbi põimunud kõigi teiste ühiskonnaaspektidega. Inimene – mineviku inimene kui objekt ja tänapäeva uurija kui subjekt – on ehk tõesti kõigi asjade mõõt, omas ajas ning ruumis.

Tänuavaldus

Autorid tänavad kevadkooli korraldustoimkonda ja kõiki esinejaid.

Kasutatud kirjandus

- Alexander, B. C.** 1999. Ritual and current studies of ritual: overview. – *Anthropology of Religion: A Handbook*. Ed. S. D. Glazier. Praeger Publishers, Westport, 139–161.
- Barrett, J. C.** 1996. The living, the dead and the ancestors: Neolithic and Early Bronze Age mortuary practices. – *Contemporary Archaeology in Theory: A Reader*. Eds R. Preucel & I. Hodder. Blackwell, Oxford, 394–412.
- Bell, C. M.** 1997. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford University Press, New York.
- Brück, J.** 1999. Ritual and rationality: some problems of interpretation in European archaeology. – *European Journal of Archaeology*, 2: 3, 313–344.
- Burkert, W.** 1983. *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. University of California Press.
- Insoll, T.** 2004a. *Archaeology, Ritual, Religion*. Routledge, London.
- Insoll, T.** 2004b. Are archaeologists afraid of gods? Some thoughts on archaeology and religion. – *Belief in the Past: the Proceedings of the 2002 Manchester Conference on Archaeology and Religion*. Ed. T. Insoll. (BAR International Series, 1212.) Oxford.
- Insoll, T.** 2005. Archaeology of cult and religion. – *Archaeology: The Key Concepts*. Eds C. Renfrew & P. Bahn. Routledge, London, 45–49.