

EESTI MUINASUSUNDI HINGEFENOMENOLOGIA PROBLEEME

Tarmo Kulmar

Mõistetest, aimest ja allikatest. Tuleb eristada termineid “eesti rahvausund” ja “eesti muinasusund”. Ilmselt on esimene mõiste laiem, hõlmates nii kristluseelset usundit kui ka selle ajaloolisel ajal kristluse mõjul tekkinud modifikatsioone. Teine termin seevastu peaks olema kitsam ja kujutama endast n-ö. esiajaloolist substraati, mida on võimalik liigendada vaid arheoloogilistest perioodidest ja soome-ugri keelkonna ajaloo kronoloogiast lähtudes.

Omaette küsimus on *eesti ja soome-ugri või läänemeresoome* usundite vahekorras. Põhimõtteliselt on tegu ju ühtse usundiloolise probleemiga. Antud liigendus on tegelikult formaalne ja rõhuasetus sõltub sellest, millisele kronoloogilisele perioodile ja millisele hõimude asualale keskenduda. Käesoleval juhul eelistatav termin *eesti muinasusund* tähendab seda, et usundiprobleem on konkreetselt eesti hõimude keskne: tegemist on Eesti territooriumil esiajaloolisel ajal elunenud hõimude maailmapildiga ja soome-ugri, läänemeresoome või ka muude kultuuridega seostub probleem vaid sedavõrd, kui võrd kasutatakse antud juhul nende omistatavat usundiainest, olgu siis tegemist kultuurilaenudega või võrdlusmaterjaliga.

Mõiste *hing* on ühelt poolt teadusliku psühholoogia, teiselt poolt usundiloo termin. Psühholoogia uurib hinge kui psüühiliste nähtuste kogumit ja on tänapäeval kaugel sellest, et eristada lisaks psüühilistele protsessidele, seisunditele ja omadustele veel midagi eraldiseisvat, vähemalt selles mõttes, mida teeb teoloogia. Peale teadusliku psühholoogia on aga olemas ja on alati olemas olnud argipsühholoogia, mis kujutab endast tavainimeste mõttekonstrukti inimesest kui olemasolevast, tajuvast, tundvast ja mõtlevast olendist, lähtudes antud ajastu teadmistest ja ettekujutustest. Esiajaloolise inimese argipsühholoogias on hing

kui elukandev substants olnud ikka kesksel kohal. Siit on aga vaid sammuke hinge kui usundiloo terminini. Teoloogilises mõttes on hinge küll vägagi erinevalt defineeritud, kuid ühe üldomaduse võib talle omistada peaaegu kõigis religioonides: hing *elustab* keha, on antud talle *väljastpoolt* ja on kehas suuremal või vähemal määral *sõltumatu*. Hinge ülejäänud omadused sõltuvad juba antud kultuuri ja religiooni omapärast. Kuna eri rahvaste ettekujutused hingest on läbi aegade olnud ja on ka praegu erinevad, siis tegeleb hinge kui nähtuse ajaloolise kirjeldamisega üldise usundifenomenoloogia haru – hingefenomenoloogia. See teadusharu on ühelt poolt koguv ja kirjeldav, kuid teiselt poolt kõrvutav ja analüüsiv nagu suurem osa võrdlevaid humanitaarteadusi. Hingefenomenoloogia, eriti kui ta uurib mingi kultuuri vanemat usundiloolist kihistust, mille puhul ei ole olemas kirjalikke allikaid, kasutab põhiliselt kolme teaduse abi. Need on folkloristika, keeleteadus ja arheoloogia. Võiks lisada etnograafia, kuid nagu näitab kasvõi eesti etnograafiaaines, suudab ta esiajalooliste perioodide materjali osas väga vähe aidata – see kas ei ole säilinud või on muutunud juba arheoloogiliseks aineseks. Muidugi ei saa jätta kõrvale võimalust kasutada sellise lähedase kultuuri etnograafilist võrdlusmaterjali, mille arengutase on küllaltki sarnane uuritava esiajaloolise kultuuri arheoloogilise materjaliga. Et selliseid üksüheseid sarnasusi tuleb üpris harva ette, siis tuleb kas etnograafia mõistet laiendada vaimukultuuri teatud komponentidega ja etnograafiast saab etnoloogia või kultuurantropoloogia, või tuleb etnograafia üldse kõrvale jätta.

Niisiis näeme, et antud juhul on aine ja allikad üksteisega väga tihedalt seotud. Hingefenomenoloogia on interdistsiplinaarne sedavõrd, kuivõrd ta kasutab psühholoogia, usundiloo, folkloristika, keeleteaduse, arheoloogia ja etnograafia saavutusi ja meetodeid. Hingefenomenoloogia allikad on neli viimatinimetatud teadusharu, seevastu psühholoogia ja usundilugu pakuvad hingefenomenoloogiale pigem metodoloogilisi printsiipe.

Kultuuriruumi küsimus. Meie rahva asumist Eesti territooriumile on vaadeldud kitsalt soome-ugri positsioonilt, hinnates eesti hõimude asustust siin viiele tuhandele aastale. Arvatavasti IV–III aastatuhande vahetusel e.Kr. saabus Eesti aladele suurem sisseränne idast. Tegemist oli kõige tõenäolisemalt mongoliid-sesse rassi kuuluvate soome-ugri hõimudega. Nende võõraste küttide-kalastajate tulekut kajastab arheoloogilises materjalis tüüpiline kammkeraamika. Kuid vaatamata sellele, et tänapäeva eesti rahvas on soome-ugri hõimude keele ja osalt ka meele kandja, ei ole meil õigust ega põhjendust eestlaste asustuse algust Läänemere ääres lugeda just soome-ugri sisserändest alates. Eesti territoorium asustati VIII aastatuhande keskel e.Kr. See etniline kooslus, kelle vanimaid peatuspaiku, Pulli ja Kunda Lammasmäe mesoliitilisi asulaid, arheoloogid on hästi tundma õppinud, kannab Kunda kultuuri nime. Arvatavasti saabusid need inimesed Valgevene või Leedu alade kaudu. Seda näitab tulekiviriistade, eriti nooleotste sarnasus

(Indreko 1964, 264–265). Läti Zvejnieki (Zagorskis 1987, 127) ja Leedu VIII–IV aastatuhande e.Kr. (Rimantiene 1971, 175–176) kalmistute antropoloogiline materjal lubab arvata, et sealsed vanimad asukad kuulusid europiidsesse suurrassi. Kuna Kunda kultuuri asualaks peetakse ka tänapäeva Läti ja Põhja-Leedu territooriumi, siis on tegemist tihthe kultuuriareaaliga, mida asustas ühesugune rassiline ja keeleline inimtüüp. P. Ariste arvates on Kunda kultuuri asukad kõnelnud üht protoeuroopa keelt, mille sõnu on kandunud ka tänapäeva eesti keelde (Ariste 1981, 17–18).

Niisiis ei tohi Eesti esiasukate maailmapildi käsitlemisel unustada esimest, mesoliitilist viit tuhandet aastat. See on meie protoeuroopa substraat. Kuivõrd see on aegade vältel edasi pärandunud, ei ole muidugi lõplikult selge. Kuid lisaks substraatkeelele on ka materiaalses kultuuris jälgi, mis näitavad, et vähemalt mõnda aega pidid esiasukad ja sisserännanud soomeugrilased koos elama. Nimelt ei ole kohaliku varaneoliitilist tüüpi keraamika kasutamine uue, kammkeraamika ilmumisega lakanud. Seega pidi assimilatsiooniprotsess vältama pikka aega.

Teine oluline etniliste mõjutuste periood on seotud III aastatuhande teise poolde jääva venekirvekuultuuri sisserändega. Kõnealune kultuur oma rahvastikuga tuli Baltimaadele ja Soome tõenäoliselt Kesk- või Kagu-Euroopast, kusjuures ei ole selge, kas ta levis meile otse lõunast või üle Skandinaavia poolsaare. Arheoloogilise ainese kõrval annab uue rahvastiku tulekust tunnistust Eesti ja Läti venekirvekuultuuri haudadest leitud antropoloogiline materjal, mis osutab pikapealisele, kõrge näokoljuga europiidsele tüübile (Tõnisson 1990, 2253; Mark 1970, 102). Kuigi on arvatud, et venekirvekuultuuri asukad olid protobaltlastega tihedalt seotud, on siiski küsitav, kas balti päritoluga sõnade algupära just sellesse eesti hõimudega kokkupuute aega tagasi läheb. Arvestades pidevaid jätkuvaid kontakte on tõenäoline, et suurem osa balti laenudest pärineb hilisemast ajast, kuhu nad ka sisult paremini sobivad (Tõnisson 1990, 2255).

Järgnevatel aastatuhandetel kasvab olulisel määral skandinaavia, vanagermaani ja protoslaavi laenude osatähtsus. Pronksiajal ja varasel rauaajal on Ida-Baltikumi rannakultuur suurel määral mõjutatud Skandinaavia hõimudest (Tõnisson 1990, 2255–2256), I aastatuhandel p.Kr. on toimunud tihe suhtlemine germaani ja algslaavi hõimudega.

Kuigi Eesti rahvastik kõikidest välismõjutustest hoolimata ei germaanistunud ega baltistunud, vaid vähemalt keeleliselt jäi ikkagi soomeugrilikuks, ei saa üllaltoetletud assimilatsiooni- ja laenuilminguid sugugi tähtsusetuiks pidada. Soome-ugri kultuuriainesest moodustab kaalukaima osa eestlaste arenguloos võibolla ainult keel, kuigi ka selles on väga palju laene. Pigem võiks arvata, et nii protoeuroopa substraat kui ka hilisemad indoeuroopa päritoluga assimilatsioonid nii eelajaloolisel kui ka ajaloolisel ajal asetavad eesti rahva indoeuroopa kultuuri-ruumi. See sunnib omakorda arvama, et indoeuroopalikust mõtlemisest on

tugevasti mõjustatud eesti muinasusund, sealhulgas ka tema hingefenomenoloogia.

Baasiteooria küsimus. Eelmise sajandi lõpul püstitas inglise kultuurantropoloog R. Marett, kellega liitus ka J. Frazer, teooria, mille järgi ürgusundi esmaseks hingefenomenoloogiliseks astmeks on animatism (Marett 1899, 140–160). See ei ole veel usund, vaid pigem maailmavaade, mille põhikategooriaks ei ole veel hing, vaid elusus. Kogu ümbritsev maailm on elus ega erine kvalitatiivselt inimesest. Animatism käibis koos maagilise ja fetišistliku käitumisega totemismi kui ürgusundi raames. Animatismi põhiväide, mis väljendub kogu olemasoleva hingestatuses impersonaalse üleloomuliku jõu poolt, väljendub tänapäevalgi paljudes keeltes (*mana* Melaneesias, *manitu* Põhja-Ameerika indiaanlastel, *sila* eskimotel, *megbe* pügmedel, *callpa* ketšuatel). Ei ole võimatu, et muinasgermaani *hamingja* on sama algupäraga (Grönbech 1942, 202–217), samuti uurali ühisajast pärit *vägi* (Vahtre 1985, 1669).

Animistlik hing, tajutav ja materiaalne, ei ole siiski enam ebaisikuline, vaid E. Tylori järgi individuaalne elusus (Tylor 1989, 210). Tema animistlikul teoorial on suurimaks puuduseks selle hinge monistlikkus, ainulisus. Järgmise olulise sammu astus edasi rahvastepsühholoogilise suuna esindaja W. Wundt, kes juhtis tähelepanu asjaolule, et animistlik hing on pluralistlik – ta koosneb mitmest algest. Põhialgeid on kaks – kinnishing ja vabahing. Esimene neist on seotud organismiga, see on kehahing (*Körperseele*). Kehahing asub kehaosades ja pilgus. Arenguliselt järgmine on vabahinge (*Freiseele*) faas, mis jaguneb hingushingeks (*Atemseele*) ja varihingeks (*Schattenseele*) (Wundt 1920, IV, 79 jj.).

Wundti olulist tähelepanekut arhailiste usundite hingepluralismist arendas edasi rootsi usundiloolane E. Arbman. Kui Wundtil esineb kehahing sisuliselt ühtsena, ta vaid jaotub organite vahel, siis Arbman jagab kehahinge eluhingedeks ja minahingedeks, kusjuures esimesed on füüsiliste ja teised psüühiliste funktsioonide kandjad. Teine täiendus on see, et minahing, mis kuulub kehahingeele juurde, võib teatud juhtudel võtta endale vabahinge funktsioonid. Seega võib vabahing, mis iseenesest omab kehavälilist ilmumismuhtu nagu Wundtilgi, esineda ka kehavälise kuju võtnud kehahingena (Arbman 1927, 166, 123).

Niisiis näeme, et kehahing ja vabahinge teatavad küljed on omavahel läbi põimunud ja võivad üksteiseks üle minna. Seega on arhailine hingekäsitus küllaltki komplitseeritud.

Wundti-Arbmani hingefenomenoloogiline skeem toetub suuresti just indoeuroopa rahvaste usundiloo uurimustele, kuid on tõestanud oma põhimõttelist õigsust teistegi rahvaste juures. Universaalseks teda siiski pidada ei tohi, sest on ka teisi hingefenomenoloogiaid, mis sobivad selliste rahvaste usunditele, kel pole indoeurooplastega lähedasi kokkupuuteid olnud.

Animatismiga on tihedasti seotud preanimismi – elava laiba uskumuse probleem. Nähtuse postuleeris esmakordselt 18. sajandil saksa teoloog C. B. H. Pistorius, usundiloolises teoorias leidis preanimism oma koha taas R. Maretti käsitluses. Teooriat arendas edasi H. Naumann, Eestis tegeles preanimistlike uurin-gutega teoloogiaprofessor E. Tennmann.

Preanimism eeldab kujutelma laiba surmajärgsest edasielamisest teistsugusel kujul. Klassikalise preanimismi kohaselt käibib uskumus koos animatismiga, seega pidi tema õitseae olema arhailise usundi algusaegadel. Nii nagu pidi puuduma ettekujutus hingest, nii ka surmast kui elu lõpust. Ürginimene surma olemust ilmselt ei hoomanud, ta pidas surma elu teistsuguseks vormiks. Ja nii, nagu suremine oli loomulik, kuigi hirmutekitav muutus, nõnda võis ka surnu naasmine olla loomulik nähtus. Surnumatmise komme võib tuleneda just preanimistlikust hirmust elava laiba ees – laipa püüti peita või teda kohelda kas füüsiliselt või maagiliselt nõnda, et ta taasilmuda ei saaks (Naumann 1921, 22–29). Teooriat, mille järgi matmisviiside areng on seotud elava laiba ilmumise takistamisega, toetab ka vene etnoloog S. Tokarev (Tokarev 1964, 168).

Ent mitmete uurijate arvates ei tarvitsenud preanimism olla üldlevinud. Kui-gi taolised kujutelmad esinevad paljude rahvaste mütoloogias ja pärimustes praegu-gi, võiks tuua ka vastupidiseid näiteid. Naumanni järgi on preanimistlikke uskumusi rohkesti säilinud indoeuroopa rahvastel, eriti germaanlastel. Slaavlastel on neid mõnevõrra vähem. Rohkeid näiteid elava laiba lugudest võib leida Skandinaavia saagadest. Samal ajal I. Paulson, uurides Põhja-Euraasia rahvaste hinged-kujutelmi, oma peateoses preanimismi peaaegu ei märgigi, kuigi ta seda ei eita. U. Masing seevastu väidab kindlalt, et soomeugrilastele ei ole preanimism omane, ja kui seda eestlaste uskumustes leidubki, siis pole see tõeline preanimism (Masing 1995, 90–93).

Niisiis, kui me eelnevalt paigutasime eesti muinasusundi põhimõtteliselt indoeuroopa kultuuriruumi, siis selle väite kontrollimiseks hingefenomenoloogia alusel püüame rakendada Wundti-Arbmani indoeuroopalikku hingeteooriat ja Naumanni preanimismiteooriat.

Alljärgnevalt vaatleksime eesti muinasusundi hingefenomenoloogia vanemat kihistust, seega arheoloogiliselt mesoliitikumi ja neoliitikumi. Wundti-Arbmani teooria alusel võib nimelt väita, et kehahing ja vabahing, kui nad usundis üldse välja kujunevad, eristuvad veel siis, kui antud hõimud tegelevad koriluse ja püü-gimajandusega. Seoses viljelusmajandusega toimub areng kõrgematele usundi-vormidele, mis aga tähendab seda, et hinge diferentseerumine lõpeb ja algab areng monistliku hinge suunas. Et meil on aga tegemist nelja uurija kontsept-sioonidega, siis skeemide terviklikkuse säilitamiseks esitame nad omavahel võrd-lemiseks terviklikena. Vahetule uurimisele võtame siiski ainult keha- ja vabahinge.

Körperseele (kehahing, kinnishing).

O. Loorits nimetab seda elujõuks, mis lahkub kehast inimese surmaga. Ta on kehas liikuv ja toimiv, tal on füüsiline laad. Analoogeteks tähistuseks on elundhing. See paikneb südames, kopsudes, neerudes, suguelundites, veres, eritistes, juustes, küüntes, hammastes. Kõiki viimatiloetletuid tunneb folkloor maagiliste vahenditena, olgu siis talismanide kui aktiivsete või amulettide kui passiivsete fetišitena. Silm oli elundiks, kustkaudu hing pääses pilgu kujul ümbritsevat seirama või ära kaetama. Suu oli nii oma hingele väljapääsuteeks kui ka kohaks, kust võõras hing võis siseneda (Loorits 1949, 47–64). Jõukeskuste käsitlemises ühtse organhingena on Looritsal ja Wundtil ühist. Oluline erinevus on Looritsal võrreldes Wundtiga aga see, et kehahinge teiseks komponendiks on tal *ise, vari, teisik, kuju, nimi*. Inimese teisik saadab teda varjuna, *isega* on seotud sõna *iseloom*, milles peegeldub inimese loomus; vari tähendas *kaitsjat*, surnu elas edasi varjuna; varihinge analoogiks oli ka kuju (Loorits 1949, 153–218). Nimi oli isesuse tunnuseks, millega oli seotud hulk tabusid. Kokkuvõttes moodustas *ise minahinge*.

I. Paulson, kes nimetab kehahinge ka *eluhingedeks*, täpsustab juba Arbmanile tuginedes, et kehahing ei ole üks, vaid neid on palju. Minahinge struktuur on Paulsonil Looritsa omaga sarnane, ent ta väidab (taas Arbmani järgi), et minahing võib *hingushingena* võtta endale vabahinge funktsioone ja käia kehast väljas *hingeloomana* või *unenäona*. Samuti on tal kehahinge ja vabahinge siduvaks lüliks *eluvaim – meel* (Paulson 1958, 208, 234, 253–263).

U. Masing käsitab organeid samuti jõukeskustena, mida ta nimetab *eluvaimuks*. Seega on tal kehahing ühtne, kuid see jaotub eluvaimuna erinevate organite vahel. Ise, vari, ja teisik avalduvad tal *hingushingena*, mis on omamoodi sidemeks kehahinge ja vabahinge kui *pärishinge* vahel. Hingushing on seotud ka Masingu ettekujutusega preanimismist: animistlikul ajajärgul ei ilmunud inimesele mitte elav laip, vaid *surnu teisik*, tema vari. Animismi arenedes omandas see vari, kes võis muutuda ka loodusvaimuks, kehahinge koosseisus oleva hingushinge tähenduse (Masing 1995, 69–93).

M. J. Eisen oli pigem materjali koguja kui kontseptsioonilooja. Sellest hoolimata oli ta kursis oma aja uusimate uurimustega ja tema töid lugedes võib jõuda järeldusele, et ta eristas *ihuhinge* ja selles omakorda *jõukeskusi*. Viimased on ühenduses vabahingega, kes võis kehast väljuda *hingeloomana* ja ilmuda ka *unenägudes* (Eisen 1926, 112, 120, 123, 254).

Freiseele (vabahing, irdhing).

O. Loorits nimetab vabahinge üleüldse *irdhingeks*. Kitsamas mõttes tähistab irdhing ka vabahinge varasemat faasi – teatud juhtudel kehast lahkuda võivat ja sinna naasvat hinge. Irdhing lahkub kehast *hingeloomana* (putukana, liblikana, linnuna, hiirena, ussikesena). Surnuhing, mis lahkub hingeloomana, võib käia ka *kodukäijaks* või *marduseks*. Vabahinge teine, hilisem esinemiskuju on

siirdhing – hing, kes siirdub elustama uut keha. Siirdhing võib esineda putuka, linnu, ussina. Madude austamist on peetud tagasi viidavaks soome-permi ajastuni, mis lubab oletada, et arheoloogiliselt võib siirdhingeeskumus pärineda juba varaneoliitikumist või isegi hilismesoliitikumist (Loorits 1949, 289–365).

I. Paulson väidab, et vabahinge (ta ei erista ird- ja siirdhinge) põhitunnuseks on inimväline ilmumismuudatus ja teatav iseseisvus keha suhtes. Vabahing kui irdhing võib tal esineda nii hingeloomana kui ka unenäohingena, kusjuures teatud juhtudel võib irdhingeks olla kehahinge juurde kuuluv minahing aktiivse hingushingena. Seega võib irdhing esineda nii iseendana kui ka minahingena kehahinges (Paulson 1958, 267–277).

U. Masing mõistab irdhinge all hingushinge subtiilsema erikujuna. Mäletatavasti kuulus tal hingushinge varasem järk (ise, vari, teisik) kehahingede juurde ja tähendas surnuteisikut. See subtiilne hingushing tähendab tegelikult *minahinge*, mis surma korral kehast lahkub ja muutub loodusvaimuks, haldjaks (Masing 1995, 89–94).

M. J. Eisen eristab samuti vabahinge, ta nimetab seda vaid *surnuhingeks*, kes lahkub kehast hingeloomana. Seega jõukeskusi elustav ihuhing muutub surnuhingeks, kes omakorda jaotatakse kolmeks: (1) kurjade inimeste ja nõidade hinged (*kurihinged*), kellest saavad kodukäijad, (2) hulkuvad hinged, kes mingil põhjusel ei leia rahu (*rändhinged*), (3) söömas käivad hinged, kes on rahu leidnud ja kes käivad kodus vaid hingedeajal (*ümbersündivad hinged*) (Eisen 1897, 22).

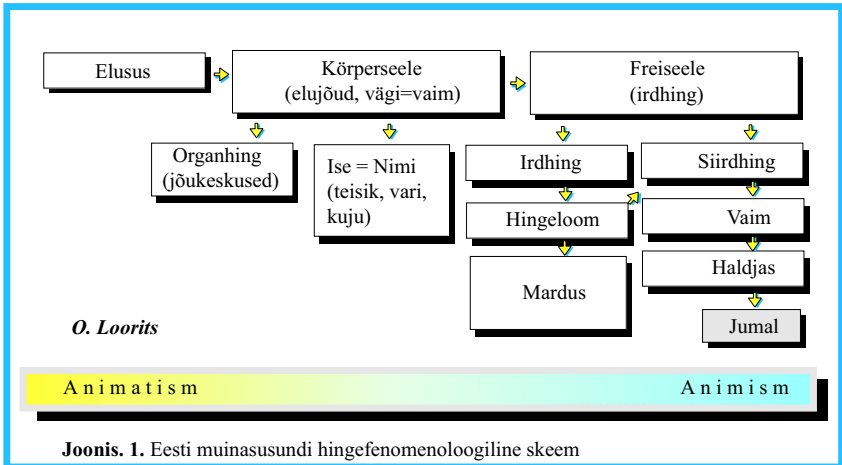
Seega nähtub muinaseesti hingefenomenoloogiat uurinud autorite kontseptsioonide uurimisest, et kuigi skemaatiliselt on käsitlused võrdlemisi erinevad, ollakse ühel meelel hinge jagunemises kehahingeks ja vabahingeks. Niisiis leiab kinnitust hüpotees, et eesti muinasusundi hingefenomenoloogia uurimiseks saab kohaldada Wundti-Arbmani baasiteooriat.

Järgnevalt toodud võrdleva skeemi kommenteerimiseks olgu lahti seletatud haldja ja jumala mõiste kujunemine. Lähtudes asjaolust, et sõna *haldjas* on germaani laen, leiab O. Loorits, et siirdhingest kasvas välja loodusvaimu, seejärel antropomorfse haldja, sellest aga omakorda polüteistliku jumala mõiste. Inimkujulise jumala ilmumist võiks tõesti paigutada hilisneoliitikumi lõppu või varasesse metalliaega, vähemalt võimaldavad seda arheoloogia andmed, kuid loodusvaimu kujutelm tuleks siiski tõsta varasemasse perioodi. Vähemalt teeb seda I. Paulson, väites, et teriomorfseid loodushaldjaid võisid vabalt esineda animismi kõige varasemal perioodil. Tema puhul ei selgu aga see, millal ilmuvad inimkujulised haldjad. Jumalad kasvavad samuti välja loodushaldjatest. U. Masing, nagu näeme, esitas seisukoha, et haldjas tekkis surnuteisikust, kuid hiljem ka surnu hingushingest: esimene kujutlus pidi valitsema animatismiajastul, teine animistlikul ajajärgul. M. J. Eiseni seisukoht on üpris lähedane Looritsa omale – tal on vaheastmeks haldja ja jumala vahel veel vägimees (kultuuriheeros).

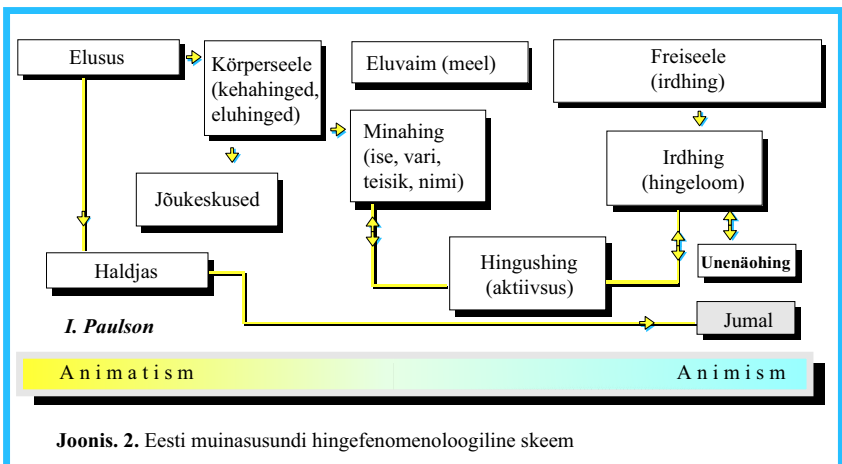
Sellest, kelle skeem on tõele kõige lähedasem, on ilmselt veel vara rääkida. M. J. Eiseni skeem on paraku poolikuks jäänud. U. Masingul tundub ta olevat kohati liialt konstrueeritud. O. Looritsal on skeem üpris täielik, kuid osaliselt vananenud. I. Paulsonil on seevastu puudu mõndagi sellest, millele Loorits on õigusega osutanud. Võimalik, et tõelähedasim skeem luuakse alles tulevikus.

Eesti muinasusundi hingefenomenoloogiline skeem

1. O. Loorits



2. I. Paulson



Animatismist ja preanimismist eesti muinasusundis

M. J. Eiseni materjalis võib animatismi vaid aimata, kuid elava laiba uskumusega seonduvat materjali esitab ta piisaval hulgal. O. Loorits tunnistab animatismi, kuid preanimismi suhtub skeptiliselt, sidudes kodukäija irdhingega. I. Paulsoni jaoks on animatism üldse kahtlane asi ja ka kujutelma elavast laibast ta ei käsitle, kuigi toonitab, et usk surnu naasmisse on väga vana (Paulson 1966, 168–177). U. Masing tunnistab nii animatismi kui preanimismi, kuid vaidlustab elava laiba mõiste, pakkudes selle asemele surnuteisiku. E. Tennmann vaidlustab aga klassikalise animatismi, pakkudes selle asemele valdavana preanimismi koos sinna kuuluva usuga elavasse laipa (Tennmann 1928, 40–48).

Animatismile neoliitikumis viitavad paraku ainult kaudsed andmed. Kunda kultuuri keelest ei ole meieni pärandunud hingega seotud sõnu. Kunda kultuuriga samaaegselt soome-ugri algkeelest (kuigi kultuurid paiknesid teineteisest geograafiliselt kaugel) võib leida sõnu (näit. *elama*) (Laanest 1975, 208), samuti *vägi* (Loorits 1949, 23; Vahtre 1985, 1666–1672), mis oletatavasti võiksid viidata animatismile. Mõned eesti keeles säilinud ainsuse ja mitmuse iseärasused lähevad tagasi arvueelse mõtlemise aega, osutades ilmselt arhailisele mõtlemisele, mil individualiteedil veel tähtsust ei olnud ja mistõttu võis ka individuaalhing difereentseerimata olla (Rätsep 1982, 28–29). Kuid need väga kaudsed argumendid võivad samahästi osutada ka vastupidisele, seetõttu ei ole praegu võimalik animatismi kohta midagi kindlat väita.

Preanimismi kuuluva usuga elavasse laipa on lugu mõneti lihtsam. Tarvitsemata otsida kaudseid keeleteaduslikke argumente, võib tugineda E. Viluoja senistele uurimustele. Muistendite ja pärimusteadete alusel on vähemalt eesti rahvausundis kolme liiki taasilmuvaid surnuid: (1) elav laip, (2) hing või vaim, (3) asendusolend – kurat või vanapagan surnu kujul (Viluoja 1989, 228). Et nüüd leida tõendusi elava laiba uskumuste kohta ka eesti muinasusundi vanimatest kihistustest, tuleb pöörduda arheoloogia poole. Sellega seoses on otstarbekas jälgida kiviaegset matmiskombestikku.

Narva asula I mesoliitilisest kihist on leitud lapsehaud. Luudest veidi kõrgemale olid haua katteks asetatud mõned horisontaalsed paeplaadid (Jaanits, Lõugas, Laul, Tõnisson 1982, 45).

Paraku on see ainuke mesoliitiline matus Eestis. Pilti aitab laiendada suurim kiviaja kalmistu Põhja-Euroopas – Zvejnieki Läti alalt. Sealt on leitud hilis-mesoliitilisi matuseid, kus mõned luustikud asetsesid ka kõhuliasendis ja kus vähemalt viis luustikku on olnud kinni seotud. Narva ja Zvejnieki ühist kultuuri-kuluvust tõestab aga ühine odaotsatüüp (Zagorskis 1987, 124–125).

Haua katmine kiviplaatidega, matmine kõhuli, laiba kinnisidumine on üpris ilmsed tõendid elava laiba kartusest mesoliitikumis.

Neoliitikumi esimese poole leiumaterjal sellele uskumusele nii äratuntavalt ei viita. Matused lubavad reeglina väita vaid mitmesuguste animistlike uskumusfaaside olemasolu. Võimalik, et sel perioodil domineerinud soome-ugri hõimude tüüpiline kammkeraamikakultuur ei olnud surnukartusele nii aldis kui eelnenuid protoeuroopiidne Kunda kultuur.

Hilisneoliitikumi indoeuroopa päritoluga venekirvekultuur toob kaasa uusi uskumusi. Matmiskombestik muutub: luustikud on lebanud külili, põlved konksus (Ardu), istuvas asendis (Sope, Ida-Läti Lubāna nõo asulate matused) või kägaras (Lubāna, Zvejnieki). Lubāna nõo Kvāpāni asulast on aga avastatud kaks matust kägarasendisse kinniseotud luustikuga (Jaanits, Lõugas, Laul, Tõnisson 1982, 103–105; Zagorskis 1987, 126; Loze 1979, 48–53). Nimetatud faktid näitavad, et suure tõenäosusega hakkas hilisneoliitikumis taas domineerima elava laiba kartus. Loomulikult ei olnud see uskumus enam preanimistlik: reliktised uskumused olid aja jooksul kokku sulanud animistliku maailmapildiga.

Küllaltki levinud ja põhjendatud on seisukoht, et põletusmatuse levik varasel metalliajal on seotud otsustava katsega surnu naasmist vältida. Ka Eestisse ilmus põletusmatus samal perioodil. Muidugi ei takistanud see elava laiba kujutelmade edasikandumist üpriski hilisesse aega.

Seega on arheoloogial välja pakkuda üsna ühemõttelist tõendusmaterjali preanimismi kohta eesti muinasusundis. See asjaolu näitab seda, et eesti muinasusundi hingefenomenoloogia suhtes sobib rakendada ka indoeuroopalikku Naumanni baasiteooriat.

Kas Wundti-Arbmani ja Naumanni teooriaid sobib rakendada ka teiste läänemeresoome või kaugemate hõimurahvaste usundite hingefenomenoloogiate puhul, on aga juba omaette teema.

Kirjandus

- Arbman, Ernst 1927. Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rücksicht auf Indien. I. – *Le Monde Oriental*, 20. Uppsala.
- Ariste, Paul 1981. *Keelekontaktid*. Tallinn: Valgus.
- Eisen, Matthias Johan 1897. *Kodukäijad*. Narva: R. Põderi raamatukaupluse kuluga.
- Eisen, Matthias Johan 1926. *Eesti vana usk*. Eesti Kirjanduse Seltsi Toimetised, 21. Tartu: Eesti Kirjanduse Seltsi Kirjastus.
- Grönbech, Wilhelm 1942. *Kultur und Religion der Germanen*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt.

- Indreko, Richard 1964. *Mesolithische und frühneolithische Kulturen in Osteuropa und Westsibirien*. Stockholm: Almqvist-Wiksell.
- Jaanits, Lembit; Lõugas, Vello; Laul, Silvia; Tõnisson, Evald 1982. *Eesti esiajalugu*. Tallinn: Eesti Raamat.
- Laanest, Arvo 1975. *Sissejuhatus läänemeresoome keeltesse*. Tallinn: Eesti NSV TA Keele ja Kirjanduse Instituut.
- Loorits, Oskar 1949. *Grundzüge des estnischen Volksglaubens*, I. – Skrifter Utgivna av Kungl. Gustav Adolfs Akademien för Folklivsforskning. 18:1. Lund.
- Loze, Ilse 1979. Pozdnie neolit i rannaja bronza Lubanskoj ravninõ. Riga: Zinatne.
- Marett, Robert 1899. *Preanimistic Religion. Folk-Lore*. London.
- Mark, Karin 1970. *Zur Herkunft der finnisch-ugrischen Völker von Standpunkt der Anthropologie*. Tallinn: Eesti Raamat.
- Masing, Uku 1995. *Eesti usund*. Tartu: Ilmamaa.
- Naumann, Hans 1921. *Primitive Gemeinschaftskultur. Beiträge zur Volkskunde und Mythologie*. Jena: Diederichs.
- Paulson, Ivar 1958. Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker. *The Ethnographical Museum of Sweden, Monograph Series*, 5. Stockholm.
- Paulson, Ivar 1966. *Vana Eesti rahvausk*. Stockholm: Vaba Eesti.
- Rimantiene, Rimute 1971. *Paleolit i mezolit Lityõ*. Vilnius: Mintis.
- Rätsep, Huno 1982. *Eesti keele ajalooline morfoloogia*, I. Tartu: TRÜ Kirjastus.
- Zagorskis, Francis 1987. *Zvejnieku akmens laikmeta kapulauks*. Riga: Zinatne.
- Tennmann, Eduard 1928. Präanimistlikud motiivid Kalevipojas, I. – *Usuteaduslik Ajakiri* nr. 1.
- Tokarev, Sergei 1964. *Rannije formõ religii i ihh razvitije*. Moskva: Nauka.
- Tõnisson, Evald 1990. Kuidas meist said läänemeresoomlased. *Akadeemia*, nr. 11, lk. 2243–2262.
- Tylor, Edward 1989. *Pervobõtnaja kultura*. Moskva: Politizdat.
- Vahre, Lauri 1985. “Algul oli jõud”. *Looming*, nr 12, lk 1666–1672.
- Viluoja, Eha 1989. Beliefs and Legends about the Dead in Estonian Folk Tradition. *Folk Narrative and Cultural Identity, Summaries*, II. 9th Congress of the International Society for Folk-Narrative Research. 10.–17. Jüny: Budapest.
- Wundt, Wilhelm 1920. *Völkerpsychologie*. IV. Band: Mythus und Religion, I. Teil. Leipzig: Engelmann.