

Valter Lang

KULTUURMAASTIKKU LUUES

Essee maastiku religioosest ja sümboliseeritud korraldusest

On käsitletud kultuurmaastiku mõistet ning neid aspekte, mis on seotud inimese religioosse mõtlemise ja sellest tuleneva sümboliseeritud käitumisega. Muu hulgas on analüüsitud asustuse levikut, keskuste sündi, kosmilise sümbolismi kajastumist elamu- ja kalmetüüpides ning rituaalset ja sotsiaalset kommunikatsiooni kivikalmete näitel.

Valter Lang, Ajaloo Instituudi arheoloogiasektor, Rüütli 6, 10130 Tallinn, Eesti;
Valter.Lang@mail.ee

"Kui maailmas tuleb elada, siis tuleb maailm luua."

(Eliade 1992: 4, 55)

Sissejuhatus

Enne teema juurde asumist tuleb lahti kirjutada kultuurmaastiku mõiste: mida see asustus- ja maastikuarheoloogias rohkesti pruugitav termin tähendab ja milliseid komponente sisaldab. Kõige üldisemalt võib kultuurmaastiku olemust edasi anda järgmiselt: kultuur + maastik = kultuurmaastik. Mis on (loodus)maastik, seda praeguses seoses ei analüüsita, vaid võetakse kui midagi apriorset, inimestele looduse ja jumalate poolt etteantut. Kuigi pole kahtlust, et ka loodusmaastik on ajaloolises perspektiivis pidevalt arenenud ja muutunud – sealjuures inimtegevuse tulemusel –, on see siiski midagi, mis tervikuna on ühiskonnale antud n.-ö. väljastpoolt. Ent mis on kultuur, seda eeskätt siinses võrrandis? "Culture is what culture is," ütleb Ian Hodder tabavalt, pidades silmas, et kultuur hõlmab midagi ainult kultuurile iseloomulikku, midagi, mis ei tulene materiaalsest maailmast, vaid ainult inimvaimust enesest (Hodder 1993, 19). "Kultuur on inimühiskonna loova mõtte ja sellest tuleneva tegevuse tulemuste kogum; sama teatud ajajärgul, rahval, teatud piirkonnas jne.," lisab "Eesti kirja-

keele seletussõnaraamat" (II: 3). Kõige üldisemal tasandil peakski kultuurmaastik tähendama maastikku, mis on rikastatud inimühiskonna loova mõtte läbi.

Minnes aga kõnealusele mõistele veelgi lähemale, võib selle komponendis *kultuur* eristada kahte tahku: materiaalne ja mittemateriaalne. Nii nagu loodusmaastikku, nii ei analüüsita käesolevas töös ka kultuuri materiaalsel väljundil (materjalid, esemed, ehitised), sest seda on paljudes seostes tehtud juba varem. Kultuuri nn. mittemateriaalses pooles on aga omakorda näha kaks külge. Neist esimest nimetan tinglikult **ideoloogiaks**, mõistes selle all inimeste suhtumist oma elukeskkonda, s.o. ümbritsevasse maastikku, ning moodust, kuidas seda maastikku kasutatakse sotsiaalses käitumises, majandustegevuses ja religioonis (kõige laiemas mõttes). Teine on **kronoloogia**, mis peegeldab seda, kuidas kultuur näeb välja ajateljel, arengus; kuidas üks etapp on mõjutanud teist. Tegelikult ei ole neid kahte valdkonda teineteisest võimalik lahutada mujal kui ainult analüüsis, nad on ühe terviku kaks eri külge.

Pidades silmas öeldut ning arheoloogilise uurimistöö praktikat, tuleb nentida küllaltki paradoksaalset olukorda. Ühelt poolt on tähelepanuväärne, et olles ise enamasti küll ateistid, uurivad arheoloogid muistset inimest, kes oma põhiolomuselt oli usklik. Uskliku inimese mõtteviis, maailmatunnetus (ideoloogia) ning sellest johtuvalt ka käitumine koos oma tagajärgedega maastikul erinevad aga märgatavalt uskmatu omast. Arheoloogilises uurimistöös muutub nende kahe eluviisi olemuslik vahe tähtsaks kohe, kui jõutakse **interpreteerivale tasandile**, kui "tummade" muinasleidude, muististe ja kultuurmaastike taga püütakse näha kunagi elanud inimest oma mõtete, tunnete ja taotlustega.

Teine, ja eelmisega üsnagi analoogiline paradoks on selles, et kuigi me arheoloogidena vaatleme sündmusi ja nähtusi ajaloolises arengus, rangelt kronoloogilises järjestuses, ei omista me tavaliselt ajaloolise teadvuse olemasolu esiajaloolistele rahvastele, keda uurime (vt. Gosden & Lock 1998). Sellise suhtumise üheks tagajärjeks on ettekujutus muistsest ühiskonnast kui sotsiaalse mälu staatilisest struktuurist. Teise tagajärjena võib nimetada asjaolu, et ka kultuurmaastikku selle muistse ühiskonna elukeskkonnana käsitletakse pelgalt kui mingit spetsiifiliste füüsiliste tunnuste fossiilset, väljasurnud kompleksi – vastandina arusaamale kultuurmaastikust kui järjepidevast protsessist, kus iga staadium tuleneb eelmisest ja on aluseks järgmisele (Keller 1994).

Suuresti just nende kahe paradoksi ületamisest sõltub, mil määral suudavad interpreteerivad arheoloogiad tõlgendada esiajaloolises minevikus aset leidnud protsesse, inimtegevusest säilinud leide, mälestusmärke ja maastikke. Ideoloogia seisukohalt on seni Eestis uuritud eraldi küll muistset rahvausku (näit. Eisen 1925, 1995; Loooris 1932, 1949–1960), selleks teinekord ka arheoloogilist leiutamaterjali kasutades (näit. Jaanits 1961; Selirand 1961; Kulmar 1994), kuid enamasti on piiratud järelduste tegemisega stiilis (tugevasti lihtsustatult): looma- ja inimkujukeste olemasolu näitab animistlikku ja totemistlikku suhtumist ümbritsevasse loodusesse ning maagia kasutamist. Teiselt poolt on meie muistiseid, esmajoones kalmeid, püütud interpreteerida postprotsessuaalsele arheoloogiale iseloomulikust sotsiaalsest aspektist (Ligi 1995), kuid muististe

religioosne tähendus¹ on seni jäänud suuresti tagaplaanile. Eraldi on seoses rahvausundiga uuritud ka eestlase ajakäsitust (Vahtre 1991), kuid viimase mõju kultuurmaastiku kujunemisele pole senini uurijaid köitnud.

Järgnevas püüan liikuda üksikute usundilooliste nähtuste ja muististe analüüsi pinnalt üldisemate küsimuste juurde, et valgustada **kultuurmaastiku** kujunemist esmajoones religioosset aspektist. Seesuguse lähenemisviisi tingis asjaolu, et religiooni osa meie muistse ühiskonna arengus on viimase poolsajandi vältel tugevasti alahinnatud või isegi ignoreeritud. Paljude küsimuste juures tuleb kahtlemata käsitleda mõningal määral ka kultuurmaastiku kujunemise teisi, näiteks sotsiaalseid aspekte, sest need on omavahel läbi põimunud. Põhirõhk jääb aga usundile ning ideoloogiale laiemalt. Et siinkohal puudub võimalus süveneda rohkemesse usundiloolistesse diskussioonidesse (teemasse pühendamatuile oleks see vajalik), siis märgitagu, et teoreetilises plaanis lähtun peamiselt tuntud usundiloolase Mircea Eliade'i töödest (1978, 1987). Tema raamat "Sakraalne ja profaanne" on tõlgitud ka eesti keelde (Eliade 1992). Eestikeelsest lugemisvarast ühtib viimasega oma lähenemisviisi poolest ka Ivar Paulsoni hiljuti kordustrükina avaldatud esseekogumik (Paulson 1997). Kuigi nimetatud tööde esimesed trükid ilmusid juba 1950.–1960. aastatel, ei ole neid – eriti Eliade'i omi – meil seni teaduslikus uurimistöös just väga tihti kasutatud.

Pühitsetud paigad ja pühitsetud maastikud

Et muistne inimene oli enamasti *homo religiosus*, siis on ka tema elukeskkonna (maastiku) analüüsimisel vaja arvestada religioosset aspekte. Olulist abi annab siin Eliade'i (1987, 1992) käsitus sakraalsest e. pühitsetust (*sacred*) ja profaansest e. pühitsematust (*profane*) inimteadvuses ja -käitumises, sh. maastiku korraldamisel. Keskkel kohal Eliade'i teoorias, ja ühtlasi lähtepunktiks kogu järgneva analüüsi mõistmisel, on pühaduse kui tavalisest ja pühitsemata (profaansest) maailmast millegi erineva, "hoopis teise" ilmutus inimesele (Eliade 1987, 11; 1992: 4, 53). Pühaduse olemust ja kujunemist Eliade lähemalt ei analüüsi, vähemalt viidatud teoses mitte. Vaadeldavas seoses ei ole see ka eriti oluline, seda enam, et küsimus kuulub peamiselt religiooni, psühholoogia ja sotsioloogia valdkonda. Piirdugem siinkohal Roy A. Rappaporti väitega, mille kohaselt "pühadus on tõestamatuile väiteile usklike poolt omistatav vaieldamatu tõesuse omadus" (Rappaport 1996, 383). Siinses kontekstis, kus taotluseks on lähtuda eeskätt uskliku inimese positsioonilt, piisabki täiesti tõdemusest, et pühadus on ühelt poolt *vaieldamatult tõene* ning teiselt poolt tavalisest ja maisest *hoopis erinev*, üleloomulik.

¹ Õigupoolest on meil seni käsitletud vaid matmisviisis ilmnevaid usundilisi jooni, nagu surnute põletamine ja usk hauatagusesse ellu. Üsna vähe võib aga leida püüdeid analüüsida matmispaiku kui religioosset mõtteviisi kompleksset ja terviklikku saavutust. Omal ajal on ehk ainult Artur Vassar sellel küsimusel peatunud (Vassar 1943).

Pühaduse manifestatsiooniakti märgistab Eliade terminiga *hierofaania* (*hierophany*), mida järgnevas võibki nimetada lihtsalt *ilmutuseks*. Ilmutus tähendab, et miski, mis on püha, näitab ennast inimesele. Maailma kõikide rahvaste religioonid on täis ilmutusi, mis võivad olla väga erinevas suuruses ja jõus, alates kõige lihtsamast (pühaduse ilmumine mõnes objektis, puus või kivis) ja lõpetades kõige ülimga (kristlasele on selleks Jumala kehastumine Jeesus Kristuses). Siinjuures tuleb rõhutada, et püha ei ole mitte füüsilise maastiku objekt (näiteks puu ja kivi) iseenesest, vaid just see "hoopis teine", mis ennast objekti kaudu ilmutab.² Ilmutuse läbi pühitsetud objekt muutub ise ka millekski teiseks, jäädes samas ometi iseendaks – püha kivi on endiselt kivi (füüsilises mõttes), kuid "nägijale" on see muutunud üleloomuliku väe kehastuseks.

Olles usklik, püüdis muistne inimene elada pühitsetud kohtadele võimalikult lähedal, sest temale tähendas püha ühtlasi ka võimu, väge. Religioosse inimese jaoks ei olnud (ja ei ole) maastik homogeenne, vaid liigestatud katkestuste e. "avaustega", s.t. ilmutuste läbi pühitsetud paikadega. Üksnes pühitsetud paik oli õige, realselt eksisteeriv – seevastu kogu muu maailm selle ümber oli amorfne, struktuurita ruum. Eliade rõhutab, et maailma mittehomoogeensuse religioosne tajumine pole mõni teoreetiline spekulatsioon, vaid inimkonna ürgkogemus, mis ulatub selle algusaegadesse ja eelneb igasugusele maailma peegeldusele. Need "avaused" olid ürginimesele otseki kinnispunktid, mille abil ta moodustaski enese jaoks mõiste *maailm*. Homogeenses ja piiritus keskkonnas (profaanses kaoses), kus millelegi pole tugineda ja millegi järgi pole võimalik orienteeruda, loob ilmutus absoluutse ja fikseeritud punkti – keskuse (Eliade 1987, 20 jj.; 1992: 4, 55).

Üks silmapaistvamaid iseärasusi traditsionaalsetes ühiskondades on inimeste poolt asustatud paikade sümboliseeritud vastandamine ümbritsevale metsikule looduskeskkonnale, mis on tundmatu ja määratlematu. I. Hodderi järgi (1990) saigi sellisest vastandamisest alguse inimühiskonna n.-ö. kodustumine selle sõna kõige laiemas mõttes. See oli protsess, mis algas paleoliitikumis ja lõppes neoliitilise revolutsiooniga. Asustatud paigad moodustavad sellises mõtteviisis "meie" maailma, nn. kosmose, kõik väljaspool seda on võõras, kaootiline ruum, kus võivad elada vaimud, kummitused, võõrad inimesed (Eliade 1992: 4, 57–58). Iga asustatud paik on kosmos (organiseeritud ruum), sest see on loodud ja pühitsetud algse ilmutuse kaudu. Võõras ja asustamata (s.t. "meie" poolt asustamata) ala on kaos, mille hõivamisel inimene muudab selle kosmoseks vastavate rituaalide abil. "Oma" maailma loomine (olgu selleks kas esimene maahõive asustamata alal, varem teiste poolt asustatud maade vallutamine, põllumaa ülesharimine vms.) peab sümboolselt kordama kosmose loomist kaosest läbi jumaliku loomisakti. Iga varem tundmatu territooriumi "kosmiseerimine" (s.t. asustamine)

² Rappaporti järgi (1996) ei ole püha küll see "hoopis teine" e. jumalikkus, vaid selle jumalikkuse väitmine. Analüüsides pühaduse ilmumise kajastumist arheoloogilises aineses ei ole niisugustel nüanssidel, mis tulenevad eelkõige uurijate erinevast ideoloogilisest lähenemisest, erilist tähtsust.

on alati võrdne pühitsemisega, sest ruumi organiseerimisel korratakse (sümboolselt) jumalate tööd. Pealegi, kui jutt on püsivalt asustamisest, on tegu eluliselt äärmiselt olulise otsusega, mis mõjutab kogukonna eksistentsi (Eliade 1987, 29–34; 1992: 4, 56–58).

Ilmutus loob sümboolse "avause" kas üles- või allapoole, ühendades seega erinevad kosmilised tasandid – maa, taeva (e. ilma) ja allilma. Seda ühendust sümboliseerib tihti nn. kosmiline samm, *axis mundi*, mis saab olla ainult asustatud maailma keskuses. Niisiis on meil lõpuks koos kogu ürgne religioosne maailmapilt, mille lahutamatuks osisteks on: a) kaose liigestamine pühitsetud paikadega; b) pühitsetud paiga sümboliseerimine "avausega", mille kaudu on võimalik siirduda ühest kosmisest regioonist teise; c) taevaga sideme väljendamine ühel või teisel viisil, mis kõik osutavad *axis mundi*'le: kas kosmilisele sambale, redelile, mäele, puule (vrd. suure tamme kujund Kalevalas)³; d) "meie" maailma laiumine ümber selle kosmilise telje, järelikult paikneb telg keskel või "nabal", s.t. see on "meie maailma" keskus (Eliade 1987, 37; 1992: 5, 79).

Pühitsetud aeg

Nii nagu ruum, ei olnud ka aeg muistse inimese jaoks pidev ja ühtlane. Aeg jagunes samuti pühaks (religioosete pidude ajaks) ja pühitsemata, profaanseks ajaks. Pühitsetud aeg kordab kunagist müütilist aega, taaselustab mõnd pühalikku hetke ja toimingut.⁴ Usupidudest osavõtjad tunnetavad täpselt sedasama pühitsetud aega, mis oli samadel pidustustel aasta tagasi või sajand tagasi, s.o. aega, mis kunagi loodi jumalate poolt ja mida kindlate rituaalide abil on ikka ja jälle võimalik korrata ning läbi elada. Pühitsetud aeg on ürgne müütiline aeg, kõikide aegade algus, sest midagi ei saanud ju olemas olla enne seda, millest jutustavad loomismüüdid (Eliade 1987, 68 jj.; 1992: 7, 65 jj.).

Kristluse-eelsetes ühiskondades käsitati aega – nagu (maa)ilmagi – tsükliliselt uuenevana ja korduvana. Paljudes keeltes tähendab sõna (*maa*)ilm ühtlasi aega, aastat (Eliade 1987, 73; 1992: 7, 66), ka vepsa ja kohati eesti keeles on sõnal *aeg* kõrvaltähendus *ilm* (Vahtre 1991, 13). Ilma, s.t. kosmose ja aja lähedane seos on oma olemuselt religioosne: kosmos kattub kosmilise ajaga, s.o. aastaga, sest nad mõlemad on jumalate poolt looduna pühitsetud. Nii nagu loodus (*resp.* "meie" maailm, kosmos) sünnib igal aastal uuesti, nii sünnib ka aeg igal aastal uuesti

³ Paljude Põhja-Euraasia rahvaste usundis ühendab taevast, maad ja allilma näiteks hoopis suur jõgi, mille lätend on ülailmas ja mis voolab läbi keskmise ilma ning suubub surnute maa lähedal merre (vt. Lintrop 1993, 15).

⁴ Selle kohta võib tuua näite ka meile lähemalt, Setumaalt. Seal on üks tuntumaid pühapaiku olnud Meeksi Jaanikivi, mille kunagi keegi paha (mõisnik, talumees või eestlane) lauda ehitamiseks ära lõhkus. Seejärel olevat lõhkuja kari haigeks jäänud ja surema hakanud ning alles pärast lauda lammutamist ja kivitükkide tagasitoomist said loomad terveks. Igal jaanipäeval tulevad setud kivi juurde, ohverdavad ning räägivad uuesti seda lugu, taaselustades sellega kunagist sündmustikku otse selle toimumise paigas (vt. Remmel 1996, 54).

(Eliade 1987, 75; 1992: 7, 67). Eestlaste tsüklilist ajakäsitust sümboliseerib kõige paremini aasta varasem nimetus *ajast-aega*, mis tähendab *aeg sama ajani* (Vahtre 1991, 31). Aja ja ilma uuestisünni on kõikjal tähistatud suurte religioossete pidustustega, mille käigus korratakse maailma loomise müütilisi rituaale. Eestlastel on selleks pühitsetud ajaks olnud ilmselt aeg talvise pööripäeva ümber, jõulud, mis Põhja-Euroopas on märksa vanem traditsioon kui kristlik ajaarvamine. Olgu lisatud, et alles kristlus muutis tsüklilise ajakäsituse lineaarseks, mille ühes otsas on Jeesus Kristuse sünn (see toimus ühel konkreetset ajaloolisel hetkel ja seda ei ole enam kuidagi võimalik korrata) ning teises otsas viimnepäev.

Osaledes usupidustustel muutuvad inimesed vastavate müütiliste sündmuste kaasagseteks, s.t. nad sisenevad pühitsetud aega, mis igavikku kuuludes on alati seesama. Pühade vahele jääb profaanne aeg oma argipäevaste toimingutega, mis on võimalikuks saanud üksnes tänu vastavatele sündmustele igavesti kestvas müütilises minevikus. Nii näiteks on inimeste suguline ühendus võimalik vaid seetõttu, et kunagi aegade alguses olid ühenduses jumalad (nn. püha pulm, *hieròs gámos*). Nii elu kui ka kõikide teiste realiteetide algus ja päritolu on müütiline. Vilja saab igapäevaelus kasvatada ja süüa vaid seetõttu, et seda perioodiliselt kasvatatakse ja süüakse rituaalselt (ja mitte vastupidi), kusjuures neid rituaale osatakse läbi viia vaid tänu sellele, et kunagi aegade alguses tegid nõnda jumalad, kui nad löid inimese ja vilja ning õpetasid inimest vilja kasvatama ja sööma (Eliade 1987, 88–89; vt. ka Honko & Pentikäinen 1997, 77–79).

Nii nagu inimene tahab maastikul elada pühitsetud paigas (seal on võimalik side üleloomuliku väega), nii tahab ta ka ajas olla jumalate ja müütiliste esivanematega koos, s.t. elada pühitsetud ajas. Pühitsetud ajast ja jumalate tegudest räägivad müüdid; neid müüte jutustades ja etendades imiteerivad inimesed jumalaid.⁵ Jumalate imiteerimine võib teinekord, näiteks templi, küla või maja ehitamisel, tähendada ka vereohvri (sh. inimohvri) toomist. Varaste maaviiljelejate müüdid jutustavad tihti, et inimene kujunes selliseks, nagu ta tänapäeval on – surelikuks, seksuaalseks ja kohustatuks tööd tegema – nn. ürgmõrva tagajärjel: kunagi oli jumalik olevus (tavaliselt naine või neiu, harvem mees või laps) lasknud end ohverdada selleks, et söödavad taimed saaksid tema kehast välja kasvada. Jumala ohverdus ei tähendanud üksnes söömisvajaduse, vaid ka surmamõistmise algust ja järelikult seksuaalsuse kui elu järjepidevuse tagaja ausse tõstmist. Rituaalse söögi, vereohvri⁶, vahel isegi rituaalse kannibalismi ja suguaktiga korratakse seda, mis kunagi oli **tegelikult** toimunud ja mis

⁵ Näiteks kultuuriantropoloog B. Malinovski järgi rahuldab müütide esitamine sügavaid religioosseid ja moraalseid vajadusi, kinnitab sotsiaalseid alluvussuhteid ja väiteid, täidab isegi praktilist otstarvet. Müüdil on traditsionaalses kultuuris asendamatu ülesanne: ta on usu väljendaja, aktsenteerija ja kodifitseerija; ta hoiab ja tugevdab moraali, tagab rituaali mõjuvuse ja sisaldab praktilisi eeskirju inimeste juhtimiseks (vt. selle kohta: Honko & Pentikäinen 1997, 78).

⁶ Viljakusmaagiaga seotud vereohvrit võib veel ära tunda setude nn. Peko-kultuses (vt. Eisen 1995, 77–80).

seetõttu ei tohtinud kunagi ununeda. Müüdi tähtsamaid kriteeriume ongi, et **seda ei tohtinud kunagi unustada** – sellest ka perioodiliselt korduvate usupidustuste vajadus (Eliade 1987, 95 jj.; 1992: 8, 73–76).

Ajalooline aeg

Ülalkirjeldatu puudutas pühitsetud ehk müütilist aega. Müütidele omasel nn. ennemuistsel ajal ei tegutsenud inimolendid, vaid mitmesugused üleloomulikud jõud: jumalad, pooljumalad, hiid, kangelased ja teised. Ajalooline aeg erinebki müütilisest ajast selle poolest, et ühiskonda ja sotsiaalseid suhteid käsitletakse kui inimeste tegevuse tulemit, milles esinevad konkreetset nimesid ja sündmused (vt. Gosden & Lock 1998). Kirjateaduses ühiskondades käib ajalooline mõtlemine genealoogiliselt, vere, soo/hõimu ja põlvkondade kaupa.⁷ Genealoogiline ajalooteadvus ei rajane üksnes lihtsal inimlülil, vaid tervel hulgal mälukunstivõtetele, mis ühel või teisel moel on seotud ümbritseva kultuurmaastikuga. Paapua Uus-Guineas on näiteks uuritud drenaažikraavide süsteemi, mille elemente nimetatakse tuntud esivanemate järgi, esitades nõnda genealoogiaid kuni viiesaja aasta taha. Kraavide füüsiline kaart on ühtlasi ka selle kogukonna sotsiaalne kaart ja selle ajalugu, nõnda et kõik nõuded maale ja ressurssidele käivad vastavalt sugukondlike sidemete kanalitele (Gosden & Lock 1998).

Niisiis ei ole inimese poolt loodud elemendid kultuurmaastikul mitte üksnes füüsilised asjad, vaid ühiskonna sotsiaalsete suhete manifestatsioon; need suhted ei säilinud pelgalt retoorilisel teel, vaid füüsilise töö kaudu, mis aitas hoida neid elemente n.-ö. sotsiaalselt aktiveerituna. Tegelikult toimiti ju selliselt ka müütidega, mida ei jutustatud lihtsalt ümber, vaid mängiti maha, elati uuesti ja uuesti läbi. Ometi, erinevalt pühitsetud müütilisest ajast, mis oli igavesti korduv ja korratav, osutub genealoogiline ajalugu ajas liikuvaks nähtuseks: vastavalt uute sugupõlvade lisandumisele hakkavad vanemad põlved ununema, ükskõik kui palju tööd ka genealoogiasse ei investeeritaks. Minevikuhämarusse vajunud esivanematel on aga kalduvus muutuda osaks mütoloogiast, võimaldades sellisel elavatel n.-ö. uuesti luua (*resp.* teiseks muuta) oma minevikku.

Asustesarheoloogilisi implikatsioone

Eespool esitatu põhjal püüan järgnevas käsitleda mõningaid Eesti asustus- (*resp.* maastiku-)arheoloogiasse puutuvaid küsimusi. Siinkohal ei ole loomulikult

⁷ Näite genealoogilisest ajaarvamisest saab lugeja kõige hõlpsamini Uuest Testamendist: "Arahamile sündis Iisak, Iisakile sündis Jaakob, Jaakobile sündisid Juuda ja tema vennad ..." – Matteuse evangeeliumi järgi kokku 42 põlve (tuhatkond aastat) Aabrahamist Kristuseni (Piibel). Nii pikk võis genealoogiline mälu olla muidugi ainult tänu üleskirjutamisele.

võimalik pakkuda ammendavat ülevaadet ei ulatuse ega sügavuse mõttes. Keskendun põhiliselt asustuse leviku mõningatele seaduspärasustele, keskuste kujunemisele ning rituaalsele ja sotsiaalsele kommunikatsioonile, nii elavate endi vahel kui ka elavate ja nende esivanemate e. ilmaliste ja kalmuliste vahel (vt. Loorits 1932, 28).

Asustuse levik ja keskuste kujunemine

Mõnede paikade pühitsemine üleloomuliku väe ilmutuse kaudu annab tegelikult võtme mõistmaks muinasasustuse leviku iseärasusi. Asustusarheoloogilises uurimistöös on üheks esmase tähtsusega probleemiks välja selgitada asustusalaade valiku kriteeriume eri aegadel. Miks mõned kohad on olnud pidevalt ja tihedasti asustatud läbi pikkade aastatuhandete, teised jälle suhteliselt hõredalt ja sporaadiliselt? Miks kujunevad keskused ja miks nad hääbuvad? Seni on Eestis piirdunud üsna asiste põhjuste esiletoomisega, nagu näiteks: kütid-kalastajad asusid elama suuremate veekogude äärde, põlluharijad valisid eluasemeks kohad viljakatel muldadel, mille hilisem väljakurnamine viis asustuskeskuse hävingule. Maastiku religioosne aspekt, pühitsetud paikade osa on jäänud täiesti kõrvale. Samas ei pruugigi siin olla eriti tõsist vastuolu, sest üleloomulik vägi võis end kütidele-kalastajatele ilmutada just veekogude läheduses ning maaharijatele sobivate põllumaade juures. Ka Eliade rõhutab (1987, 17; 1992: 4, 54), et religioosne kogemus ei ole ühtne. See on tingitud ühiskonna majanduslikust arengutasemest⁸, kultuurist, sotsiaalsest korraldusest – ühesõnaga ajaloost. Kuid oluline on just ühine: elamine pühitsetud kosmoses, mis erineb kardinaalselt elamisest uskmatu (s.o. peamiselt kaasaegse) inimese profaanses ruumis.

Paikse asustuse väljakujunemisel muutus elukoha õige valik märksa olulisemaks kui varem, rändleva eluviisi tingimustes. On selge, et ümbruskond pidi rahuldama ühiskonna kõiki eluvajadusi, eeskätt toidu ja vee hankimise võimaluste suhtes. Samas unustatakse ära, et inimesel mõtlema – ja eriti religioosselt mõtlema olendina on ka vaimsed vajadused. Kas või vajadus hästi läbi saada üleloomuliku väega. Ühtlasi pole ju ka põhjust kahelda selles, et algeliseks viljelusmajanduseks sobivate maade hulk oli esialgu määratult suurem, kui seda läks tarvis väheste asukate elamiseks ja toitmiseks. Ent miks siis kujunesid asustuskeskused just seal, kus see toimus? Tundub üsna tõenäoline, et muude tingimuste enam-vähem võrdne olles valiti elamiseks koht, mis pakkus teistega võrreldes rohkem ka n.-ö. vaimseid väärtusi – kas siis maastiku erakordsuse või ilu poolest. Maastiku ainulaadsus ja ülevus võib mõtted maistelt muredelt kergesti eemale, taevastesse sfääridesse viia. Ehk teisisõnu, elamiseks eelistati paika, kus ühel või teisel viisil ilmutas end üleloomulik vägi.

⁸ Näiteks ei saanud viljelusmajanduse-eelne ühiskond tunnetada Maa-Ema pühadust samal moel ja sama tugevasti kui agraariühiskond.

Tõeliselt jumaliku väe ilmutust esineb aga harva ja ainult vähestes paikades – nendeks võivad olla üksnes erakordsed maastikuelemendid, mis loovad mulje avanemisest, s.o. kohast, kus on võimalik suhelda jumalatega, kus tekib kujutus kosmilisi tasandeid ühendavast nn. maailmateljest (Eliade 1987, 25 jj.; 1992: 5, 78). Maastikuelemendi erakordsus on suhteline mõiste, see sõltub taustast, s.o. regioonile iseloomulikust loodusest. Tasase pinnamoega Põhja-Eestis võis sügavamaid elamusi-ilmutusi pakkuda näiteks paeastang, esmajoones seal, kus sellelt avanes avar vaade merele. Sisemaal oldi üleloomulikule väele lähemal teistest kõrgematel või erinevatel mäekuplitel⁹, järvekallastel (näit. esineb läänemeresoome keeleruumis palju Pühajärve- ja Ilmjärve-nimelisi vee-kogusid), jõekäärudes ja eriti jõesuudmetes. Siin on asjakohane tuua mõni näide.

Nöörkeraamika kultuuri aegse esimese maahõive uurimisel Vihasoo–Palmse piirkonnas (Kadrina khk.) torkas silma, et tollaegne asustus levis üksnes piki paeastangut. Põhimõtteliselt sama nähtus ilmnes ka idapoolsetes naaberpiirkondades, Sagadi–Vihula ja Annikvere–Haljala ümbruses, kus vanimad leiud koonduvad kas paeastangu, kunagiste kõrgemate rannamoodustiste või lihtsalt maaliliste kohtade lähedusse (Lang, ilmutusel). Samades paikades on asustus Vihasoo–Palmse piirkonnas olnud ka kiviaja lõpul ja vanemal pronksiajal (asustusmuster on vaid pisut tihenened). Hilispronksiaja ja vanema eelrooma rauaaja kivistkalmedki koonduvad klindilähedasse vööndisse. Kuna viljelusmajanduseks ja muuks elutegevuseks sobivaid maid leidis tollal palju laiematel aladel, siis on asustuse klindist kinnihoidmine seletatav eeskätt mittemajanduslike põhjustega. Nimetatud maastikuelemendi võimalikust sakraalsusest annavad tunnistust ehk sellised klindiäärsed paigad nagu Hiimäe põld Vatkul ning Hiieniinepuu koos ohvriallikaga Ilumäel (hilisemal ajal on sinna ehitatud ka kabel). Alles ajaarvamise vahetuse paiku võib märgata asustuse laienemist paeastangust kaugematele maadele. See oli nähtavasti tingitud elanikkonna arvukuse kasvust. Ent paeastangul säilis asustus ka hiljem, tegelikult kuni käesoleva ajani välja.

Teise näitena võib nimetada Kahala järve ümbrust, kus viljelusmajanduslik asustus sai samuti alguse nöörkeraamika kultuuri ajal. Järvekaldad olid inimesi ligi tõmmanud juba märksa varemgi, nagu näitavad mitmed asulakohad ja õietolmudiagrammid. Ent ühegi majandusliku teguriga ei õnnestu ilmselt seletada seda tohutut kalmerohkust, millega Muuksi ja Uuri küla maad paistavad silma nooremal pronksiajal ja eelrooma rauaajal (vt. Lang 1996a, joon. 121). Kindlaks tegemata põhjustel puuduvad seal kandis peaaegu täielikult järgmise perioodi, rooma rauaaja tarandkalmed, kuigi üksikuid jälgi asustusest on (Vedru 1998).

Kolmanda näitena olgu siinkohal mainitud Jõelähtme ümbrus. Arvukad karstilohud ning maa alt ilmuv jõgi olid piisavalt erakordsed loodusnähtused tõendamaks üleloomuliku väe lähedust. Selles paigas on Eesti suuremaid lohu-

⁹ "Hea meelega ohverdasid esivanemad mägedel, tundes endid seal muust maailmast nagu enam eraldatud; et aga Eestis mäed puuduvad, pidid ohverdajad küngastega leppima." (Eisen 1996, 113.)

kivide kontsentratsioonid, rohkesti leidub seal ka kivikirstkalmeid (Lang 1996a, joon. 113). Muististe arv kahaneb Jõelähtmes märgatavalt küll rooma ja keskmisel rauaajal, kuid ilmselt ei ole tähtsusetu seik, et keskajal ehitati kõnealuse koha lähedusse kirik.

Samalaadseid näiteid pühitsetud maastike kohta võib leida veel palju. Kuidas neid paiku arheoloogilise materjali põhjal ära tunda, selleks näib ühene kriteerium esialgu puuduvat. Mõnes kohas võib selleks tunnuseks olla lohukivide rohkus, teises kohas arvukad kivikalmed, kolmandas kohas ei pruugi midagi tähelepanuväärset säilinud olla. Pühitsetud paik oli kahtlemata hiis, seepärast peaksid hiie-nimelised kohad näitama vastavate keskuste asukohta maastikul. Arheoloogia seisukohalt pakub huvi see, et kuna pühitsetud kohad kätkesid endas üleloomulikku väge ja võimu, siis tahtes sellest osa saada, püüdsid inimesed elada nende paikade läheduses. Mida võimsama ilmutusega tegu oli, seda ulatuslikumaks võis kujuneda asustuskeskus selle ümber. Loomulikult ei saanud kõik inimesed elada keskuses ning keskusi ei saanud olla väga palju (sellega oleks kaasnenud üleloomuliku väe "devalveerumise" oht). Teiselt poolt on oluline rõhutada, et muistsetes kultuurides esines vahel ka rituaalseid paiku, mis – vastupidi – olid igapäevasest elukeskkonnast hoopis eraldatud. Sellised olid näiteks giriamade rituaalne tühi pealinn Kaya Ida-Aafrikas, mida peeti jõu taastamise kohaks (seal käidi harva ja see asus eemal küla argielust), samuti mõned templid ja hauakambrid (Luxor, Sakkara) Vana-Egiptuses (vt. lähemalt: Lehari 1997, 53). Seega võis elamine pühitsetud paikade läheduses olla kultuuri küllalt erinev.

Käsitledes neid nähtusi pikaajalises perspektiivis, tuleb puudutada põgusalt ka asustuskeskuste edasist saatust, mis mitmel põhjusel ei pruukinud kokku langeda. Kõigepealt sõltus keskuse püsimine ideoloogia, resp. paiga mütooloogia elujõulisusest. Kui unustati vanad müüdid, siis kadus ka selle paiga ideoloogiline tähendus endises mõttes. Mõne uue pühitsetud paiga äratundmisel võis kogu asustus nihkuda mujale. Teine tegur oli konkreetse inimrühma enese elujõulisus – taudid, ikaldused, sõjad ja muud õnnetused võisid muuta varasema keskuse perifeeriaks. Rühma elujõulisus on kõige otsesemalt seotud majandusliku edukusega: kui kurnati välja mullad, langes saagikus ning rühma elujõulisus sattus ohtu, võis see kaasa tuua pettumuse senises ideoloogias ja vanades müütides. Sama juhtus ka sotsiaalsete ja rühmadevaheliste konfliktide puhul. Kui oma jumal osutus nõrgemaks vastase jumalast, mindi viimase poole üle ning tehti seda, mida see nõudis.

Kui kõrge jumaliku väe ilmutusi esineb harva ja vähestes kohtades, siis paljude teiste paikade sakraalsusest annab tavaliselt aimu vaid mõni märk üleloomulikelt jõududelt, ning kui seda märki ei tule, siis see meelitatakse jumalatel välja. Kõrgema väe tahte väljendajaks on tavaliselt loomad (Eliade 1987, 27 jj.; 1992: 4, 56), näiteks ehitatakse kirik sinna, kus härjarakend peatub. Eesti rahvausk tunneb muu hulgas majaehituse paiga valikut sipelgate põhjal: mustad sipelgad ennustasid head, punased aga halba – maja võis maha põleda

(Paulson 1997, 106). Laialdaselt on meil ja naaberrahvastelgi tuntud majavaimu või -haldjat: selleks oli vastava koha ehk paiga kaitsevaim-haldjas, kes oli seal asunud juba enne, kui hoonete ehitamisega alustati (vt. Eisen 1995, 47 jj.). Selle paigahaldjaga püüti sobitada – tavaliselt mingi kultusliku toiminguga (näit. ehitusohvriga) – hea vahekord, et tagada talule ja kogu perele õnnelik käekäik. Ehk nagu I. Paulson nendib (1997, 106): "... nii on talupoeg tulevase talu rajamisel püüdnud võita nende loodusvaimude heatahtlikkust, kelledelt ta n.ö. anastas tükikese maad, muutes selle looduslikust "välisringist" oma koduseks elu- ja elamuringiks."

Selle koduse eluringi religioosne väärtustamine toimus nn. kosmilise sümbolismi kaudu. Väga ilmekalt kajastub viimane näiteks vanas soome-ugri elamutüübis – püstkojas. Taevas on otsekui suur koda, mille suitsuauk on nagu auk taevas, s.t. Põhjanaan, suitsuaukust tõusev suits aga meenutab ilmasammast (vt. Eliade 1978, 43). Kohati on selliste kodade keskel olnud ka eraldi post, nn. püha sammas, üht otsa pidi maa sees, teist otsa pidi suitsuaukus, millel ehituse kandekonstruktsioonis tegelikult roll puudus. Lennart Meri on näidanud selle samba sümboolset seost majakuuse ja eluteljega, mis hilisemates elamutüüpides on vahel säilinud ahjuposti näol (Meri 1976, 142 jj.). Lisatagu, et paljudest mesoliitilistest ja (vara)neoliitilistest kohtadest Euraasias on leitud asulamatuseid: surnud on maetud elamu põranda alla, tavaliselt kolde lähedale. Sellega oli loodud side ka nn. allilmaga ning tulemuseks kujuneski kolme kosmilise tasandi sümboolne ühendus püha samba (*axis mundi*) abil.

Sakraalse paiga üks olulisemaid tunnuseid on lävi, mis eraldab seda profaansest ruumist. Lävi võib lahutada ühte (püha) ruumi teisest, maja õuest, elupaika laiemas tähenduses seda ümbritsevast (metsikust) loodusest, kosmost kaosest. Arvukad riitused saadavad eri kultuurides selle läve ületamist; läve kaitsevad valvurid – jumalad, vaimud, haldjad ja teised. Just lävel ohverdatakse nendele kaitsevaimudele, mõnel pool mõistetakse kohutki (Eliade 1987, 25; 1992: 4, 55–56). Eestis ja mitmel pool naaberrahvastegi juures on surnu majast väljaviimise järel loodud lävepakku nael – see oli tõrjemaagiline võte surnu koduskäimise vastu (Lang 1981, 52–54). Samuti on uksekünnisel pärast surnu väljaviimist ohverdatud, näiteks tapetud kukk või süüdatud surivoodist võetud õlekubu (Lang 1981; Eisen 1996, 132). Sümboolset läve kujutas endast ka küla piir, mille ületamisel (näiteks matuste korral) viidi läbi teatavaid rituaale (vt. Arpo 1996, 249–250).

Eesti arheoloogilises materjalis on arusaadavatel põhjustel raske leida tõendeid läve austamise kohta näiteks majades. Läve rõhutamist surnumajades, kalmetes, käsitlen allpool. Kui aga vaadelda asustuspaiku laiemalt, siis äratav taas tähelepanu lohukivide paiknemine maastikul. Teatavasti võib lohukive harva leida otse kalmete või asulate kõrvalt, need on ikka pisut eemal, asustusüksuse äärel või lausa asustusüksusi lahutavas piirivöötmes (vt. Lang 1996a, 382 jj.). Lohukivide algne tähendus pole teada, tavaliselt seostatakse neid esivanemate kultuse ja viljakusmaagiaga, viimasel ajal näiteks ka (ale)põllumaa rituaalse

viljastamisega (vt. Tvauri 1997). Maa esmakordne ülesharimine on ühtlasi selle paiga sakraliseerimine, millega kahtlemata kaasnesid omad rituaalid. Ei ole võimatu, et lohkude tegemine kividele ongi seesuguste rituaalide tulem, kuigi pole teada, kas pühitseti põllumaad või kogu asustuspaika laiemalt. Kivide asukoht reedab, et nende rituaalide eesmärk oli eeskätt pühitsetud paiga läve tähistamine ja austamine.

Üleloomuliku väe ilmumise iseloomust johtuvalt jagunevad ka selle läbi pühitsetud paigad erinevatesse astmetesse. Kõige väiksemad ja lihtsamad nendest on seotud igäihe koduga; selleks olid pühasenurgad setu majades, puhaspaigad Kraasna maarahva aianurkades (Kallas 1903, 73), samuti mitmesugused uku- ja tõnnivakad (Eisen 1996, 112). Pühaks kohaks igas talus oli saun, kuhu koondus mitmeid sirdperioodidega (sünd, surm) seotud tegevusi. Osalt ühe pere, osalt suurema kogukonna pühadeks kohtadeks olid mitmesugused kivivared, ahikotused, pühad puud ja kivid ning hiied, kus käidi ohverdama. Veelgi suuremateks piirkondlikeks pühapaikadeks võisid olla hiemäed, püha- ja ilmjärved, kiriku- ja kabelimäed, ka teatud puud ja kivid, mille tuntus ulatus kaugemale ühest talust või külast (vt. Eisen 1996, 110 jj.). Seega esineb pühitsetud paikade hulgas samalaadne hierarhia nagu asustusstruktuuriski, kus võib näha üksusi alates üksiktalust kuni piirkondlike keskusteni.

Rituaalne ja sotsiaalne kommunikatsioon

Asustus- ja maastikuarheoloogiale pakuvad ülimalt huvi geneoloogilise ajaloo-käsituse võimalikud tagajärjed ja kajastumine arheoloogilises aineses. Chris Gosdeni ja Gary Locki arvates (1998) võib niisugust ajalooteadvust välja lugeda näiteks sellest, et mõnesid kohti asustatakse lühikeste vaheaegade järel ikka uuesti ja uuesti, s.t. tullakse tagasi täpselt samasse paika ja kasutatakse samu struktuure. Sellel fenomenil põhineb muuhulgas ka kaugkaubavahetus läbi pikkade sajandite (näit. pronksi ringlemine pronksiajal), mis näitab, et oldi väga paljude põlvkondade jooksul suutelised hoidma tohutuid vahemaid ületavaid sidemeid. Mainitud nähtused – teatud kohtade perioodiline asustatus ning pikaajaline kaubavahetus kaugete maadega – on hästi tuntud ka Eesti arheoloogilises aineses.

Samuti on meil esindatud ulatuslikud maakasutussüsteemid, mis – sarnaselt Paapua Uus-Guinea drenaažisüsteemidega – peegeldavad ühe kogukonna põlvkondade pikkust tööd, seega ka põlvkondadevahelisi ja -siseseid sotsiaalseid suhteid. On ju selge, et nende süsteemide puhul ei piisanud üksnes valmishitamisest, vaid kord rajatud aedu ja peenraid tuli kogu aeg ka korras hoida. Mis kombel neid esiajaloolisi maakasutussüsteeme rakendati sotsiaalses ja rituaalses kommunikatsioonis meil Eestis, ei ole muidugi teada. Mõningast abi võiks siinjuures anda ehk uusaegsete põllusüsteemide sotsiaalse (ja rituaalse?)

tausta uurimine ning vastava rahvausandilise materjali uue pilguga läbivaatamine.

Kõige olulisem ja ulatuslikum informatsioon rituaalse ning sotsiaalse kommunikatsiooni, samuti muistse religiooni ja riituste kohta peitub aga ilmselt meie monumentaalsete kivistmete aineses. Kõigepealt tekib muidugi küsimus, miks kalmed ehitati suured ja kivist, samal ajal kui elamud on olnud sellised, mis pole erilisi jälgi jätnud. Eliade (1978, 115 jj.) jutustab selle kohta ühe Indoneesia müüdi, mis võiks olla relevantne, sest ka sealkandis on tuntud megaliitkalmete kultuur. Aegade alguses, kui taevas oli maale hästi ligidal, saatis jumal esimestele inimestele kingitusi nööri abil. Ühel päeval saatis ta kivi, mille aga inimesed ära põlgasid. Mõni aeg hiljem oli nööri otsas banaan, mis kohe vastu võeti ja ära tarvitati. Siis kuulsid esivanemad Looja häält: "Et te valisite banaani, saab teie elu olema üürrike nagu sel viljalgi. Kui te oleksite valinud kivi, oleks teie elu olnud nagu kivil – igavene ja muutumatu." Eliade'i järgi süvendas viljelusmajanduse levik arusaama inimelu tsüklilisusest, mis sarnanes taimede omaga – sünd, elu, surm, taassünd. Monumentaalsed kivistkalmed olid sellele omamoodi vastus: kuni inimelu on väeti nagu taimel, võib tugevust ja kestust saavutada surma läbi; kui surm siduda kiviga haudehitises, küünivad lahkunud esivanemad samasuguse tugevuseni nagu on nendel kivilidelgi. Oluline oli just tagada esivanematele võimas ja igavene üleloomulik vägi, sest loodeti, et nad kaitsevad ja aitavad elavaid. Rituaalne kommunikatsioon esivanematega oli monumentaalsete kivistkalmeid rajanud ühiskondades nurgakivi kogu religioos-
sele tegevusele (Eliade 1978, 116). Ka Eestis on usk esivanemate abistavasse jõusse olnud väga tugev (vt. näit. Eisen 1995, 25 jj.).

Monumentaalse kivistkalmete taga peituv idee seisnes niisiis esivanemate transmissioonis kivisse; surnu animeeris kivi, ta asustas uue keha, mis olles mineraalne, oli hävimatu. Seega moodustas kivistkalme vitaalsuse ja võimu ammendamatu allika, kusjuures surnud esivanematele omistati viljakus ja igikestus korraga – järelikult õnnestus neil saada nii banaan kui ka kivi (Eliade 1978, 118). Uurides tänapäevaseid kultuure Indoneesias ja Melaneesias, kus megaliitkalmete traditsioon veel elab, on täheldatud, et need monumendid on nii kultuskohaks (seal puhkavad esivanemate hinged, seal korraldatakse tsere-mooniaid ja ohverdamisi) kui ka ühiskonna sotsiaalse tegevuse keskuseks. Riitustes on sealjuures tähtsal kohal esivanemate genealoogiatega (küla rajajad, teatud perede esiisad) ettelugemine. Inimene loodab, et kivi vahendusel mäletatakse tema nime; **mälu on fikseeritud kivil**. Nimede mäletamise kaudu ongi tagatud side esivanematega (vt. selle kohta: Eliade 1978, 123).

Midagi samalaadset võib ette kujutada ka Eesti kivistkirst- ja tarandkalmete puhul. Need ei ole küll nõnda suured ja võimsad nagu megaliitkalmed, ka aeg on teine, kuid rituaalne ja sotsiaalne kontekst näib olevat täiesti võrreldav. Nii kivistkalmete rühmade (igas rühmas keskmiselt 5–6 kalmet) kui ka liitunud tarandkalmete ehitamine on kestnud tavaliselt paar-kolmsada aastat. Seejärel on uute kivistkalmete või tarandite ehitamine küll lõppenud, kuid matuseid sängitati

samasse kalmesse või kalmerühma veel mõni aeg hiljemgi. Pärastpoole on lõppenud ka matmine, kuid üsna tihti on sajandeid hiljem neisse kalmesse asetatud üksikuid matuseid ja panuseid (ohvriande). See on meie monumentaalsete kivikalmete läbilõikeline ajalugu, milles loomulikult esineb erandeid. Võib oletada, et see mõnisada aastat (kümnekond inimpõlve), mille jooksul kalmet või kalmerühma laiendati, on just paras genealoogilise mälu pikkuseks; kui kalme rajaja nimi oli vajunud unustuse hõlma, võis hakata hääbuma ka traditsioon kalmet (kalmerühma) edasi ehitada ning veelgi hiljem võidi loobuda ka matmisest sellesse kohta. Hulga aja pärast, kui ununenud nimedega esivanematest olid saanud (pool)mütoloogilised olendid, kui matmispaik oli n.-ö. mütologiseeritud, võidi sinna teatud rituaalide käigus asetada ohvriande.¹⁰ Genealoogilise ajalooteadvuse näiteks on muu hulgas seegi, et paljusid meie muinasaegseid kalmeid on rahvasuus peetud rootsiaegseteks, s.t. pärinevaks ajast, milleni ulatus ajalooline mälu.

Esitatud visiooni toetuseks võin tuua paar näidet. Võhma Tandemäe (Kadrina khk.) tarandkalmesse (3 tarandit) oli maetud rohkesti surnuid (üle 50). Enamik neist olid nn. järelmatused, mille kalmesse asetamisega oli hävitatud varasemaid kalmekonstruksioone ning segamini paisatud teisi matuseid. Need hilisemad matused kuulusid nooremasse eelrooma rauaaega ja ükski nendest polnud korralikult, s.o. täies ulatuses oma algsel kohal säilinud. Puutumatusena oli hoitud ainult II tarandi keskel olnud kaks mehematust (koos väikese lapsega), mis rikkalike panuste järgi otsustades olid asetatud sinna juba vanemal eelrooma rauaajal, paarsada aastat varem. Need kaks matust olid seega vanimad selles kalmes ja neid oli austatud kuni kalme kasutamise lõpuni. Siit võibki välja lugeda kalme (*resp.* asustusüksuse, talu) rajajate mäletamist ja austamist mitmesaja aasta taha.

Hoopis vägevama perspektiivi pakub aga Tõugu (Võhma naaberküla) II kalme, mis koosnes kivikirstkalmest ja kahest tarandkalmest. Selle tõesti monumentaalse kalme ehitamine oli kestnud hilispronksiajast noorema eelrooma rauaajani ehk vähemalt viis–kuussada aastat. Pärast matmise lõppemist olid kohalikud elanikud kalme eest hoolt kandnud veel oma tuhatkond aastat – nagu näitavad radiosüsiniku dateeringud, lasti müüridel lõpuks maha variseda alles viikingiaja paiku (Lang 1996b).

Kõige ilmekam näide genealoogilise ajalookäsituse peegeldusest arheoloogilises materjalis on meie monumentaalsed kivikalmed ise. On põhjust arvata, et iga uus tarand liitunud tarandkalmes rajati uuele generatsioonile, samuti nagu

¹⁰ Selles suunas võiks arutlusega minna veelgi kaugemale. 18. sajandi algusest pärineb laplaste kohta teade, mille on ära toonud ka M. J. Eisen (1995, 25): "Surnud käsivad elusaid pidada just samasuguseid asukohti, pruukisid ja viisisid ja riidemoodisid, kui neil enne olnud." Vaimusilmas võib ette kujutada, et kui hakkasid ununema kauged esivanemad, siis läksid meelest ka nende õpetussõnad "pruukide ja riidemoodide" kohta. Arheoloogiline materjal tunnebki paljude esemetüüpide ja -komplekside vahetumist või uuenemist keskmiselt iga paari–kolmesaja aasta järel.

kivikirstkalmete rühmades iga uus põlvkond ehitas uue kivikirstkalme (vt. Lang & Ligi 1991). Kivikalmete pidevat ümber- ja juurdeehitamist on täheldatud ka Rootsisis ja Soomes. Hans Bolin (1998) seostab seda nähtust perioodiliselt korduvate rituaalidega, millega "siseneti pühitsetud aega", s.t. rituaalse kommunikatsiooniga elavate ja surnute vahel. Tähelepanu väärib, et ka sealsetes kalmetes – nagu tihti Eestiski – on luid väga vähe ja matused on vaid osalised. Siit võib järeldada, et kivikalme valmishitamine ei olnud eesmärk omaette, vaid pigem vahend rituaalseks kommunikatsiooniks (vt. ka Kaliff 1998). Selles valguses näib avanevat võimalus tõlgendada varasemast erinevalt nähtust, kus väga paljud meie kivikalmed kannavad rahvasuus nime Kiriku- või Kabelimägi (*resp.* -ase). Kalmed olidki nagu kirikud ja kabelid mõeldud eeskätt rituaalide läbiviimiseks ning alles teises järjekorras matmiseks. Paralleel näib ulatuvat veelgi sügavamale, sest on ju ka kirikute põranda alla maetud. Kui kirikutesse-kabelitesse maeti teistest väarikamaid inimesi ning koguduse lihtliikmed leidsid viimse puhkepaiga kirikuaias, müüri ümbritsetud alal, siis põhimõtteliselt sama nähtus esines juba ka kivikirstkalmete ajal: lisaks matustele kalmetes on siin-seal leitud jälgi ka matmisest väljapoole kalmemüüri (vt. näit. Lang 1996b).

Nii nagu kunagi algelises püstkojas, nõnda püüti ka kivikirstkalmete konstruktsioonis edasi anda kosmose, pühitsetud maailma struktuuri. Kõigepealt väärib tähelepanu väga laialt levinud komme paik enne ehitamist tule abil puhastada. See on olnud rituaal, mida etendati uue maa-ala n.-ö. enda alla võtmisel, alistamisel.¹¹ Tule järgi on ka ennustatud, kas kohalik "maarahvas" e. kaitsevaim lubab siia ehitada või mitte (vt. Vassar 1943, 343 jj.). Kalme ringmüür (hiljem nelinurkne tarandimüür) sümboliseeris maagilist piiri e. läve ilmaliste ja kalmuliste riigi vahel. Mõnes kivikirstkalmes on selle läve tähtsust eriliselt rõhutatud mitme ringmüüri ehitamisega. Näiteks Lüganuse Tark-Jaagu kalmes oli koguni neli müüri (vt. Jaanits jt. 1982, joon. 118). Ka liitunud tarandkalmetes esineb mitmekordseid otsa- ja küljemüüre: Tõugu IIC kalme lääneedela-poolne ots oli kindlustatud kahe müüriaga (Lang 1996b, joon. 1), Uusküla (Kadrina khk.) II kalme A-tarandit ümbritses aga lausa kolmekordselt laotud müür (Lang, ilmumisel). Olulisimaks kohaks kivikirstkalmetes oli kirst – see oli sakraalse paiga keskus ja kõige tähtsam koht, kuhu oli asetatud ka kõige tähtsama sotsiaalse staatusega matus. Nii mõneski pronksiaegses kalmes on avastatud kirstualuseid põletusmatuseid, näiteks Napa III, VI ja VII kalmes Virumaal (Шмидехельм 1955, 19 jj.); vahel on põletatud luid leitud kirstus lebava laibamatuse alt (Rebala II, vt. Lõugas 1983). Nähtavasti võivad kirstualused matused sümboliseerida allilma, mille erinevust maapealsest ilmast on edasi antud matmisviisi eripäraga – põletamisega.

¹¹ Unto Salo arvates (suuliselt autorile) saaks eestikeelset sõna *ale*, *aletama* seostada sõnaga *alistama*; seega võrduks esimese ale tegemine põllumaal selle (rituaalse) alistamisega. Maa tule abil puhastamise komme võis järelikult olla ühesuguse rituaalse tähendusega nii põlluharimisel kui ka kivikalme ehitamisel.

Seega peegeldub kivikirstkalmes kogu ürgne kosmiline maailmapilt: allilm, maapealne sfäär ning kalmekuhjatise näol ka taevakuppel. Seni üldlevinud arvamuse kohaselt kujutasid need kalmed endast surnumaju, jäljendades elamu arhitektuuri. Artur Vassari arvates (1943, 317 jj.) muutus kalmet ümbritsev ringmüür nelinurkseks vastavalt sellele, kuidas enne seda oli muutunud ka elumaja põhiplaan, s.t. püstkoja asemele oli tulnud nelinurkne ristpalkehitis. Juba kivikirstkalmete ilmumise ajal, s.o. nooremal pronksiajal, olid Eestis tuntud ristkülikukujulised elamud (vt. Lang 1996a, 38–40, joon. 6–8), mistõttu elamu otsene jäljendamine kalmearhitektuuris tundub väheusutav. Varasematest aegadest pärineva elumajatüübi ja hilisema surnumaja-kivikirstkalme omavaheline sarnasus võib tuleneda aga hoopis sellest, et **mõlemas leidis kajastamist kosmiline sümbolism** – telg läbi kolme sfääri: allilma, maapealsuse ja taeva. Arengulooliselt on aga kosmilise sümbolismi rõhutamine elamus asendunud selle kajastamisega kalmes, s.t. ühiskonna religioosse ja sümboliseeritud käitumise sihtmärk ja paik on nihkunud elumajalt surnumajale-kultuskohale.

Sama protsessi, ainult teises ajas ja ruumis, on kirjeldanud Hodder (1990). Ühiskonna sotsiaalse ja sümboliseeritud kodustumise protsessis, mis algas juba paleoliitikumis, kujunes esialgu kõige olulisemaks paigaks maja, kodu ehk n.-ö. elu sisering, mida Hodder nimetab *domus*'eks. *Domus*'e mõiste hõlmas ka praktilist tegevust elamus, toidu valmistamist, elu alalhoidmist, üleskasvatamist ning sümboolses mõttes ka metsiku väljalülitamist ja sellest üleolekut. *Domus*'ega oli rohkem seotud naine ja naiselikkus. *Domus*'e vastandpoolust nimetab Hodder *agrius*'eks – see tähendas elu välisringi, rohkem mehe ja mehelikkusega seotud (sh. sellised nähtused nagu kauplemine, hierarhia, konkurents, isiklik uhkeldamine, võimusuhted). Algul, paikse asustuse väljakujunemisel ja kodustusprotsessi süvenemisel varaneoliitikumis¹² oli *domus*'ega seotud sümbolism tugevasti rõhutatud ja eksponeeritud (rikkalikult kaunistatud majapidamiskeraamika, majasisesed matused jm.) ning *agrius*'t polnud peaaegu nähagi. Ajapikku hakkas aga *agrius*'e roll kasvama ning seda rõhutati ka sümboolikas. *Agrios*'e osatähtsuse tõusu näeb Hodder asulaväliste suurte kalmistute ilmumises (sealjuures matmine majja lõppes), rõhutamist leidsid mehelikkus ja kodustatud loomad; samal ajal muutus asulakeraamika ornamentika märgatavalt lihtsamaks. *Domus* ei kadunud, kuid keskseks muutus *agrius*. Elumajade asemel hakati rohkem eksponeerima surnumaju, s.t. *domus*'e kontseptsioon kandus elamult üle kalmele; seoses sellega muutusid kalmistud tunduvalt väiksemaks. Samal ajal suurenes ühiskonnas selle liikmete individuaalsus ning sõja-, jahi- ja peopidamise roll koos vastava sümboolikaga. Materiaalses kultuuris saavutasid silmapaistva koha võitluskirved ja peekrid, muististe osas domineerisid kalmed ning asulakohad justkui kadusid vaateväljalt.

¹² Hodder käsitleb arenguid peamiselt Kagu-, Kesk- ja Lääne-Euroopas, kus neoliitikumi absoluutne kronoloogia erineb Eesti omast.

Hodder kirjeldab ühiskonna sotsiaalseid ja sümbolistlikke arenguid viljelusmajandusele ülemineku eel, ajal ja järel. Vastavate protsesside kajastumine Eesti arheoloogilises materjalis ei ole üksüheselt võrreldav Kesk- ja Kagu-Euroopaga, kus majanduslik areng kulges kiiremas tempos. Kuid üldises plaanis, sümboliseeritud mõtteviisi arengus, võib leida üsna palju sarnasust ning siinkohal rõhutatagu eriti samalaadset tendentsi nn. *domus*'e rolli ülekandumises elamult kalmele. Kui dateerimisel võtta kinnispunktiks üleminek viljelusmajandusele, siis juhtus see ka Eestis ajal, mil elanikkond oli juba täielikult üle läinud maaharimisele ja karjakasvatusele. Võib arvata, et *agrius*'e tähtsuse tõus oligi muule lisaks tingitud just viljelusmajanduse võidukäigust.

Teema lõpetuseks võib üritada leida vastust küsimusele, miks siis ikkagi asendus ümmargune kivistkalmel nelinurkse tarandkalmega? Kui Vassar seostas tarandkalmet nelinurkse elumajaga, siis pidas ta silmas üksiktarandit. Pikki, paljudest taranditest koosnevaid kalmistuid on aga suhteliselt keeruline võrrelda elumajaga. Eriti raske on niisugust sümbolismi ette kujutada selliste varaste tarandkalmete puhul, kus tarandid paiknevad üksteise suhtes hoopis kärjetaoliselt (näit. Kõmsi II, Kurevere, Ilmandu III). Vassari töö kirjutamise aegu ei olnud viimaseid veel välja kaevatud, niisamuti nagu ei olnud avastatud ja plaanistatud veel ühtki nn. balti või kelti süsteemis põllukompleksi. Samas on võimatu mööda vaadata sellest põhimõttelisest sarnasusest toleaegsete põldude (vt. näit. Lang 1996a, joon. 73, 85) ning vastavate tarandkalmete struktuuri vahel (vt. näit. Jaanits jt. 1982, joon. 140); vähemalt ühel juhul on analoogiline muster jõudnud ka kultusekivile (vt. Tvauri 1997, joon. 35). Põhimõtteliselt võivad põllusüsteeme sümboliseerida ka sirgetes ridades paiknevad klassikaliselt liitunud tarandkalmed. Sümbolistlikku kokkulangevust võib näha nii maa-ala eelnevas tule abil puhastamises-alistamises kui ka põlvkonnalisuse printsiibis – nii nagu maises elus pidi iga uus peremees uut põldu raadama või vana laiendama, nii sai ta ka "tolles ilmas" uue tarandi, mis liideti eelmiste põlvkondade omadega.

Kokkuvõte

Paljud esitatud seisukohad on pelgalt autori subjektiivne nägemus, kuidas võiks tõlgendada mõningaid meie muinasajaga seotud nähtusi. Kriitilise meelega lugeja võib neid lahenduskatseid edasi arendada, omapoolsetega asendada või hoopis ignoreerida. Ent täielikult mööda vaadata on raske järgmistest aspektidest.

Esiteks. Inimese käitumine maastikul on alati mõtestatud. Inimese tegudest jäävad järele jäljed, millest mõningaid (neid nimetatakse muististeks) on arheoloogiliselt võimalik uurida. Muististe uurimisel peaks arheoloogi lõppeesmärgiks olema jõuda toleaegse inimese mõteteni, s.t. ta peaks leidma vastused uurimisobjektiga seotud miks-küsimustele.

Teiseks. Erinevalt tänapäevasest oli muistne inimene enamasti religiooselt mõtlev inimene. Seetõttu on tema käitumismotiivide uurimisel vajalik lähtuda eeskätt n.-ö. ürgsundi paradigmat. Mida viimane endast täpselt kujutas, ei ole muidugi teada, kuid mõned üldkehtivad põhimõtted, sh. tung elada pühitsetud ja korraldatud ajas ja ruumis, on esitatud näiteks M. Eliade'i töodes.

Kolmandaks. Kunagine (religiooselt) mõtestatud tegevus on meieni jõudnud enamasti vahendatud ja sümboliseeritud kujul. Algselt tähtsaimal kohal on arvatavasti olnud nn. kosmiline sümbolism, nägemus pühitsetud maailma korraldusest kolme tasandi (ilma, maa ja allilma) ning neid ühendava telje kaudu. Seesugune sümbolism peegeldub juba meie vanimas elamutüübis – püstkojas.

Neljandaks. Inimese mõtestatud ja sümboliseeritud käitumise tulemus – kultuurmaastik – on protsess, kus iga staadium tuleneb eelmisest ja on aluseks järgmisele. See tähendab, et igal ajahetkel on kultuurmaastikus tegutsev inimene mõjustatud sellest, mida seal tegid ta esivanemad, ja temast endast olenev ühtlasi, mida seal teevad ta järeltulijad. Seos esivanemate ja järeltulijatega väljendub rituaalses ja sotsiaalses kommunikatsioonis, mille üheks materialiseeritud väljundiks on muistsed kalmed.

Viiendaks. Meie esimesed monumentaalsed haudehitised, kivikirstkalmed, olid pühad paigad, mille arhitektuuris leidis samuti kajastamist kosmiline sümbolism. Hilisemad matmispaigad, varased ja tüüpilised tarandkalmed, esindavad aga nähtavasti juba keerukat sümbolismi, mis võis olla seotud edusammudega põllusüsteemide rajamisel.

Kasutatud kirjandus

- Arpo, M.** 1996. Noppeid setu vanade matmiskommete kohta. – Palve, vanapatt ja pihlakas. Setomaa 1994. a. kogumisretke tulemusi. Toim. H. Valk & E. Västriku. (Vanavaravedaja, 4.) Tartu, 241–267.
- Bolin, H.** 1998. Activating the monuments. The ritual use of cairns in Bronze Age Norrland. – Current Swedish Archaeology, 6. Toim. M. Burström & A. Carlsson. Stockholm, 7–16.
- Eesti kirjakeele seletussõnaraamat**, II, vihik 3. Tallinn, 1992.
- Eisen, M. J.** 1925. Estnische Mythologie. Leipzig.
- Eisen, M. J.** 1995. Eesti mütoloogia. Teine trükk. Tallinn.
- Eisen, M. J.** 1996. Esivanemate ohverdamised. Teine trükk. Tallinn.
- Eliade, M.** 1978. A History of Religious Ideas, 1. From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries. Chicago.
- Eliade, M.** 1987. The Sacred and the Profane. The Nature of Religion. San Diego; New York; London.
- Eliade, M.** 1992. Sakraalne ja profaanne. Religiooni olemus. – Vikerkaar, 4, 52–58; 5, 78–82; 6, 65–69; 7, 65–70; 8, 73–80; 9, 67–75; 10, 58–63; 11, 65–70; 12, 73–78.
- Gosden, C. & Lock, G.** 1998. Prehistoric histories. – World Archaeology, 30: 1. London, 2–12.
- Hodder, I.** 1990. The Domestication of Europe. Structure and Contingency in Neolithic Societies. Oxford.

- Hodder, I.** 1993. Reading the Past. Current Approaches to Interpretation in Archaeology. Cambridge.
- Honko, L. & Pentikäinen, J.** 1997. Kultuuriantropoloogia. Tallinn.
- Jaanits, L.** 1961. Jooni kiviaja uskumusest. – Religiooni ja ateismi ajaloost Eestis, II. Artiklite kogumik. Tallinn, 5–70.
- Jaanits, L., Laul, S., Lõugas, V. & Tõnisson, E.** 1982. Eesti esiajalugu. Tallinn.
- Kaliff, A.** 1998. Grave structures and altars: archaeological traces of Bronze Age eschatological conceptions. – European Journal of Archaeology, 1: 2. London, 177–198.
- Kallas, O.** 1903. Kraasna maarahvas. (Äratrükk ajakirjast "Suomi"). Helsingi.
- Keller, C.** 1994. The theoretical aspects of landscape study. – Decoding the Landscape. Papers Read at the Inaugural Conference of the Centre for Landscape Studies. Toim. T. Collins. Galway, 79–98.
- Kulmar, T.** 1994. Die Theologie der Kraft-, Götter- und Seelenvorstellungen der ältesten Schicht der estnischen Urreligion. (Dissertationes Theologiae Universitatis Tartuensis, 1.) Tartu.
- Lang, M.** 1981. Endiseaegsed mausekombed Ida-Eestis. Diplomitöö. Tartu. Käsikiri TÜ-s.
- Lang, V.** 1996a. Muistne Räväl. Muistised, kronoloogia ja maaviitelusliku asustuse kujunemine Loode-Eestis, eriti Pirita jõe alamjooksu piirkonnas, 1–2. (MT, 4.)
- Lang, V.** 1996b. Stone grave II of Tõugu and some remains of prehistoric land use in North Estonia. – TATÜ, 4, 420–426.
- Lang, V.,** ilmumisel. Keskusest ääremaaks. Viljelusmajandusliku asustuse kujunemine ja areng Vihasoo–Palmse piirkonnas Virumaal. (MT, 7.)
- Lang, V. & Ligi, P.** 1991. Muistised kalmed ajaloolise demograafia allikana. – MT, 1, 216–238.
- Lehari, K.** 1997. Ruum. Keskkond. Koht. (Eesti Kunstiakadeemia Toimetised, 5.) Tallinn.
- Ligi, P.** 1995. Ühiskondlikest oludest Eesti alal hilispronksi- ja rauaajal. – MT, 3, 182–270.
- Lintrop, A.** 1993. Udmurdi rahvausundi piirjooni. Tartu.
- Loorits, O.** 1932. Eesti rahvausundi maailmavaade. (Elav teadus, 12.) Tartu.
- Loorits, O.** 1949–1960. Grundzüge des estnischen Volksglaubens, I–III. Lund.
- Lõugas, V.** 1983. Über die Steingrabergruppe Lastekangrud in Rebala. – TATÜ, 4, 295–297.
- Meri, L.** 1976. Hõbevalge. Reisikiri tuulest ja muinasluulest. Tallinn.
- Paulson, I.** 1997. Vana eesti rahvausk. Usundiloolisi esseid. Teine trükk. Tartu.
- Piibel.** Vana ja Uus Testament. Soome Piibliselts, 1989.
- Rappaport, R. A.** 1996. Rituaal, pühadus ja küberneetika. – Akadeemia, 1, 153–165; 2, 379–391.
- Rommel, M.-A.** 1996. Muistendipaigad ja kohalood Meremäe vallas 1994. aasta suvel. – Palve, vanapatt ja pihlakas. Setomaa 1994. a. kogumisretke tulemusi. Toim. H. Valk & E. Västriku. (Vanavaravedaja, 4.) Tartu, 41–58.
- Selirand, J.** 1961. Muistised matmiskombed eestlaste usundi ja ristiisu-vastase võitluse kajastajana. – Religiooni ja ateismi ajaloost Eestis, II. Artiklite kogumik. Tallinn, 71–93.
- Tvauri, A.** 1997. Eesti lohukivid. – TÜ AKT, 9, 11–53.
- Vahre, L.** 1991. Eestlase aeg. Uurimus eesti rahvapärase ajaarvamise ajaloost. Tallinn.
- Vassar, A.** 1943. Nurmsi kivilalme Eestis ja tarandkalmete areng. Tartu. Käsikiri Tartu Ülikooli Raamatukogus.
- Vedru, G.** 1998. Kahala järve ümbruse asustuspäikond muinasajal. Magistritöö. Tallinn. Käsikiri AI-s.

Шмидехельм М. Х. 1955. Археологические памятники периода разложения родового строя на северо-востоке Эстонии (V в. до н.э. – V в. н.э.). Таллин.

Märkus. Mõttevahetust artikli teemal on oodata Eesti Arheoloogia Ajakirja järgmises numbris.

Valter Lang

CREATING THE CULTURAL LANDSCAPE

An essay on religious and symbolic organisation of the landscape

Summary

The main purpose of this paper is to analyse the formation of the cultural landscape from religious aspects, which have been strongly undervalued and even ignored in Estonia during the last fifty years. It is curious that the activities of ancient man who, first of all, was a religious man, *homo religiosus*, are studied by archaeologists who are mainly non-religious, the atheists. Yet, the consequences of the attitude of mind, ideology and action of religious man in the landscape differ remarkably from those of non-religious man. Another curiosity is that although we, archaeologists, study prehistoric events in a chronological order, from an historical perspective, we often deny the existence of historical consciousness of prehistoric people (Gosden & Lock 1998). The result of such an attitude is a conception of a prehistoric society as a static structure without social memory. The cultural landscape of such a society is treated as a fossil and static complex of specific physical features, and not as a continuous process where each new stage is derived from the previous one, and forms a basis for the next (Keller 1994).

My analysis of the religious aspects of the prehistoric cultural landscape proceeds from Mircea Eliade's treatment (1987) on the sacred and the profane in human nature and behaviour, the organisation of the landscape included. For a religious man space is not homogenous but divided between the sacred places (trees, stones, mountains, lakes, etc.) and the ordinary, unstructured space. As the sacred is equivalent to power, reality and being, man tends to live as much as possible in the sacred or in close proximity to consecrated objects. In traditional societies, the religious and symbolic "system of the world" consists of the following conceptions and cosmological images: (a) a sacred place constitutes a break in the homogeneity of space; (b) this break is symbolised by an opening by which passage from one cosmic region (heaven, earth and underworld) to another is made possible; (c) communication with heaven is expressed by one or another certain image, all of which refer to the *axis mundi*: pillar, ladder, mountain, tree, etc.; (d) around this cosmic axis lies the world, hence, the axis is located at the centre of the world (Eliade 1987).

Time too is neither homogeneous nor continuous: there is ordinary temporal duration, profane time, and sacred time: religious festivals. Like nature and the world, time too was renewed annually. Sacred time is reversible, it is primordial mythical time made present: every festival represents the reactualisation of a sacred event that took place in a mythical past. Participating in religious festivals, people entered into this mythical past, which was always the same.

A religious man wants to live in sacred time, to be together with his gods and mythical ancestors (Eliade 1987).

The beings acting in the mythical past were not human but supernatural: gods, demigods, giants, heroes, etc. The historical past differs from the mythical one by the circumstance that society and social relations are treated as the result of activities of human beings with known names and dates (Gosden & Lock 1998). In pre-literal communities the historical thinking was ordered in a genealogical way based on human memory and mnemonics connected with surrounding cultural landscapes. Yet, the genealogical history – in opposition to the mythical past, which was always the same – was moving through times: by addition of new generations the oldest ones were forgotten. The latter became a part of the mythical past and mythology.

When studying settlement archaeology, one of the concerns have always been the reasons why certain areas and landscapes were settled or settled more continuously and densely than some others. It is clear that the surrounding areas had to meet the economical needs of people living there; yet, they also had to satisfy some important mental needs and wishes. It seems reasonable to think that all the other (maintenance) conditions being equal, the place for living was chosen judging from certain mental values, such as an extraordinariness, beauty and religiousness (sacredness) of the landscape. There are many examples to demonstrate that some extraordinary details of the landscape have attracted human habitation through time. In plain northern Estonia one such detail has been a klint, the only significant break in a relatively homogeneous landscape; in interior Estonia many hills, lakes and rivers were important. The recognition of the sacred landscapes on the basis of pure archaeological material is not easy, of course – it needs a particular and contextual approach and the understanding of the logic of the landscapes.

The religious valuation of living space was made through cosmic symbolism – i.e. the organisation of the world through three cosmic regions, heaven, earth and underworld. This symbolism can be recognised in the structure of the Stone Age living tent-house. Heaven is like a big tent, the upper opening (smoke hole) of which is like the “opening” in heaven, i.e. Nordic Star, and smoke rising up is like a pillar or ladder symbolically joining together these regions (Eliade 1978, 43). Very often there is a vertical pillar or post in the centre of the tent, which has no functional meaning in the construction of the tent. One may add that in many Stone Age settlements there are burials discovered beneath the house floors, close to fireplaces – they can be interpreted as the representatives of the underworld, the third cosmic region.

One of the most important features of a sacred place is a threshold separating the sacred from the profane. The importance of the threshold can be seen both in the living houses and graves, and it is also evident by separating a settlement unit (farm or village) from the (wild) nature. The crossing of this border has often been connected with certain rituals. It seems possible to think that the cup-

marked stones, which in Estonia are usually located at the border zones between the neighbouring settlement units (Lang 1996a, 382), can be interpreted as a result of such “threshold-crossing” rituals. In stone graves, the stone walls around the graves most likely served as thresholds.

The stone-cist graves and *tarand* graves are rich in information, which can be interpreted from religious and symbolic paradigms. The main idea behind such monumental graves is the symbolic transmission of ancestors into stone, to give them eternal vitality and power (Eliade 1978, 115–118). Ethnoarchaeological studies of living Megalithic cultures in Indonesia and Melanesia have shown that these graves served both as burial and cultic places (i.e. houses of dead ancestors) and centres for social activity (places for living people). Among others, the oral presentation of important genealogies in certain rituals was significant; i.e. the social memory of the community was fixed in stone (Eliade 1978, 123). The building of the groups of Estonian stone-cist graves or *tarand* graves usually lasted two-three centuries, then the building of new graves or *tarands* was finished, but the burying into these places still continued for some time. Many centuries later, offerings have often been made in such graves. One may think that the mean building period of the monumental grave(s) in one settlement unit, i.e. two-three centuries (c. ten generations) was as long as the length of social (genealogical) memory of a corresponding community. When the names of the founders of the farm or village (hence, the grave) were forgotten, the tradition of burying into this grave started to weaken, too. Much later, when the far ancestors with forgotten names had become mythological beings, there was enough reason to put offerings into the old graves.

The genealogical approach is clearly visible in the building process of both the stone-cist and *tarand* graves. Palaeodemographical and chronological calculations have led to the understanding that each new generation built a new stone-cist grave, or a new enclosure (*tarand*) in the *tarand* graves (Lang & Ligi 1991). In Sweden and Finland, too, the building of stone graves usually consisted of many steps, and often only a few bones (not always complete bodies) were buried into, or preserved in, the graves (Bolin 1998), exactly as in Estonia. It seems that it was not the making of the grave and burying of the (whole) deceased that was important but, rather, these activities were used in some kind of larger ritual communication.

Like in the structure of the Stone Age tent, the cosmic symbolism was reflected in the architecture of the stone-cist graves, too. The uppermost stone cover of the grave was like heaven, the central burial(s) in the over-ground cist represented the earth. There are sometimes burials found beneath the cists, under the earth, reflecting, perhaps, the underworld space. Stone circle(s) around the grave served as a threshold between the worlds of the dead and the living. Historically, the cosmic symbolism was used first in the living sphere and later in the grave building. Our *tarand* graves reflect some other kind of symbolism connected, perhaps, with the development of the earliest field systems.

