

Paradigmamuutusest Rooma keisririigi religiooni uurimises 20. sajandi lõpus ja 21. sajandi alguses

Jaan Lahe

Oma essees „Teadusrevolutsioonide struktuur”¹ määratleb filosoof Thomas S. Kuhn paradigmat kui mõistete, uurimistulemuste ja teaduslike protseduuride raamistust, mis struktureerib hilisemat teadustööd. Ta näitab, kuidas paradigmad on ajaloos muutunud, ja väidab, et teadus arenebki paradigmuutuste kaudu, mida Kuhn nimetab teadusrevolutsioonideks.

Kuigi Kuhn illustreerib teadusrevolutsioone näidetega reaali- ja inseneriteaduste vallast, kehtib tema öeldu ka humanitaar- ja ühiskonnateaduste kohta. Siingi võib täheldada paradigmuutusi, mille käigus varasemad seisukohad sageli radikaalselt ümber hinnatakse. Humanitaarteadustes tähistatakse seda protsessi tänapäeval ingliskeelsete sõnadega *rewriting* või *rethinking*. Viimast mõistet on tänapäeval kasutatud rohkesti ka religiooniuuringutes.²

Kuigi Rooma riigi religioonilugu on palvinud õpetlaste tähelepanu juba alates renes-

sansiajastust ja varasest uusajast, võib selle tänapäevase teadusliku uurimise jagada kahte suurde perioodi – esimese suure paradigma kujunemine 19. sajandi viimastel kümnenditel ja 20. sajandi algul ning uue paradigma kujunemine, mis algas 1960-ndatel ja 1970-ndatel aastatel ning kestab kuni tänaseni.

Selleks et praegust paradigmuutust mõista, tuleb tunda varasemat paradigmat. Selle rajajateks olid prantsuse protestantlik teoloog Jean Reville (1854–1908),³ belgia klassikaline filoloog ja religiooniloolane Franz Cumont (1868–1947),⁴ saksa klassikaline filoloog, iranist ja religiooniloolane Richard Reitzenstein (1861–1931),⁵ saksa piibliteadlane Hermann Gunkel (1862–1932)⁶ ning klassikalised filoloogid Paul Wendland (1864–1915)⁷ ja Georg Wissowa (1859–1931).⁸ Selle paradigma tähtsamad esindajad 20. sajandil on olnud Hugo Gressmann,⁹ Rudolf Bultmann,¹⁰ Martin Persson Nilsson,¹¹ Franz Altheim,¹² Kurt Latte,¹³ John Ferguson,¹⁴

¹ E. k. T. S. Kuhn. Teadusrevolutsioonide struktuur. Tartu, 2003.

² Selle heaks näiteks on Michael Allen Williamsi raamat: *Rethinking „Gnosticism”. An Argument for Dismantling a dubious Category*. Princeton, 1996. Raamatu autor võtab ette antiikse gnoosise „dekonstrueerimise”.

³ J. Reville. *La religion de la société romaine à l’époque de syncrétisme*. Paris, 1885.

⁴ F. Cumont. *Les religions orientales dans le paganisme romain*. Paris, 1906.

⁵ R. Reitzenstein. *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*. Leipzig, 1910.

⁶ H. Gunkel. *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*. Göttingen, 1903.

⁷ P. Wendland. *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum*. Tübingen, 1912.

⁸ G. Wissowa. *Religion und Kultus der Römer*. München, 1902.

⁹ H. Gressmann. *Die orientalischen Religionen im hellenistisch-römischen Zeitalter*. Berlin u. Leipzig, 1930.

¹⁰ R. Bultmann. *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*. Zürich, 1949.

¹¹ M. Persson Nilsson. *Den grekiska religionens historia*. Lund, 1921.

¹² F. Altheim. *Römische Religionsgeschichte*. Baden-Baden, MCMLI.

¹³ K. Latte. *Römische Religionsgeschichte*. München, 1960.

¹⁴ J. Ferguson. *The Religions of the Roman Empire*. New York, 1970.

Maarten J. Vermaseren,¹⁵ Hendrik Simon Versnel¹⁶ ja Robert Turcan.¹⁷

Kuigi nimetatud uurijate seisukohad erinevad üksikküsimustes, võib ometi rääkida nende puhul suhteliselt ühtsest pildist Rooma riigi religiooniloo kohta¹⁸ ja see teesidena kokku võtta järgmiselt:

- 1) Rooma religioon oli oma olemuselt külm ja pragmaatiline ega suutnud rahuldada inimeste emotsionaalseid vajadusi. See sai põhjuseks, miks paljud roomlased pöördusid idamaiste kultuste poole;
- 2) idamaiseid kultusi iseloomustab emotsionaalsus, elamuslikkus ja ekstaatilisus;
- 3) idamaiste kultuste levikule Rooma riigis aitas kaasa Ida vaimne ja majanduslik domineerimine Lääne üle, s. t. Rooma riigi idaosa domineerimine riigi lääneosa üle;
- 4) idamaised kultused levisid eeskätt idamaist päritolu orjade, rändkäsitöölise ja sõdurite kaudu; 3. sajandil asusid idamaiseid kultusi toetama ka idamaist päritolu keisrid.
- 5) idamaiste kultuste levikut soodustas nende kultuste preestrite täielik pühendumus jumalate teenimisele (preestrid ei pidanud kõrvalameteid) ja nende süstemaatiline propaganda oma jumalate heaks;
- 6) idamaised kultused olid oma tüübilt müsteeriumikultused ning mõeldud vaid väike-sele pühendatute ringile;
- 7) müsteeriumikultustena pöörasid idamaised kultused suurt tähelepanu sealpoolsusele ja surmajärgsele elule, kuulutades oma järgijatele õnnelikku elu sealpoolsuses; kuna klassikalise kreeka-rooma usundi nägemus elust pärast surma oli troostitu, oli idamaistel kultustel viimasega võrreldes tohutu eelis, mis muutis need kultused paljude jaoks atraktiivseks;

8) idamaised kultused segunesid omavahel ja kreeka-rooma religiooniga. Seda segunemist ja sellega koos kogu keisririigi ajajärgu usulist vaimsust iseloomustatakse märksõnaga „sünkretism”;

9) idamaiste kultuste mõjul tekkis kreeka-rooma maailmas monoteistlik jumalakäsitus või sellele jõuti vähemalt väga lähedale; selle monoteismi aluseks sai päikesjumala esiletõus ning tema samastamine teiste tähtsate antiikjumalatega;

10) idamaiste kultuste levik Rooma riigis nõrgendas traditsioonilist kreeka-rooma usundit ja valmistas sellega (nagu ka oma monoteistliku jumalakäsitlusega) ette pinnast ristiusu võidule.

Juba 1960-ndatel ja 1970-ndatel aastatel hakkasid teadlased mitmeid eespool nimetatud seisukohti kahtluse alla seadma. Tänapäeval on paljud neist seisukohtadest juba hüljatud või radikaalselt ümber hinnatud. Järgnevas vaatleme praeguseid seisukohti mõningates eespool teesidena sõnastatud küsimustes.

I. Rooma religiooni olemus

Juba Franz Cumont väitis, et võib-olla ei ole kunagi olnud religiooni, mis oleks olnud nii külm ja proosaline kui Vana-Rooma usund.¹⁹ Idamaised usundid pakkusid seevastu tugevaid emotsioone ja rahuldasi inimesi nii emotsionaalselt kui ka intellektuaalselt rohkem kui traditsiooniline Rooma religioon.²⁰ Viimane tõsiasi olevat olnud ka nende leviku edu üks põhjusi.

Rooma religiooni „külmostest” ja „asjalikkusest” sai omamoodi „teaduslik dogma”, mida tradeeriti ühelt autorilt teisele. Nii selektab näiteks pool sajandit pärast Cumont'i

¹⁵ M. J. Vermaseren. Hellenistlikud usundid. – Historia religionum II. 1988–1990. G. Widengren, C. J. Bleeker (ed.). Käsikiri EELK Usuteaduse Instituudi raamatukogus, lk. 275–314.

¹⁶ H. S. Versnel. Römische Religion und Religiöser Umbruch. – Die orientalischen Religionen im Römerreich. M. J. Vermaseren (ed.). Leiden, 1981, lk. 41–73.

¹⁷ R. Turcan. Les Cultes Orientaux dans le monde Romain. Paris, 1989.

¹⁸ Vt. J. Lahe. Idamaised usundid Rooma riigis kui probleem religiooniteaduse ajaloos. – Usuteaduslik Ajakiri 2011, nr. 62 (ilmumas).

¹⁹ Viidatud ja tsiteeritud saksakeelse väljaande järgi: F. Cumont. Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum. Leipzig u. Berlin, 1910, lk. 35.

²⁰ *Ibid.*, lk. 34.

Kurt Latte, et keisririigi ajastu „igatses jumaliku abi kindluse järele”²¹. Rooma religiooni „külml rituaalsus” (*kühler Ritualismus*) ei suutnud seda igatsust rahuldada ning emotsionaalsete elementide vähesus Rooma usundis soodustas orientaalsete kultuste omaksvõtmist roomlaste poolt. Idamaiste kultuste puhul paelus rahulolematuid nii nende kultuste emotsionaalsus ja vahetus kui ka võõrapäraste rituaalide suurem mõjuvus.²²

Rooma religiooni külmust ja idamaiste kultuste emotsionaalsust vastandab veel isegi Robert Turcan, kelle raamat „Les cultes orientaux dans le monde Romain” („Idamaised kultused Rooma maailmas”) ilmus 1989. a.²³ Viisteist aastat hiljem ei ole aga selline vastandamine enam endastmõistetav. Ka praegused uurijad, nagu näiteks Jörg Rüpke, on veendunud, et rituaalil oli Rooma (ja üldse antiik-) religioonis oluline koht. Sellele vaatamata ei saa aga nende meelest väita, et tollel usundil puudus elamuslik külg või et Rooma religioonis puudus inimese ja jumaluse suhetes emotsionaalsus. Vastupidi, Rüpke toob rohkesti näiteid Rooma usundi individuaalse vagaduse kohta, milles oli koht ka emotsioonidel, nagu tänulikkus jumala abi eest.²⁴ Praegune uurimine ei vastanda enam teineteisele Rooma religiooni ja idamaiseid usundeid, vaid vaatleb viimaseid kultustena kreeka-rooma religiooni²⁵ või Rooma keisririigi religiooni²⁶ raames.

II. Mõiste „idamaised usundid”

Alates Jean Reville'i ja Franz Cumont'i tööde ilmunisest on Kybele, Attise, Serapise, Isise,

Osirise, Jupiter Heliopolitanuse, Jupiter Dolichenuse ja Mithra(se) kultuste kohta kasutatud üldnimetust „idamaised usundid”. See mõiste on olnud 20. sajandi teaduses niivõrd üldine, et Maarten J. Vermasereni poolt 1960. a. algatatud ja nüüdseks juba üle saja köite hõlmav sari, mida annab välja Brill kirjastus, kannab nimetust „Etudes preliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain” („Sissejuhatavad uurimused usunditest Rooma keisririigis”). Paljud praegused uurijad on mõiste „idamaised usundid” kahtluse alla seadnud ja isegi need uurijad, kes seda veel kasutavad, on teadlikud mõiste problemaatilisusest.

Juba Robert Turcan, kelle teos esindab põhilises osas veel eelmist paradigmat, juhib tähelepanu sellele, et roomlased ise ei eristanud idamaiseid usundeid läänemaistest usunditest.²⁷ „Idamaiste usundite” asemel tuleks Turcani arvates rääkida hoopis „idamaist päritolu usunditest”, sest enne kui need usundid hakkasid levima Läänes, s. t. roomlaste hulgas, olid nad juba läbi teinud helleniseerumisprotsessi.²⁸ Turcan arvab ka, et „idamaistest usunditest” rääkides võib jääda ekslik mulje, nagu kujutaksid need endast ühtset tervikut, ja sellega lihtsustatakse nende olemust.²⁹ Sama „joont” jätkavad tänapäeval sellised uurijad nagu Jörg Rüpke, Corinne Bonnet, Paolo Scarpi ja Christoph Auffarth. Jaanuaris 2005 toimus Itaalias Villa Vigonis uurimisprojekti „Idamaised usundid kreeka-rooma maailmas” raames saksa, prantsuse ja itaalia teadlaste ühiskonverents, kus osavõtjad jõudsid seisukohale, et mõiste „idamaised usundid” pärineb kindlast ajaloolisest kontekstist, on

²¹ K. Latte. *Römische Religionsgeschichte*, lk. 342.

²² *Ibid.*

²³ R. Turcan. *The Cults of the Roman Empire*. Oxford, 1996, lk. 18.

²⁴ Vt. J. Rüpke. *Die Religion der Römer*. 2., überarbeitete Auflage. München, 2006, lk. 2.

²⁵ C. Auffarth. Zwischen Anpassung und Exotik. „Mysterien” und „Orientalische Kulte” in der Religion der Antike. – *Verkündigung und Forschung* 2007, nr. 2, lk. 24.

²⁶ Sellist pealkirja („Die Religion des Imperium Romanum”) kannab ka Hubert Cancik ja Jörg Rüpke poolt 2009. a. välja antud artiklilogumik.

²⁷ R. Turcan. *The Cults of the Roman Empire*, lk. 10.

²⁸ *Ibid.*, lk. 7. Viimase kohta vt. ka J. Ries. Gedanken zur Hellenisierung der orientalischen Kulte. – *Der Untergang der Religionen*. H. Zinser (Hrsg.). Berlin, 1986, lk. 51–64.

²⁹ R. Turcan. *The Cults of the Roman Empire*, lk. 10.

seotud 19. sajandi lõpus ja 20. sajandi algul teaduses valitsenud *orientalismiga* ning on muutunud seepärast deskriptiivse mõistena mitteaktsepteeritavaks. Septembris 2005 korraldas sama rühm teadlasi uue konverentsi Frejuses, milles otsustati mõistest „idamaised usundid” lõplikult loobuda ja asendada see selliste deskriptiivsete mõistetega nagu „grupireligioonid”, „importreligioonid” ja „eksootilisused” (*Exotisierungen*).³⁰

Corinne Bonnet³¹ ja Christoph Auffarth³² on näidanud, et senine kontseptsioon „idamaistest usunditest” on tugevasti mõjutatud 19. sajandi teaduses domineerinud orientalmi diskursusest ja koloniaalsest mõtteviisist. Auffarth soovib vaadelda idamaiste kultuste levikut Rooma riigis osana suuremast protsessist, erinevate Vahemere maade vahel aset leidnud kultuurivahetusest, mille kaasnähteks oli võõraste kultuste liikumine ühest piirkonnast teise. See protsess sai alguse juba pronksiajal.³³ Seega ei ole meil tegemist nähtusega, mis on iseloomulik vaid Rooma keisririigi ajajärgule. Rooma keisririigis see protsess lihtsalt jätkus ja seda soodustas elanikkonna suur liikuvus – koos migratsiooniga levisid ka erinevad jumalused, kultused ja religioossed ideed.³⁴ Kuid juba Turcan juhtis tähelepanu sellele, et idamaiste jumalate kultused ei levinud Rooma riigis samal kujul, nagu nad olid sajandeid või aastatuhandeid eksisteerinud oma päritolumaadel. Enne kui need usundid hakkasid levima

Läänes, s. t. roomlaste hulgas, olid nad juba läbi teinud helleniseerumisprotsessi. Seepärast tuleks Turcani arvates rääkida „idamaiste usundite” asemel hoopis „idamaist päritolu usunditest”.³⁵ Christoph Auffarth soovib seevastu mõistet *religio migrans* ja juhib tähelepanu sellele, et kui mõni religioon tuuakse sisserändajate poolt kaasa n.-ö. autentsel kujul, s. t. sellisena, nagu see eksisteeris oma päritolumaal, hakkab see sisserändajate järgmiste põlvkondade jooksul muutuma ja kohanema uue ühiskonna tingimustega.³⁶ Idamaist päritolu kultused, mis levisid roomlaste hulgas, säilitasid oma päritolumaal koloriiti erineval määral. Erinevusi võib siin täheldada koguni ühe ja sama kultuse raames. Sellal kui näiteks Roomas märgistasid *Magna Mater* kultuse võõrapärasust sisestoodud võõramaalastest preestrid, näitab see kultus Rooma provintsidest ennast ilma „idamaise koloriidita”.³⁷ Ka seose põhjal etnilise identiteediga võib jagada idamaist päritolu kultusi kahte gruppi. Dirk Steuernageli järgi kuuluvad esimesse rühma kultused, mida järgis eeskätt etniliselt suletud immigrantide grupp (nt. araabia jumala Dusarese kultus) ja mille levik oli seega piiratud. Need kultused on osa etnilisest identiteedist. Neile vastandub ulatuslikult helleniseeritud või romaniseeritud kultuste tüüp, mis sidus kohaliku religioosse vormikeele enamasti mittespetsiifiliste vihjetega kultuse eksootilisele päritolule ja mis omas suurt atraktiivsust kohalikule elanik-

³⁰ Kõige olulisem osa ettekannetest on ilmunud kogumikus: Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelle perspectives – prospettive nuove. C. Bonnet, J. Rüpke, P. Scarpi (ed.). Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 16. Stuttgart, 2006 ning ajakirjades Trivium (Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales – Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialwissenschaften 2009, nr. 4) ja Mediterranea (2007, nr. IV).

³¹ C. Bonnet. Die „Orientalischen Religionen” im Laboratorium des Hellenismus. Franz Cumont. – Trivium. Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales – Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialwissenschaften 2009, nr. 4.

³² C. Auffarth. Zwischen Anpassung und Exotik. „Mysterien” und „Orientalische Kulte” in der Religion der Antike. – Verkündigung und Forschung 2007, nr. 2, lk. 19–30; C. Auffarth. Religio migrans: Die „Orientalischen Religionen” im Kontext antiker Religion. Ein theoretisches Modell. – Mediterranea 2007, nr. IV, lk. 333–363.

³³ *Ibid.*, lk. 333–335.

³⁴ *Ibid.*, lk. 344–347.

³⁵ R. Turcan. The Cults of the Roman Empire, lk. 7.

³⁶ C. Auffarth. Zwischen Anpassung und Exotik, lk. 21; C. Auffarth. Religio migrans, lk. 346–349.

³⁷ Vt. A.-K. Rieger. Lokale Tradition versus überregionale Einheit: der Kult der Magna Mater. – Mediterranea 2007, nr. IV, lk. 89–120.

konnale (nt. Isise kultus, mis levis inimeste kaudu, kes ei pärinenud Egiptusest).³⁸ Idamaised kultused ei esinda seega ühte kindlat usunditüüpi.

III. Idamaised kultused kui müsteeriumiusundid

Alates Reville`ist, Cumont`ist ja Reitzensteinist on levinud seisukoht, et Rooma riigis levinud idamaise päritoluga kultused olid müsteeriumikultused. Varasemad uurijad kasutasid nende kohta nimetust „müsteeriumireligioonid” (*Mysterienreligionen*). Viimasest nimetusest on tänaseks loobutud, sest nagu ütleb Walter Burkert, ei tähendanud pühitsemine Isise või Mithrase müsteeriumidesse liitumist mingi erilise religiooniga selles mõttes, nagu seda on juutus, kristlus, islam või mõni teine muid usundeid välistav religioon, mida me tänapäeval tunneme. Müsteeriumid eksisteerisid teineteise kõrval üksteist välistamata ja üksteise vahele piire tõmbamata ja seepärast tuleks neid vaadelda erinevate mänguvormide (*Spielformen*), vaa-dete ja moodidena (*Moden*) ebaühtse, kuid samas järjepideva konglomeraadi sees, mida me nimetame „antiikaja religiooniks”.³⁹ Müsteeriumikultuste suhe muu antiikreligiooniga on Burkerti meelest võrreldav Santiago di Compostelasse tehtava palverännaku suhtega keskaegse religioossusega – nagu palverännakud olid osa keskaegsest kristlikust religioossusest, nii olid ka müsteeriumikultused mitte endasse suletud süsteemid, vaid üks isikliku vagaduse vorme antiikse religioossuse või, nagu ütleb Burkert, „üldise polüteistliku süsteemi raames”.⁴⁰

Vana paradigmat esindavad uurijad vaatlevad müsteeriumikultusi ühtse kultusetüübina ja toovad välja nende ühiseid jooni. Sellisteks joonteks olevat Hugo Gressmanni arvates näiteks ohvri jäämine tagaplaanile, ilmikute osatähtsuse tõus religioonis, individuaalsus (need kultused eeldavad inimese isiklikku usutunnistamist), erilise müsteeriumiteadmise (гноosis!) rõhutamine, sakramentide rõhutamine ja jumalikustumise (*Vergottung*) idee.⁴¹ John Fergusoni järgi on müsteeriumikultuste põhitunnusteks pühitsetavaga läbi viidav puhastusrituaal, kommunioon mõne jumala või jumalannaga ning õndsas surmajärgse elu tootamine oma järgijatele.⁴² Müsteeriumikultuste jumalad esindavat aga ühte jumalatüüpi. See olevat nooruslik jumalus, kes sattus surma võimusesse, kuid äratati surmast ellu. Need jumalused olevat olnud algselt vegetatsioonijumalused, kes kaotasid aga aja jooksul oma seotuse. Kultuslik ühinemine sellise jumalusega andvat pühendatu-tele võimaluse saada osa jumaluse saatusest nii surmas kui ka uues, kadumatus elus.⁴³

Praegust uurimisseisu iseloomustab dife-rentseeritud lähenemine müsteeriumikultustele. Richard L. Gordon juhib tähelepanu

Praegust uurimisseisu iseloomustab dife-rentseeritud lähenemine müsteeriumikultustele. Richard L. Gordon juhib tähelepanu

³⁸ Vt. D. Steuernagel. Hafenstädte – die Knotenpunkte der religiöser Mobilität? – *Mediterranea* 2007, nr. IV, lk. 121–133.

³⁹ W. Burkert. *Antike Mysterien. Funktion und Gehalt*. München, 1991, lk. 11. Vt. ka M. Giebel. *Das Geheimnis der Mysterien. Antike Kulte in Griechenland, Rom und Ägypten*. München, 1993, lk. 13–14. Isegi uurijad, kes on jäänud vana paradigma juurde, kasutavad tänapäeval mõistet „müsteeriumikultused” (vt. nt. H. Kloft. *Mysterienkulte der Antike, Götter, Menschen, Rituale*. München, 1999). Siinkohal olgu aga veel nimetatud, et praeguses uurimises on ka kõnelemine religioonidest (mitmuses) antiikajal tunnistatud problemaatiliseks. Selle asemel kõneldakse antiikreligiooni ühtsusest ja kultuste paljususest selle religiooni raames (vt. nt. J. Rüpke. *Thinking about religion in the plural* (käikiri); J. Rüpke. *Die Religion der Römer. Eine Einführung*, 2., überarbeitete Auflage. München, 2006, lk. 11–18; H. Cancik. *Römische Religion im Kontext. Kulturelle Bedingungen religiöser Diskurse. Gesammelte Aufsätze I*. Tübingen, 2008; J. Rüpke. *Religiöser Pluralismus und das Römische Reich. – Die Religion des Imperium Romanum*. H. Cancik, J. Rüpke (Hgg.). Tübingen, 2009, lk. 330.

⁴⁰ W. Burkert. *Antike Mysterien*, lk. 17. Mõiste „polüteistlik süsteem”, mis on kasutusel ka praeguses uurimises, on pärit John Fergusoniilt (vt. J. Ferguson. *The Religions of the Roman Empire*. New York, 1970, lk. 219).

⁴¹ H. Gressmann. *Die orientalischen Religionen im hellenistisch-römischen Zeitalter*. Berlin u. Leipzig, 1930, lk. 13.

⁴² J. Ferguson. *The Religions of the Roman Empire*, lk. 99.

⁴³ R. Bultmann. *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*. Zürich, 1949, lk. 176–177.

sellele, et paljud sellest, mida varem peeti teadmisteks müsteeriumikultuste kohta, on hilisema uurimise valguses osutunud spekulatsioonideks. Põhjuseks on allikate olukord – meieni jõudnud teated müsteeriumikultustest on sageli marginaalsed või kontekstist lahti rebitud fragmendid või kristlike apologetide kirjeldused,⁴⁴ mille puhul ei saa sageli rääkida erapooletusest (vt. VI alajaotus).⁴⁵

Esmalt tuleb rõhutada, et kõik idamaised kultused, mis Rooma riigis levisid, ei olnud müsteeriumikultused (kindlasti kehtib see näiteks mitmete süüria ja araabia päritolu jumaluste kohta) ja ka jumalustel, kelle kultuses olid müsteeriumid, oli eksooteeriline-avalik kultus (erandiks on siin ehk Mithra). Kui räägitakse „idamaist päritolu müsteeriumikultustest”, siis tuleb rõhutada, et jumalustel, kelle ümber need kultused tekkisid, ei olnud müsteeriume nende päritolumaal – need tekkisid neile alles kreeka-rooma maailmas ning tõenäoliselt kreeka müsteeriumide mõjul.⁴⁶ Mõisted *mysteria*, *telete* ja *orgia*, mida sageli tõlgendatakse spetsiifiliste mõistetena müsteeriumikultuste tähistamiseks, võivad keisririigi-aegsetes tekstides tähistada kõiki kultusi, s. t. mitte ilmtingimata neid, mida meie müsteeriumikultustena mõistame.⁴⁷ Müsteeriumikultusi

huvitab inimese siinpoolne õnn ja heaolu vähemalt sama palju kui surmajärgne õndsus ja on müsteeriumikultusi (Mithra kultus), milles huvi viimase vastu on nõrgalt tõendatud või ei ole üldse tõendatud.⁴⁸ See, mida varasemad uurijad on nimetanud müsteeriumikultustes „sakramentideks”, on sageli toimingud, mida on tõlgendatud läbi kristliku prisma.⁴⁹ Ei ole võimalik tõestada, et müsteeriumikultustes oleks ohverdamine olnud vähem tähtis, kui ta oli kreeka-rooma religioonis üldiselt.⁵⁰ Ja nagu on näidanud Carsten Colpe, on ka müsteeriumikultuste aluseks postuleeritud idee surevast ja ülestõusvast jumalusest kunstlik konstruktsioon erinevate müütide elementidest. Võrreldes omavahel erinevate müsteeriumijumaluste saatusest kõnelevaid müüte, jõuab Colpe järeldusele, et nende jumaluste saatused on liiaks erinevad, et käsitada neid kõiki „surevate ja surnuist ülestõusvate jumalustena” – Osiris saab allilma valitsejaks, Attise keha säilib kõdunemata⁵¹ ja Mithra kultuses puuduvad igasugused viited tolle jumala surmale. Ja viimaks tuleb veel rõhutada, et müsteeriumikultused ei ole üksnes hellenismi ja Rooma keisririigi ajajärgule iseloomulik nähe, vaid osa antiikreligioonist juba alates arhailisest ajajärgust.⁵²

⁴⁴ R. L. Gordon. *Mysterienreligionen*. – Religion in Geschichte und Gegenwart, V. 4, völlig neu bearbeitete Auflage. Tübingen, 2002, lk. 1639.

⁴⁵ Meie teadmiste piiratuks müsteeriumikultuste kohta juhivad tähelepanu ka Dieter Zeller (*Mysterien/ Mysterienreligionen*. – Theologische Realenzyklopädie, 23. Berlin, New York, 1994, lk. 504) ja Walter Burkert (*Antike Mysterien*, lk. 56–58), kes hoiatavad selle eest, et lüüki teadmistes ei täidetak antiiksest romaani- kirjandusest, hermetismist, gnoosisest ja maagiast laenatud ainesega.

⁴⁶ W. Burkert. *Antike Mysterien*, lk. 10.

⁴⁷ C. Auffarth. *Zwischen Anpassung und Exotik*, lk. 29; C. Auffarth. *Reichsreligion und Weltreligion*. – Die Religion des Imperium Romanum. H. Cancik, J. Rüpke (Hg.). Tübingen, 2009, lk. 48; C. Bonnet. Die „Orientalischen Religionen” im Laboratorium des Hellenismus, lk. 64. Sellele tõsiasjale juhib tähelepanu ka juba vana paradigma endine Martin Persson Nilsson (vt. *Geschichte der griechischen Religion*. 2. Bd.: Die hellenistische und römische Zeit. 4. Aufl. München, 1988, lk. 679).

⁴⁸ W. Burkert. *Antike Mysterien*, lk. 10–11; lk. 19 jj.; C. Auffarth. *Zwischen Anpassung und Exotik*, lk. 25; vt. ka M. Clauss. *Mithras. Kult und Mysterien*. München, 1990, lk. 148–151.

⁴⁹ W. Burkert. *Antike Mysterien*, lk. 11.

⁵⁰ C. Bonnet. Die „Orientalischen Religionen” im Laboratorium des Hellenismus, lk. 65.

⁵¹ C. Colpe. *Zur mythologischen Struktur der Adonis-, Attis- und Osiris-Überlieferungen*. – C. Colpe. *Kleine Schriften*. Fünfter Band. Berlin, 1996, lk. 9–30. Müsteeriumikultuste jumaluste erinevate saatustele juhib tähelepanu ka Walter Burkert (*Antike Mysterien*, lk. 64). Mõistete „ülestõusmine” ja „uuestisünd” rakendamise suhtes nii müsteeriumikultuste jumalustele kui ka müsteeriumidesse pühendatud inimestele on kriitiline nii Dieter Zeller (*Mysterien/Mysterienreligionen*, lk. 516) kui ka Walter Burkert (*Antike Mysterien*, lk. 64). Sellele vaatamata üritab viimane töötada välja müsteeriumikultuste fenomenoloogiat.

⁵² W. Burkert. *Antike Mysterien*, lk. 10.

IV. Müsteeriumiusundid kui sünkretistlikud usundid

Jean Reville, Paul Wendland, Hugo Gressmann ja paljud teised vana paradigmat esindavad uurijad on iseloomustanud ajastut, mil idamaised kultused Rooma riigis levisid, „sünkretismi ajastuna”⁵³ ja idamaiseid usundeid kui sünkretistlikke usundeid. Tänapäevane religiooniteadus ei ole küll loobunud sünkretismi mõistest,⁵⁴ kuid samas võib kahelda, kas kreeka-rooma religioon tervikuna oli vähem sünkretistlik kui Rooma vabariigi lõpul ja keisririigi ajal levinud idamaist päritolu kultused. Nii võib kreeka religioonis täheldada idamaiste usundite mõjusid juba alates pronksiajast ning Rooma religioonist võib leida etruski usundi mõjusid alates kuningriigi ajajärgust ja kreeka religiooni mõjusid alates varase vabariigi ajajärgust.⁵⁵ Sünkretismi mõiste pole ka piisav, et kirjeldada erinevate kultuste vastastikuste mõjude ulatust ja laadi. Seepärast soovitavad uut paradigmat esindavad uurijad, nagu Corinne Bonnet, Jörg Rüpke, Paolo Scarpi, Christoph Auffarth ja Sergio Ribichini, kasutada sünkretismi asemel selliseid mõisteid nagu jumaluste ja kultuste akulturatsioon ja interpretatsioon, kirjeldada Rooma riigi religioosset maastikku kui integratsiooni ja interaktsiooni multietnilise ja multikultuurse

maailma sees ja siduda seda selliste mõistetega nagu muutunud kultuurilised ja religioossed identiteedid, migratsioon ja diasporaa.⁵⁶

V. Monoteism kreeka-rooma usundis

Juba paljud 19. sajandi ja 20. sajandi alguse Rooma religiooniloo uurijad väitsid, et Rooma keisririigi aegne religioon jõudis monoteistliku jumalakäsitluseni. Nii väidab Jean Reville, et jumalate ja kultuste samastamise tulemusena kujunes sünkretismi raames välja monoteistlik jumalakäsitlus. Kuna see oli seotud päikesejumala esiletõusuga, nimetab ta seda „päikese-monoteismiks”. Päikesejumala esiletõusu seletavad aga nii Reville kui ka paljud hilisemad uurijad (Kurt Latte,⁵⁷ Martin P. Nilsson⁵⁸ jt.) idamaiste usundite mõjudega kreeka-rooma religioonile. Reville arvab, et „päikese-monoteism” valmistas ette pinda ristiusu levikule.⁵⁹ Ka Kurt Latte arvates oli uute kultuste leviku edu üheks põhjuseks neis kultustes leiduv tugev monoteistlik või vähemalt henoteistlik joon.⁶⁰ Nagu Reville, nii seostab ka Latte seda tendentsi universalistlike joontega päikesejumala kultusega, mis andis hea aluse jumaluste samastamiseks ja oli samas sümboolselt tõlgendatuna vastuvõetav ka haritlastele.⁶¹

⁵³ Seda ütleb juba Reville teose pealkiri „La religion de la société romaine à l'époque de syncrétisme”.

⁵⁴ Samas on seda mõistet palju kritiseeritud. Vt. K. Rudolph. Syncretism. From Theological Invektive to a Concept in the Study of Religion. – Syncretism in Religion. J. S. Jensen (ed). London, 2004, lk. 68–85. Teisal ütleb Rudolph: „jede Religion ist strenggenommen doch ein synkretistisches Gebilde; „reine Religionen” finden sich nur in Schreibtischtheorien.” (K. Rudolph. Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion (Göttingen, 1994, lk. 307).

⁵⁵ C. Auffarth. Religio migrans. Die „Orientalischen Religionen” im Kontext antiker Religion. Ein theoretisches Modell, lk. 333–363; W. Burkert. Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur. Heidelberg, 1984; W. Schuller. Griechische Geschichte. Oldenbourg Grundriss der Geschichte, Bd. 1 A. München, 2008, lk. 19–20; H. S. Versnel. Römische Religion und Religiöser Umbruch. – Die orientalischen Religionen im Römerreich. M. J. Vermaseren (ed.). Leiden, 1981, lk. 47; vt. ka J. Rüpke. Die Religion der Römer. Eine Einführung. 2., überarbeitete Auflage. München, 2006, lk. 51–66.

⁵⁶ Religions orientales, culti misterici, Mysterien: nouvelles perspectives – nuove prospettive – neue Perspektiven; C. Auffarth, S. Ribichini. Pluralität, Pluralismus und Exklusivität. Thematische Einführung. – Mediterranea 2007, nr. 4, lk. 235.

⁵⁷ K. Latte. Römische Religionsgeschichte, lk. 349–350.

⁵⁸ M. P. Nilsson. Geschichte der griechischen Religion II, lk. 507–519.

⁵⁹ J. Reville. Die Religion der römischen Gesellschaft im Zeitalter des Synkretismus. Leipzig, 1906, lk. 285–296.

⁶⁰ K. Latte. Römische Religionsgeschichte, lk. 345.

⁶¹ *Ibid.*, lk. 349–350.

Ka uut paradigmat esindavad uurijad kõnelevad monoteistlikest tendentsidest Rooma keisririigi aegses religioonis ja seostavad seda ka päikesejumala kultusega.⁶² Ent praegused uurijad peavad vajalikuks täpsustada selle monoteismi laadi ja rõhutavad, et see ei olnud eksklusiivne monoteism, nagu seda on monoteism tänapäeva juutluses või islamis, vaid inklusiivne monoteism, mis ei välista kõrgeima jumaluse kõrval ka madalamate jumaluste olemasolu.⁶³ Seepärast soovivad mitmed uurijad kasutada ka monoteismi asemel mõnda teist terminit, nagu „henoteism”, „monolatria” ja „teokraasia”.⁶⁴ Loobumata mõistetepaarist „monoteism” ja „polüteism”, näitab tänapäevane uurimine aina enam, kuivõrd voolavad on olnud nende kahe jumalakäsitluse piirid ajaloos („monoteistliku” tendentsi kõrval kreeka-rooma usundis on täheldatav ka „polüteistlik tendents” antiikses kristluses; sellisena on käsitletav näiteks idee erinevatest jumalikest „vaheolenditest” Jumala ja maailma vahel, nagu seda on Logos ja Tarkus erinevatel kirikuisadel) ja et antiikse religioonimaailma kirjeldamine nende mõistete abil on ebapiisav.⁶⁵

VI. Müsteeriumiusundid ja varane kristlus

Juba antiikajal vaieldi selle üle, kuidas tuleb mõista ristiusu sarnasusi müsteeriumiusunditega. Justinus Märter ja Tertullianus arvasid, et nende usundite sarnasusi tuleb seletada deemonite tegevusega, kes varastasid ristiusust riitusi ja uskumusi ning andsid need

plagieerimiseks paganate kätte (*Apol I*, 66; *De prasescr haer* 40). Kuid seda väites postuleerisid kristlikud apologeedid ikkagi ristiusu ja mittekristlike usundite sarnasusi. Isegi veel 17. sajandil leidis plagiaadi-teoorial õpetlaste hulgas pooldajaid.⁶⁶ 19. sajandi lõpus ja 20. sajandi alguses tekkinud saksa religiooniloolisse koolkonda kuuluvad piibliteadlased hakkasid seevastu väitma hoopis erinevate idamaiste kultuste, sh. müsteeriumiusundite mõju ristiusu kujunemisele. Nii väitis näiteks Friedrich Heitmüller, et kristlik armulaud on sarnane püha söömaajaga müsteeriumiusundites ja kuna viimased on vanemad kui ristiusk, võib oletada, et armulaud on kujunenud müsteeriumisöömaaegade mõju all.⁶⁷ Heitmülleri kaasaegne ja temaga ka mõnda aega samaaegselt Göttingeni ülikoolis õpetanud Wilhelm Bousset püüdis tõestada, et Uues Testamendis Jeesuse kohta kasutatav tiitel *Kyrios* on laenatud hellenistlikest religioonidest, kus seda kasutati erinevate jumalate, sh. müsteeriumiusundite jumalate kohta.⁶⁸ Vanatestamentlane Hermann Gunkel jõudis erinevaid Uue Testamendi ideid vaadeldes järeldusele, et need olid olemas juba ristiusule eelnenud ajal ning järelikult laenati kristlaste poolt vanematest religioonidest. Sellisteks ideedeks on Gunkeli arvates näiteks neitsistsünd, idee surevast ja ülestõusvast jumalusest ning Kristuse taastulekust,⁶⁹ kusjuures idee surevast ja ülestõusvast jumalusest olevat pärit müsteeriumiusunditest ja kantud üle Kristusele. Richard Reitzenstein leiab Uuest Testamendist, eriti Pauluse kirjadest palju mõisteid ja motiive, mis meenutavad müsteeriumiusundeid (idee ristimisest Kristuse surma sisse ja ülestõusmisest koos

⁶² Vt. nt. Pagan Monotheism in Late Antiquity. P. Athanassiadi, M. Frede (ed.). Oxford, 1999; M. Wallraff. Tendenzen zum Monotheismus als Kennzeichen der religiösen Kultur der Spätantike. – Verkündigung und Forschung 2007, nr. 2, lk. 65–79.

⁶³ M. Wallraff. Tendenzen zum Monotheismus als Kennzeichen der religiösen Kultur der Spätantike, lk. 70; 78. ⁶⁴ *Ibid.*, lk. 70.

⁶⁵ M. Wallraff. Tendenzen zum Monotheismus als Kennzeichen der religiösen Kultur der Spätantike, lk. 78.

⁶⁶ Vt. U. Masing. Usundiloo mõttest. – Vaatlusi maailmale teoloogi seisukohalt. Tartu, 1993, lk. 254; U. Masing. Üldine usundilugu. Tartu, 2000, lk. 229–230.

⁶⁷ F. Heitmüller. Taufe und Abendmahl im Urchristentum. Marburg, 1911.

⁶⁸ W. Bousset. *Kyrios Christos*. Göttingen, 1913.

⁶⁹ H. Gunkel. Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments. Göttingen, 1903.

Kristusega; idee uuestisündimisest ja Kristusega (või uue inimesega) rõivastumisest jne.) ning ütleb, et Paulus kasutab kristliku sõnumi väljendamiseks müsteeriumiusunditega ühist pildikeelt ja et tema sõnum on mõistetav vaid müsteeriumiusundite taustal.⁷⁰

1960-ndatel aastatel hakkas muutuma paradigma ka müsteeriumiusundite ja kristluse suhete hindamises. Nii arvab näiteks Bruce M. Metzger, et müsteeriumiusunditel ja kristlusel on küll sarnasusi (püha sööma-aeg, sureva ja surnuist ülestõusva päästja-jumala motiiv), kuid ta ei pea neid müsteeriumiusundite laenudeks kristluses, vaid üksnes fenomenoloogilisteks paralleelideks, mis tulevad osaliselt erinevatest allikatest võetud heterogeense materjali kokkusulatamisest.⁷¹ Metzger oletab, et mõnedel juhtudel on olnud laenamine hoopis vastupidine. Näiteks kui müsteeriumiusundid hakkasid kristluse leviku tõttu kaotama oma liikmeid, püüdsid müsteeriumikultuste järgijad seda protsessi pidurdada, hakates imiteerima kristlikke riitusi ja doktriine. Nii on näiteks võimalik, et konkureerides kristlusega, mis lubas oma järgijatele igavest elu, hakati ka Kybele kultuses väitma, et tapetud härja või jäära vere mõju kestab edasi ka pärast surma.⁷² Uues Testamendis leidub küll mõisteid, mis esinevad ka müsteeriumiusundites, kuid sellised mõisted on Metzgeri arvates haruldased või on neil seal teine tähendus kui müsteeriumiusundites.⁷³ Ka kristlike sakramentide ja müsteeriumiusundite pühade toimingute puhul on Metzgeri meelest nende sisulised erinevused suuremad kui nende välised sarnasused.⁷⁴ Suurimaks erinevuseks müsteeriumiusundite ja kristluse vahel on Metzgeri arvates

aga Jeesuse isiku tugev seotus ajalooga, mis müsteeriumijumalatel puudub.⁷⁵

Ideed müsteeriumiusundite laenudest kristluses on kritiseerinud ka Walter Burkert. Ta ütleb, et varane kristlus võttis küll omaks müsteeriumiusundite metafoorika, rääkides näiteks ristimise ja euharistia müsteeriumidest. See ei tähenda aga, et neid paralleele peaks absolutiseerima või metafoore hüpostaseerima. Burkert ütleb, et paljut sellest, mis jääb antiiksetes müsteeriumides ebaselgeks, ähvardab oht saada seletatud paralleelide abil, mis võetakse kristlusest. Erinevused kristluse ja müsteeriumiusundite vahel jäävad Burkerti arvates radikaalseks.⁷⁶ Müsteeriumijumalad ei ole Burkerti meelest „surevad ja ülestõusvad jumalad” (vt. III lõik), idee müsteeriumijumalate otsest imiteerimisest müstide poolt on nõrgalt põhjendatud ja seepärast ei saa Pauluse õpetust suremisest ja ülestõusmisest koos Kristusega tuletada müsteeriumiusunditest.⁷⁷

Erinevusi müsteeriumiusundite ja varase kristluse vahel on rõhutanud ka Dieter Zeller. Ta ütleb, et kuigi ka Uues Testamendis esineb mõiste *mysterion*, tähendab see sõna seal midagi hoopis muud kui müsteeriumiusundites – see tähendab Jumala igavest, lõpuaja kohta käivat otsust, mis varasematele põlvkondadele oli varjatud, kuid on saanud nähtavaks Jeesuses Kristuses. Erinevalt müsteeriumiusunditest, kus *mysterion* jääb ligipääsetavaks vaid väikesele valitute ringile, saab Jeesuses ilmunud saladus Uue Testamendi järgi avalikuks kogu maailmas (vt. 1 Kr 2,6 jj.; Kl 1,26; Ef 3,3 jj.).⁷⁸ Ka Zelleri meelest ei saa kristlikke põhiõpetusi Jeesuse surmast meie pattude eest ja ülestõusmi-

⁷⁰ R. Reitzenstein. Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen, lk. 73–91.

⁷¹ B. M. Metzger. Methodology in the Study of the Mystery Religions and Early Christianity. – B. M. Metzger. Historical and Literary Studies. Pagan, Jewish, and Christian. Leiden, 1968, lk. 8–9.

⁷² *Ibid.*, lk. 11.

⁷³ *Ibid.*, lk. 12.

⁷⁴ *Ibid.*, lk. 14.

⁷⁵ *Ibid.*, lk. 13.

⁷⁶ W. Burkert. Antike Mysterien, lk. 11.

⁷⁷ *Ibid.*, lk. 63–65.

⁷⁸ D. Zeller. Mysterien/Mysterienreligionen. – Theologische Realenzyklopädie XXIII. Berlin, New York, 1994, lk. 519.

sest tuletada müsteeriumiusunditest, kuna neis puudub ühtne kontseptsioon surevast ja ülestõusvast jumalast.⁷⁹ Kuigi ristimise, armulaua ja müsteeriumikultustes praktiseeritud puhastustoimingute ning püha söömaaja vahel on teatud sarnasused, ei saa armulauda ega kristlikku ristimist siiski tuletada müsteeriumiusundite vastavatest pühadest toimingutest. Osalemine müsteeriumidraamas ega ka initsiandi rituaalne surm ei tähenda müsteeriumiusundites osasaamist jumaluse surmast, nagu Paulus õpetab Rm 6,1-11 Kristuse kohta.⁸⁰ Kui jätta kõrvale tauroboolium, siis ei ole müsteeriumiusundite puhastusrituaalid seotud ka uuestisünni mõistega, nagu seda on kristlik ristimine. Kristusega rõivastumine, millest on juttu Gl 3,27, ei tähenda inimese jumalikustumist nagu uude rõivasse riietumine müsteeriumides, vaid, nagu seletab Zeller, inimese „eksistentsi uut määratlemist”⁸¹. Ka armulaud on paremini mõistetav juutide paasasöömaajast, mitte müsteeriumisöömaegadest lähtudes.⁸² Dieter Zeller juhib tähelepanu sellele, et seoses ris-

timise ja armulauaga hakatakse kristluses müsteeriumikultusi meenutavat metafoorikat kasutama laiemalt alles 3. sajandil.⁸³ Ilmselt tehti seda selleks, et selgitada kristlikku õpetust inimestele, kellele müsteeriumikultuste pildikeel oli omane. Me ei pea siin mõtlema tingimata müstidele, kes konverteerusid kristlusesse, vaid filosoofilise taustaga haritlastele, sest müsteeriumikultustest pärit pilte ja metafoore kohtab rohkesti ka Rooma keisririigi aegses filosoofilises kirjanduses.⁸⁴

Uuemas uurimises ei tuletata kristlikke õpetusi ega sakramente enam müsteeriumiusunditest. Arvestatakse aga sellega, et kristlikud autorid tõlgendasid müsteeriumikultuste pühi toiminguid kristlike sakramentide kaudu ja müsteeriumikultuste järgijad võisid mõista kristlikke sakramente oma pühade toimingute kaudu. Sel kombel püüdsid mõlemad religioosid rühmitused seletada endale tundmatud tuntu kaudu, nagu seda tegid juba Herodotos ja teised vanemad antiikautorid, kui nad püüdsid oma kaasaegsetele kreeklastele tutvustada mõne võõra rahva religiooni.

Jaan Lahe

(1971)

Lõpetas 2000. aastal Tartu Ülikooli usuteaduskonna. Teoloogiadoktor 2009. aastast. Eesti Evangeelse Luterliku Kiriku Usuteaduste Instituudi usundiloo dotsent ja Tallinna Ülikooli Eesti Humanitaarinstituudi usundiloo lektor. Uurimisteemad on idamaised kultused Rooma keisririigis, gnoosis, varajane kristlus ning Piibli tõlgendamise ajalugu.

⁷⁹ *Ibid.*, lk. 520.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*, lk. 521.

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Vt. W. Burkert. *Antike Mysterien*, lk. 56–74; H. Klotz. *Mysterienkulte der Antike. Götter, Menschen, Rituale*. München, 1999, lk. 115–116.