

Hiied Eesti pühapaikade uurimisos

Tõnno Jonuks

Teesid: Artiklis antakse ülevaade hiiepaikade uurimisest Eestis alates 18. sajandi lõpust kuni 21. sajandi alguseni, keskendudes teaduslike käsitluste kujunemisele ja põhiliste probleemiasetuste tutvustamisele. Vähem on puudutatud hiite märgilisust ideoloogias ja rahvusidentiteedis, mis ometi on jätnud olulise jälje ka teaduslikesse probleemipüstitustesse.

Märksõnad: hiis, looduslikud pühakohad, rahvusidentiteet, uurimislugu

Looduslike pühapaikade – millest hiied moodustavad tuntuima ja enimrefereeritud osa – uurimine on Eestis ulatusliku teadusliku tähelepanu pälvinud alles üsna viimasel ajal (nt Remmel 1998, Kütt 2007, Jonuks 2007, Valk 2007a & b, Valk & Kaasik 2007). Ehkki paganlikud pühakohad on olnud nii klerikute, poliitikute kui ka ajaloolaste uurimissfääris juba alates 18. sajandist, on praegust uurimisseisu vaadates siiani selgelt nappinud üldistavatest ja analüüsivatest käsitlustest. Looduslike pühakohtade vähene uuritus ei ole aga üksnes Eesti probleem, teadusliku uurimisobjektina on need tähelepanu alla tõusnud mujalgi Põhja-Euroopas alles üsna hiljuti (Bradley 2000, Brink 2001, Vaitkevicius 2004, Urtäns 2008).

Hoolimata teaduslike käsitluste vähesusest on hiite ja teistegi mittekristlike pühade paikade uurimisel Eestis, eriti rahvusidentiteedi kontekstis, juba pikk ajalugu. Käesoleva artikliga püüan pakkuda historiograafilist ülevaadet ning osutada mõningatele aspektidele, mis on olulisel kohal nüüdisaegsetes käsitlustes, kuid mille uurimisloolist tausta on tihti eiratud.

Allikatest uurimiseni – varased teated pühakohtadest

Varaseim, ja ilmselt kuulsaim hiie kirjeldus pärineb 13. sajandi algusest, mil kroonik Henrik kirjeldab, kuidas kaks preestrit 1220. aastal ristisid Järva- ja Virumaad ning kuidas nad

[---] ristisid Virumaa rajamail kolm küla, kus oli mägi ja väga ilus mets, kus kohalikud rääkisid olevat sündinud saarlaste suur jumal, keda kutsutakse Tharapita, ja sellelt kohalt lennanud Saaremaale.² Ja teine preester läks, raiudes maha nende jumalate kujud ja näod, mis olid seal tehtud, ja need panid imeks, et verd välja ei voolanud, ja uskusid rohkem preestrite jutlusi (HCL XXIV: 5).

Kroonik mainib hiisi veel mõnes kontekstis. Näiteks samal aastal, kui Järva- maale siirdunud orduvägi kohtab rüüstavaid saarlasi:

[---] ja sakslased jälitasid neid [saarlasi] külast väljale, tappes neid mööda välju kuni nende hiieni ja rüvetasid seda nende püha metsa (sancta silva) nende paljude tapetute verega (HCL XXIII: 9).

Oskar Loorits on oletanud, et esimeses kirjelduses esinevad kujud ja näod (*imagines et similitudines*) ei tähenda jumalaid, vaid tegemist on surnute hingede kujudega (Loorits 1949: 178). Väljend ise on laen 1Ms: 26: *Ja Jumal ütles: "Tehkem inimesed oma näo järgi, meie sarnaseks"* [*faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*]. Tegemist on aga üldse ainsa tekstiga, kus on mainitud kujusid hiies. Enamasti esinevad vaid puud ning kujud kerki- vad taas esile alles 20. sajandil üles kirjutatud pärimustekstides.³ Viimaste puhul tuleb aga arvestada, et sealsed jumalakujud on pärimuses nähtavasti juba sekundaarne element, mis on saanud mõjutusi 19. ja 20. sajandi rahvus- romantilisest kirjandusest.

Ajaliselt järgmise pühakoha mainimise leiame 1241. aastal koostatud Taa- ni hindamisraamatust, kus on 15 adramaa suuruse Wærkæla küla juures tä- hendatud, et sealsamas on püha mets (*ibidem lucus sanctus*) (Johansen 1933: 650). Üldiselt peetakse Wærkælaks Vörkla küla Lääne-Virumaal (Johansen 1933: 650), ehkki on oletatud ka, et tegemist on Verklaga Harjumaal Padise lähedal (Loorits 1957: 12).

Läbi kesk- ja uusaja esineb pühakohtade mainimisi eelkõige seotuna koha- like elanike ebajumalakummardamise kirjeldustega. Sellised tekstid kesken- duvad üksnes pühakohtade mainimisele või neis ohverdamise faktile, sealhul- gas mainides ka kivide, puude jm austamist (vt Sild 1937). Hiite kirjeldustes üldiselt on peetud puud kõige olulisemaks komponendiks, millele viitavad nii ladina- (*lucus sanctus, sancta silva*) kui ka saksakeelsed (*heilige Hain*) nime- vasted. Ühtse ja läbivalt iseloomuliku tunnusena kõlab aga kõigis kirjeldustes pühaduse motiiv, millega kaasneb keeld paika rikkuda. See jääb kõige iseloo- mulikumaks jooneks ka 19. ja 20. sajandi rahvapärimuse puhul. Nii on kroo- nik Balthasar Russow 16. sajandil kirjeldanud kristluse-eelset Liivimaad:

[---] Ja enne ristiusu tulekut pidasid paganlikud liivimaalased igasugu koleduslikku väärjumalateenistust päikese, kuu ja tähtedega, samuti ka

madude ja teiste loomadega. Ka pidasid nad mõningaid salusid pühadeks, kust ühtki puud ei tohtinud raiuda. Ning selles pettekujutluses uskusid nad, et see, kes arvatud pühamikus ühe puu ehk põõsa maha raiub, jalamaid sureb (Russow 1967: 20).

Sarnaseid kirjeldusi kohtab ka 17. ja 18. sajandil (vt Hupel 1774: 152–154; Hiärn 1794 [1678]: 40; Feyerabend 2004 [1797]). Üldisest puude rikkumise keelust erineb 17. sajandi teade Adam Oleariuselt:

Sest nad valivad mitmesugustes kohtades, eriti küngastel, välja teatavad puud, mille nad kuni ladvani okstest laasivad, punaste paeltega ümber mähivad ja nendesinaste all oma ebausklikke soove ja palveid esitavad, mis ainult nende ja nende omaste ajaliku heaolu säilitamist ja suurendamist teenib (Olearius 1996: 122).

Marju Torp-Kõivupuu (2007: 292) seostab sellised puud Soome *karsikko*-puude traditsiooniga, kus matuse ajal laasitakse surnu mälestuseks puu kas osaliselt või täielikult. Tõenäoliselt tulekski selliseid universaalsest rikkumiskeelust kõrvale kalduvaid fenomene vaadata teistsuguses tõlgenduses, st hoolimata sakraalsest tähendusväljast ei pea neid nähtavasti käsitlema koos teiste pühakohtadega. Ajakirja *Mäetagused* peatoimetaja Mare Kõiva juhtis autori tähe-



Foto 1. Ilumäe hiieniinepuu. Tõnno Jonuksi foto.

lepanu Oleariuse kirjeldatud puude sarnasusele neile, mida kasutati 1930-tel aastatel Muhu leedotulede tegemisel (vt Ränk 1935 ja sealviidatud kirjandus). Laasitud kasetüvi seati seal tuleaseme keskele ning selle ümber kuhjati ülejäänud lõkkematerjal. Selline kirjeldus sobib paremini kui matusepuud Oleariuse kirjeldusega, mis samuti ei ole (otseselt) surmakultuuriga seotud. Siiski, hoolimata kahest sarnasest analoogist lähiminevikust võivad Oleariuse kirjeldatud puud esindada hoopis teistsugust, ja praeguseks kadunud traditsiooni, millel ei pea olema midagi ühist ei matuste ega ka kesksuvisse tulepühaga.

18. sajandi lõpul algas seoses valgustusliku uurimistraditsiooni levikuga ka Eestis periood, mil pühad kohad muutusid rohkem uurimise, mitte üksnes paganlike kommete kirjeldamise objektiks. Ühe varaseima näitena tulebki nimetada Põltsamaa kirikuõpetajat A. W. Hupelit ja tema üldisemas Eesti- ja Liivimaa kirjelduses esinevat religiooni ja pühakohtade esitust:

Mõnes pühas kohas on üks, mõnes mitu puud – enamasti kuused; neid on küngastel, lagedal, allikate ääres ja mujal. Talupojad, keda asja väljatulemine ja ettemääratud karistus ei hirmuta, matavad surnud heameelega salaja niisugusesse paika. Sellistes pühadeks peetud hiites (abergläubischen Haine) käimine ja nende austamine on kõvasti ära keelatud. Mõned mõisnikud on nõudnud, et talupojad niisugused puud maha raiuksid, aga kõigi ähvarduste ja manitsustega ei võinud nad midagi korda saata; pidid viimaks ise kirve kätte võtma, et kartlikkudele julgust anda. Villa-, vaha-, lõnga-, leiva- ja muude asjade ohvrid on veel tänapäev nende juures viisiks; nad panevad need annid pühasse paika ehk pistavad puude õõnsustesse. Ka allikad ja jõed saavad ohvriande (Hupel 1774: 153).

Mitmed 18. ja 19. sajandi allikad mainivad ebajumalateenimise kohtadena hiite ja kivide kõrval ka riste ja kabeleid (Hupel 1774: 154; Jung 1910: 122). Võib arvata, et teated üleskirjutanud (valdavalt) luterlike pastorite silmis ei olnudki sisulist vahet, kas ametlikku luterlusse mittekuuluvaid rituaale viidi läbi mittekristlikes ohvrikohtades või reformatsioonieelsetes kristlikes pühakohtades. Tõenäoliselt ei saa ka kõiki A. W. Hupeli üldistava kirjelduse all nimetatud paiku pidada ühetaolise funktsiooniga kohtadeks. Kuna hiitesse matmise kohta 17. ja 18. sajandil, millele on tekstis selge viide, ei ole seni suudetud leida tõestusi (Valk 1995: 461), on tõenäoline, et A. W. Hupeli, aga ka teiste kirjeldustes on pühakohtade hulka arvatud ka muinas- ja keskaegsed kalmed, millel kasvanud puudele on samuti laienenud pühadus ja rikkumiskeeld (vt ka Moor 1998). Seega võime siin näha pigem ühesuguseid käitumisnorme, mis seostuvad erinevate sakraalsete paikadega.

17. sajandisse jääb sõna *hiis* esmamainimine kirjakeeles. 1694. aastal ilmunud põhjaeestikeelses katekismuses *Önsa Luterusse Laste Öppetus on I käsu Mina olen Jehoova, sinu jumal ja sinul ei tohi olla teisi jumalaid minu kõrval* patu kirjelduseks toodud lause:

Kui Innimenne se Auu, mis Jummalalle ükspäine peab annetama, sellele annab, kennele se ei sünni; kui: Kujud palluma, ärasurnud Pühhad appi hüüdma, säetul Ajal umbusklikud Tootused vima, Ma-Emma ehk Ma-allusid tenima, mõnda Paika, Mäggesid, Kivvi, Hallikuid, Sauna-Leili, Hied ehk Puid Metsas pühhaks piddama, neile vahest Ohvrid vima, kahja teggema, ehk teisitau võrad Jummalad piddama... (Katekismus 1694: 9).

Tegemist on 1684. aasta tartukeelse katekismuse väljaande järgi kohandatud põhjaeestikeelse õpikuga kooli- ja leerilastele. Konteksti järgi võib arvata, et 17. sajandil olid kõik need uskumused elus ning otseselt allikate, kivide jm austamise vastu oli kirjutatud ka katekismuse lõik. Igatahes on katekismuse autor Johann Hornung kindlasti olnud tuttav tolle aja uskumustega ja kasutanud neid aktiivselt õpetamisel näitliku vahendina. Kahjuks ei ole aga säilinud 1684. aasta originaali ning nii ei ole teada, kas ka algses Lõuna-Eesti kontekstis mainiti hiisi. Üldtunnustatud seisukoha järgi on sõna *hiis* seotud põhjaeesti keelega (Koski 1990: 406). Samas ei tähenda see hiie seostamist vaid Põhja-Eestiga, kuna tegemist on laiema tähendusväljaga mõistega, mis on levinud ranniku-Eestis (Põhja- ja Lääne-Eesti), ranniku-Soomes (Lõuna- ja Ede-la-Soomes) ning Karjalas Aunuse alal (vt Koski 1967).

1739. aastal ilmunud esimeses eestikeelses Piiblis on hiieks tõlgitud ka heebrea-keelne mõiste *ašera*, tähenduses viljakusjumalanna, aga ka tema sümbol (iidol) ja kultuskoht. Samuti on hiieks tõlgitud paganlikud pühakojad. Kuna sõna on kasutatud nii koha kui ka isiku tähenduses, on Mauno Koski (1990: 417) oletanud, et 18. sajandil väljendati sama sõnaga nii hiiekohta kui ka hiieelanikku.

Kuigi sõna *hiis* tekkis kirjakeelde juba 17. sajandi lõpus, ei juurdunud see uurijate hulgas ning 20. sajandi alguseni kasutatati pigem saksakeelset vastet (*heilige*) *Hain*, mitte aga pühakohale viitavat hiit.

Paganlikust ohvrikohast rahvusidentiteedi tugisambaks – uurimislugu 19. sajandil ja 20. sajandi algul

18. sajandi valgustusmentaliteedist kantud baltisaksa uurijate kõrval hakkas mineviku ja oma kaasaegsete pühakohtade vastu huvi tundma ka eesti ja soome tärkav rahvusintelligents ning nii tõusis esimest korda tähelepanu alla



Foto 2. Tõrma hiiemägi. Tõnno Jonuksi foto.

sõna *hiis* ja selle päritolu. Varaseim sõna *hiis* kohta esitatud etümoloogia pärineb Soome kirikuõpetaja Kristfrid (Christfried) Gananderi 1789. aastal ilmunud entsüklopeedilisest *Mythologia Fennicæ*. Selle kohaselt seostatakse soome sõna *hiisi* Egiptuse jumalanna Isisega (Ganander 1960: 14). Selline puhtkõlaline seos ei jäänud küll teadusliku käibesse, kuid on siiski märkimisväärne kui esimene etümoloogia-alane interpretatsioon. Märksa tugevam oli Kristjan Jaak Petersoni (FM 1822: 48) esitatud tõlgendus, mis seostas hiied hiuga. Oluline on siinjuures asjaolu, et ei Ganander ega Peterson kasuta nimetust *hiis* ohvrikoha kontekstis vaid üksnes jumala või jumalannana, kellega võivad seonduda teisedki hiie epiteeti kandvad olevused (hiie-hobune, hiie-emand jne). Ohvrikohtadest räägitakse eraldi *uhripaikade* peatükis, seonduvalt nõidumisega 18. ja 19. sajandil mainitakse ka paganliku aja kalmistuid (FM 1822: 111). Ka *hiidenkiukaat* (maapealsed kivilimed) on mõlema autori järgi vaid muistsed matusekohad (Ganander 1960: 13; FM 1822: 110). Hiiu ja hiie seos on aga sporaadiliselt jäänud püsima veel pikaks ajaks (Talve 1979, Annist 2005: 301). Ka käsitlus hiiest kui olevusest, mitte aga pühast kohast jäi kasutusele 19. sajandi lõpuni ning M. J. Eisen on hiisi mõistnud pigem kurjade haldjatena – hiiena –, kelle asupaik muutub pühaks ning kuhu ohverdatakse (Eisen 1888).

19. sajandi baltisaksa uurijate põhiallikaks kujunesid kesk- ja varauusaegsed kroonikad, mille analüüs oli kogu sajandi vältel üldse olulisim teema Eesti ajaloo uurimises. Siiski pakuvad kroonikad hiite kohta väga nappe teateid ning nende interpreteerimisel tuli kasutusele võtta teisigi allikaid. Tänu kogu Eu-

roopas haripunktis olnud rahvusromantismile ning antiikse Vahemereruumi ja ka muistse Põhjala idealiseerimisele kujunesid olulisteks hiite interpreteerimise paralleelallikateks Antiik-Kreeka ja -Rooma tekstid, kus kirjeldati paganlike ohvritoomise rituaale. Selline käsitlusviis, mille üheks mõjurikkaimaks propageerijaks kujunes Läti päritolu baltisaksa ajalookirjutaja Garlieb Merkel (1798), tipnes aga Eesti hiite kohta käiva ja senini rahvalikus teadvuses juurdunud hiienägemuse rajamisega: hiis on ilus tammesalu, soovitatavalt mõne ümbruskonna kõrgema künka otsas, kus on toodud ohvreid paganlikele jumalatele. Lähtuvalt baltisaksa uurijate kroonikalembusest muutus Henriku eelpoolkirjeldatud kroonikalõik Virumaa ilusast metsast üheks põnevaimaks, mille kallal töötati. 1836. aastal avaldas Väike-Maarja kiriku õpetaja Georg Magnus Knüpffer oletuse, mille järgi Henriku kirjeldatud ilus mets asub Väike-Maarja lähedal Ebaveres (Knüpffer 1836).

Käsikäes rahvusromantilise uurimistraditsiooniga ning suuresti Kristfrid Gananderi teose mõjutusel ja Kristjan Jaak Petersoni vahendusel loodi 19. sajandil ka muistse eesti usundi panteon, kuhu kuulusid Vanemuine, Ilmarine jt ning mis kopeeris üsna lähedaselt kreeka klassikalise panteoni (vt protsessist lähemalt Jansen 1998, Järv 2001). Siinkohal tuleb aga rõhutada, et 18. ja 19. sajandi religiooniuurimine tähendaski mütoloogia uurimist, seades metodoloogiliselt etaloniks Antiik-Kreeka mütoloogia (Burton & Richardson 1975: 302 jj). Seega oleks Eesti ja Soome religioonide uurimine Vahemeremaid eirates olnud tolle aja metodoloogia järgi ka vale. Küll aga tähendas selline lähenemine, et Eestist ja Soomest otsiti ka teisi antiikmaailma kultuurile vastavaid elemente. Sellise lähenemisviisi taga ei olnud mitte üksnes saksa päritolu aadelkond, vaid ka 19. sajandil pead tõstev Eesti intelligents, kelle eesmärk oli näidata muuhulgas kristluse-eelsete eestlaste kõrget kultuuri. Kuna kultuuri mõõdupuuks oli kristlik ja/või antiikkultuur sõltuvalt uurija eelistustest, "leiti" neile vastavad elemendid (süsteematiseeritud panteon, kompleksne mütoloogia jne) ka eestlaste muinaskultuurist ja -usundist. Kogu sellise tegevuse tulemusena kujunes 19. sajandi lõpuks nägemus Eesti paganlikust usundist kui polüteistlikul panteonil baseeruvast loodusjumalate kultusest, mille rituaalid leidsid aset pühades tammesaludes ehk hiites, kus toodi jumalatele ohvreid ja põletati tuleriidal oma surnuid.

Niisugune usundikäsitlus, mis üsna selgelt vastandus valitsevale kristlikule kultuurile, kaasati kergesti ärkamisaegse Eesti rahvusidentiteedi loomeprotsessi ning muistse usundi ja hiite käsitluse jätsid nüüd tugeva jälje ideoloogid ja poliitikud (nt Reiman 1901). Klassikaliselt romantilise lähenemise eesti muinasusundile ja hiitele leiame teosest *Eesti usk* (1908), mille autor Aleksander Treumann (?–1924) on varjunud pseudonüümi A. Heraklides taha. Oma äärmuslikkuseni minevates väidetes on teos küll erandlik, see-eest aga näitab kujukalt ajastule iseloomulike väärtushinnanguid. Kas lastele või vä-

hemalt laiale lugejaskonnale mõeldud populaarses vormis teoses kirjeldatakse muistse eesti usu headust ja õiglust, mida kontrollib taevases kuningasaa-lis troonil istuv peajumal Taara. Väga värvikalt on teoses kujutatud hiisi, mis on olnud põlised Taarale pühendatud tammesalud ning mis asusid algselt iga Eesti küla ja linna juures (Heraklides 1908: 15). Kuulsaim neist hiitest asus Emajõe kaldal, Tartu kohal, ning andis Tartule ka tema nime ning seal eestlased *ei teeninud oma jumalat mitte jõllissilmadega ega norguspeaga, nagu mõned nüüdsed "vagad" seda teevad* (samas: 16). Nii kujunes 19. sajandi lõpus idealiseeritud hiiekäsitlus, mille põhjuseks on üsna selgelt olnud mineviku rehabiliteerimise soov ning püüd näidata Eesti mineviku usundit ja selle kultuskohti puhaste looduslike paikadena.

19. sajandi keskelt algas Eestis organiseeritud rahvapärимuse kogumine, mis hoogustus eriti sajandi lõpus (Laar *et al* 1989, Laar 2006, Tedre 1989, Kalkun 2006). Selle käigus kogusid pärimust nii tollased õpetlased ise (J. Hurt, M. J. Eisen, J. Jung) mööda maad ringi käies kui saatsid seda neile kohalikud huvilised (kooliõpetajad, pastorid, aga ka lihtsalt ärksamad maaelanikud). Selle andmekogu baasil hakkasid kujunema esimesed tõsisemalt võetavamad lähenemised Eesti hiitele. Probleemiks materjalikäsitluse juures oli aga juba juurdunud idealiseeritud nägemus antiigi-pärastest hiitest Eestis, mida propageeriti edasi toleaeagsetes kooliõpikutes ja kalendriartiklites (vt lähemalt Viires 2001: 221). Neist jõudsid motiivid taas rahva sekka ja kohanesid seal pärimusega. Idealiseeritud hiiekuvandit toetas kindlasti ka rahvusliku ärkamisaja ideoloogiline kontekst, kus vastandati eesti muinasusund kui põline, kristlusele kui tule ja mõõgaga toodule ning 19. sajandi rahvapärимusest tuntud hiisi ja sealseid käitumisnorme peetigi muistse vaba eesti ideoloogia olulisi-mateks mälestusmärkideks.

Perioodile iseloomulikult käsitleti uurijate kaasaegseid soome-ugri rahvas-te usundeid ja nende praktikat eestlaste vallutuseelse religiooni otsese kajastusena. Iseloomuliku näitena võib vaadata Julius ja Kaarle Krohni käsitlust "Soome sugu paganaaegne jumalateenistus" (1895), kus kaasaegsed kombes seostati otse muinasaegse religiooniga ilma vähimagi diskussioonita nendevahelistest erinevustest ja religiooni võimalikust muutumisest tuhande aasta jooksul. Selline allikakriitikavaene soome-ugri paralleelide toomine nii hiite kui ka laiemalt usundi kohta üldse jäi tooni andma peaaegu terveks sajandiks. See on aga seotud Eesti muinasusundi uurimise traditsiooniga laiemalt, kus esikohale tõstetud lingvistilised ja folkloorsed allikad osutavad eelistatult soome-ugri keeli rääkivate rahvaste kaasaegsete paralleelide kasutamisele (vt lisaks Jonuks 2009).

19. sajandi lõpul ja 20. sajandi algul formuleeritigi esimest korda kokkuvõtlikumalt hiiepärимus ja tehti esimesed tõsisemalt võetavad järeldused (Jung

1879, Eisen 1920). Muinsushuviline kooliõpetaja Jaan Jung leidis rahvapärismuse kogumise tulemusena, et hiied olid kinkude otsas asuvad ohverdamiskohad, kus rahvas on käinud kihelkondade kaupa. Lisaks hiitele olid igal talul ja perekonnal lisaks veel ka ohverdamisaiad (Jung 1879: 37). Vast kõige olulisema töö hiitega seoses tegi Jaan Jung aga 1890. aastatel, mil ta kogus infot Liivi- ja Eestimaa muististe kohta ning selle käigus registreeris ja kirjeldas paljusid hiisi (vt Jung 1898, 1910).

Suuresti säilis aga varasem käsitlus, mille järgi peeti hiieks metsatukka mõne künka otsas (Eisen 1920), ehkki selle kõrvale toodi nüüd juba laiem hiiekohtade variatsioon. Selgus, et hiiteks on peetud ka soosaari, vesiseid kohti, alasid täiesti tasasel maal. Samuti esitati kokkuvõtte hiiepärimumest, mille põhisisuna toodi välja hiiekeelud: puuderaiumise, marjade korjamise, ka vandumise ja igasuguse negatiivse tähendusega käitumise keeld.

Akadeemilise uurimistraditsiooni algus – käsitlused

20. sajandi esimesel poolel

Perioodi uurimused nägid hiisi valdavalt ohverdamiskohana, milline tõlgendus tulenes selgelt uurijate kaasaegsest rahvapärimumest. Nii käsitleti kõiki ohvrikivisid, nii tehislohkudega kui ka ilma (st vaid pärimusliku ohverdamistraditsiooniga), algsete hiiekividena (Viidalepp 1940: 38). Ka Eesti usundi ühe mõjurikkaima uurija, Oskar Looritsa varased tööd kandsid sama lähenemiseviisi – hiisi käsitleti koos ülejäänud pärimuslike ohvrikohtadega (reomäed, ohvrikivid, -aiad jmt) ning rõhutati pigem ohvripaikade mitmekesisust (Loorits 1935). Samas on toimunud uurimistraditsioonis muutus ning varasemate ohvrisaajate kui jumalate või loodushingede kõrval toodi esile ka surnute hinged (Loorits 1932: 96; 1935: 297). Paarkümmend aastat hiljem, oma põhitöö kirjutamise ajal on O. Loorits seostanud hiied otseselt Uurali kultuuriruumi surnuaustamise ja surnukartusega ning oletanud, et hiis tähendas algselt matmispaika (Loorits 1957: 12). Erinevalt eelnevatest uurijatest juhtis O. Loorits tähelepanu rahvapärimumes esinevale motiivile, mille järgi hiide maeti ja suheldi seal surnute hingedega. Surnute ja surnukultusega seostamise taga võib aimata ka 20. sajandi esimese poole usundiloos üldlevinud trendi pidada surma ja surnukultust usundi, eriti esiajalooliste usundite olulisimaks fenomeniks. Hiite seos surnukultusega jäi sealtpeale pikalt püsima ning alles uus diskussioon 1990. aastatel (Valk 1995) kritiseeris sellist lihtsustatud lähene-mist. O. Looritsa kirjutistes, eriti varasemates, formeerus ka selgesti 20. sajandi esimese poole hiie/rahvausundi ja kiriku/kristluse vastandamine, kus

hiit defineeriti kui idealiseeritud looduslikku pühakohta, mida “ei ahista kivist müürid” (Loorits 1932: 23).

Ajastule omaselt ei kujunenud uurimisküsimuseks hiie- ja teistegi looduslike pühakohtade vanus. Vaid ohvrikivide puhul on need seostatud germaani mõjudega ning ohvrikivide kasutuselevõtu algus dateeriti rooma rauaaega (Viidalepp 1940: 22; 1941: 72). Dateerimatule rahvapärimusele tuginedes seostati teisedki ohvrikohad eelkristliku usundikihistusega, täpsustamata selle raames dateeringut (vt nt Loorits 1935: 297). Samas näib, et kivide, puude ja allikate austamist seostati ühevõrra nii soome-ugri ühispärandi kui ka germaani kultuuriruumi mõjudega (Loorits 1932: 97). Selles kontekstis on aga oluline, et kõike mittekristlikku, st mitteluterlikku, on peetud automaatselt kuuluvaks eelkristlikku perioodi. Selline lähenemine, mis sisuliselt välistab kesk- ja uusaegsed mittekristlikud usundilaenud ja -arengud, on jäänud domineerima 21. sajandi alguseni.

20. sajandi teine pool – filoloogia valitsusaeg

Pärast Teist maailmasõda usundi uurimine suuresti soikus. Tegemist oli laiemal ideoloogilisel probleemil, kus religiooni uurimine teadusliku ateismi raames oli raskendatud (Remmel 2008). Teisest küljest oli senine korüfee, Oskar Loorits Eestist lahkunud ning pühakohad ja religioon ei kuulunud nõukogude ajal Eesti rahvusteaduse huviväljale. Kuna religiooni olemasolust siiski mööda ei saanud, tähendas selline situatsioon, et varasemad käsitlused ja järeldused kinnistusid ja muutusid ilma diskussioonita dogmadeks, mille paikapidavuse üle aastakümneid ei arutletud. Nii jäidki 20. sajandi põhiautoriteks usundi ja pühakohtade osas M. J. Eisen ja O. Loorits, kelle enimrefereeritud tööd olid aga ennekõike allikapublikatsioonid. Sellist käsitlusviisi viljelesid ka mitmed kodu-uurijad, kes publitseerisid tekste ja konkreetsete paikadega seonduvaid lugusid (nt Hermann 1973, Relve 1982), kus jäi vajaka üldistavast ja analüüsivast lähenemisest. Küll aga tuleks ära märkida Gustav Vilbaste Saunja hiiekoha analüüsi (1947), mis osutab täiesti uue allikaliigi – eri perioodi kaardimaterjali – käibeletoomisele hiite analüüsis. Kasutades 1693. aasta kaarti suutis autor lokaliseerida pärimusliku hiiekoha ning ühtlasi näidata kaardil kõnesolevat metsatukka ümbritsevat aeda. Viimane on oluline ka seetõttu, et mitmed hiiepärimuse tekstid nimetavad pühakohti ümbritsenud aedu, mis oleksid pidanud kaitsma pühasid kohti. Kahjuks on aga ajaloolised kaardimaterjalid siiski seni pühakohtade uurimisest kõrvale jäänud. Siinkohal on üheks põhjuseks ilmselt asjaolu, et enamik kaartidest on pärit 19. sajandist, mil mittekristlikke pühakohti enam kaardile eraldi ei kantud. Siiski peaks olema 17. ja

18. sajandi kaardimaterjali põhjal võimalik lokaliseerida mitmeid hilisemast rahvapärimusest tuntud hiiekohti ning sedakaudu teha järeldusi ka hiite, asustuskeskuste ja kalmistute omavaheliste suhete kohta. Pühapaiku ümbritsenud aiad võiksid olla ka potentsiaalsed paigad, kus saaks kasutada arheoloogilisi meetodeid muidu raskesti uuritavate hiite puhul. Tõsi, seni ainsal juhul, kui pärimuslikus pühapaigas olnud kiviaeda on arheoloogiliselt uuritud, jäi selle tõlgendus ja dateering siiski lahtiseks (Jonuks ilmumas).

Kui Eestis oli religiooni ja pühakohtade uurimine raskendatud, siis 20. sajandi olulisimad ja Eesti kontekstis ka mõjukaimad uurimused valmisid Soomes. Neist tähtsaimaks on seni kõige põhjalikum Mauno Koski hiitele pühendatud monograafia (1967, 1970, samateemaline artikkel 1990). Põhiliselt tegeleb M. Koski eesti ja soome sõna *hiis* semantika ja erinevate hiiepärimuse motiividega. M. Koski järgi, tuginedes suuresti O. Looritsa uurimusele (1957), on hiied algselt olnud kalmistud või kuulunud samasse sakraalsesse sfääri kui kalmistu ning alles hiljem on kujunenud hiitest mittekristlik kultuspaik (Koski 1967: 101). Hiiekoha valikul on M. Koski arvates olulist rolli etendanud lokaalne maastik ning hiied on tema sõnul olnud selle maastiku kõige dominantsemad elemendid. Hiie mõiste algse keskuse paigutab M. Koski Põhja- ja Lääne-Eestisse ning Edela-Soomesse tähendusega *kultuskoht, kus austati surnuid ja esivanemate hingi* (Koski 1990: 432).

M. Koski püüdis esimesena välja pakkuda hiiepaikade dateeringut, milleks on ta oletanud muinasaja lõpusajandeid (800–1100 pKr), mil hiis oli küla või külarühma matmispaik ja kultuskoht (Koski 1967: 85). Selle tõestuseks on ta osutanud hiiekohtade seosele muinasaja lõpu ja keskaja asulatega (Koski 1990: 405). Keskaja jooksul toimus M. Koski kohaselt hiietraditsiooni kaugenemine surnukultusest ning hiites hakati järjest enam praktiseerima muid rituaalseid tegevusi (Koski 1990: 432).

Suhteliselt hilise dateeringuga ei sobinud mitmes Soome hiiekohas esinevad pronksi- ja rauaaegsed kivilalmes. Kuna aga hiied asusid M. Koski järgi külapiiridest väljaspool, oli kattuvus kivilalmesega (*hiidenkiuas*) ühelt poolt juhuslik, teisalt aga integreeriti kalmed hiietraditsiooni (Koski 1990: 429). Nii leiabki M. Koski, et hiietraditsiooni puhul on olulisteks fenomenideks ka kivid ja kivilangrud, mida ta seostab hiiglaste, kui muistse aja inimestega, kes on maetud hiites olevatesse kivilalmesesse. Siiski jätab ta võimalused lahti ka sellele, et hiie mõiste on käibel olnud juba varem, ehk isegi varasemate kivilalmesete päevil, *kuid me ei suuda täpsemalt määrata, millal mõiste esimest korda kasutusele võeti* (Koski 1990: 409).

Lühemaid hiite-teemalisi uurimusi on kirjutanud teisedki uurijad. Kultuuriloolane Ilmar Talve (1979) on soome rahvapärimuse järgi oletanud, et hiis on algselt tähistanud (püha) puudesalu või selle kaitsevaimu, seejärel metshald-

jat ja lõpuks kindlast paigast sõltumatut olendit, kelle kohta Lääne-Soomes öeldakse *jättiläinen* või *vuorenpeikko*, Ida-Soomes *piro* ning keda võib pidada Eesti loodushiiu sugulaseks. Lisaks rõhutab I. Talve ka hiite, kui kollektiivi ühiste kultuspaikade rolli (Talve 1979: 208). Tuleb aga arvestada, et Eesti ja Soome hiiepärimumus on üsnagi erinevad (vt lähemalt Koski 1967). Kui soome pärimuses on hiis seostunud pigem võõra ja vaenulikuga, ja sealtkaudu on tõenäoliselt süvenenud seos loodushiidudega, siis eesti hiiepärimumuse läbivad elemendid on hiie kaitsmine ja selle puutumatus ning seos hiiuga puudub hoopis. Pärimust on põhiallikana kasutanud ka Gustav Ränk (1980) oma hiieolevuste analüüsis.

20. sajandi teist poolt tuleb aga selgelt pidada lingvistide perioodiks. Ehkki enamikus väikesemahulised uurimused, on just sel perioodil valminud arvukalt käsitlusi nii sõna *hiis* etümoloogiast kui ka keelelistest tähendusvaldkondadest. Nii kutsus Valdek Pall (1963) Eestis üles koguma ja saatma hiie-osiiseid sõnu Keele ja Kirjanduse Instituuti. Samas üleskutses esitati ka senikogutud hiiesõnade tähendusvaldkonnad. Hiisi seostati viie tähendusega: 1) suur mets, 2) salu, metsatukk, 3) noor mets, 4) üksik suur puu, 5) üleloomulikud olused, kellele ohvreid viidi. Ka Soome uurimistraditsioonis on hiit mõistetud ennekõike (püha) metsa tähenduses (nt Haavio 1963). Ilmselt tulenevad tähendused siinkohal pärimusest ning ennekõike rõhutatakse nendega hiie maastikulisi tähendusi. Üsna samalaadne traditsioon jätkus 20. sajandi lõpuni, mille näiteks võib vaadata Marja Kallasmaa Saare- ja Läänemaa hiiepaikade jaotust (Kallasmaa 2003: 106): 1) hiis kui laiem ala, 2) soine nõgu, 3) väike niit, metsalagendik, 4) madal kungas, 5) soosaar, 6) mets, metsatukk, 7) kõrgem mägi.

Lingvistiline suund oli domineeriv ka Soomes, kus põhiprobleemiks kujunes aga sõna etümoloogia (vt Bergsland 1964, Koski 1967, Hofstra 1988, Anttonen 1992). Mitmete autorite esitatud etümoloogilised suunad võib jagada kolmeks põhiharuks. Hiit oma- ehk läänemeresoome sõnana näinud uurijad on selle tähenduseks hiiepärimumusele tuginedes pidanud püha metsa või salu (Koski 1967, Mägiste 1983: 344). Siinkohal on oluline märkida, et sõna *hiis* ei ole seotud ühegi teise metsa või salu tähendava sõnaga. Ennekõike tähendab see maastikulist paika, mille kohta kehtivad pühaduse reeglid, mille tõttu on enamik hiiekohti metsastunud. Seega on metsa ja hiiepaiga seos küll tihe, kuid algses tähenduses ei pruugi *hiis* olla seotud metsaga. Lisaks läänemeresoome keelele on sõna *hiis* päritolu osutatud saami keeltele ning seal peamiselt kahele lähtesõnale – *sii'dâ* ja *siei'da* (vt Bergsland 1964). Lähtesõna *siei'da* (täheenduses pühamu, altar või pühakuju) poolt kõneleb ennekõike sõnade semantiline sobivus – mõlemad osutavad pühakohale. Probleemsed on aga foneetilised aspektid ning keelelooliselt ei ole areng *siei'dast* hiieni võimalik.

Teine osutatud saami lähtesõna, *si'dâ* tähendab kogukonda, küla koos ümbritsevate karjamaade ja põdrakarjadega ning hoolimata foneetilisest suuremast sobivusest ei ole sõna esmatasandil seotud pühaduse sfääriga.

Ka germaani keeltest on välja toodud kaks tõenäolist lähtesõna – **sīdōn-* ja **hiīdi / hiīpi*. Neist esimene tähendab 'külge' ning märgib maastikuteterminina 'poolt, suunda, rannikupiirkonda' (Hofstra 1988: 19). Selle lähtesõna puhul on rõhutatud liminaalsust ja piiri mõistet, mis kattub hiie ja pühaduse kontseptsiooniga (vrd ka Anttonen 1996). Nii ongi hiis *algselt olnud teatud koha füüsilist olemust seletav ja iseloomustav nimetus* (Anttonen 1992: 2523). Teine tõenäoline germaani lähtesõna **hiīdi / hiīpi* tähendab pesa, puhkekohta ja on sealtkaudu seotud kalmega (Koski 1967). Kuid samavõrra tähendab see kivist kün­gast või tihnikut, mis kattub paljude hiiepaikade geograafiaga (vt ka Jonuks 2007).

Viimased aastakümned – hiis teadusliku uurimisobjekti ja kaitset vajava rahvusidentiteedi märgina

Eesti uurijad on pärast O. Looritsa põhjalikku usundikäsitlust hiietemaatikat suuresti vältinud. Ühelt poolt on see kindlasti seotud usundialaste uurimuste taunimisega võitleva ateismi tingimustes Eesti NSVs, teiselt poolt aga tänini mõju avaldava ideoloogilise laenguga, mille järgi hiied markeerivad muistsete ja vabade eestlaste usundit. Selletõttu on tulnud hiisi uurida tugeva ideoloogilise mõju all, mis kindlasti on jätnud oma jälje ka paljudele uurimustele.

Osaliselt varasemate traditsioonide (Viies 1975) jätkuna on käsitletud pühasid puid ning oluliste tulemustena (Puss 1995) on esile toodud, et pühana ei ole käsitletud mõnda üksikut puuliiki, vaid pühadust võidakse omistada peaaegu kõikidele liikidele. Samuti on pühaks pidamise põhjuseid olnud nähtavasti erinevaid, alates puu erilisest kasvukohast ning lõpetades puu ebahariliku kujuga. Siiski on rahvapärimeses veerandil juhtudest pühapuudena mainitud tamme. Kindlasti tuleb siinkohal arvestada ka 19. sajandi rahvusromantilise kirjanduse mõjusid ja nende rolli rahvapärimese kujundamisel.

Esmakordselt seostas hiisi arheoloogilise materjaliga Heiki Valk (1995), kes on laiema artikli raames toonud välja, et hiie ja kalme (käsitledes muinasaja lõpu ja keskaja külakalmeid) vahel olemusliku seost ei ole ning vaieldes vastu Oskar Looritsale ja Mauno Koskile oletab, et hiied on olnud maastikul täiesti eraldiseisvad muistised ning nende algne tähendusväli ei pruukinud üldse olla seotud surnute ja matusepaigaga (Valk 1995: 461). Ka Veiko Anttonen (1992: 2521) rõhutab, et hiie pühaks tunnistamine lähtuvalt surnukultusest on aegunud ning hiiekoha valikul ei ole maastiku miljöödominantsus seotud mitte

kalmistukoha valiku vaid püha-kategooriaga (samas: 2525). Pühaks tunnistatud territooriumi võidi aga kasutada ka kalmistuks.

Samavõrra on aga ka ilmne, et hiit ja surmakultuuri valdkonda ei ole võimalik lahutada, ehkki hiied ei pea seonduma otseselt kalmetega. Näiteks Mari-Ann Remmel osutab oma (seni ainsas Eesti uurija kirjutatud) monograafias hiite kohta pärimuslikule surnute hingede toitmise motiivile hiies (Remmel 1998: 18). Samas võib selline käitumine esineda ka ilma, et hiide peaks matma. Nii on udmurdid mälestanud oma surnuid mitmel pool, kaasa arvatud siinse hiie vaste *ludi* kompleksis, ehkki *lude* ei kasutata matmiseks (Lintrop 2003: 190). Hiie- ja surmakultuuri seost rõhutab ka Argo Moor (1998: 50), osutades nii pühakohtades kui ka matusespaikades kehtivate tavade ja reeglite sarnasusele.

Oluliseks teemaks hiieuurimustes on kujunenud ka hiiekohtade valikuprintsüübid. Varasemad uurijad on hiiekohtade valikul peatunud vaid põgusalt ning toonitatud on sellisel juhul maastiku dominantsust. 1990. aastatel on tuginedes ennekõike Mauno Koski ja Veikko Anttoneni kontseptsioonidele pühadusest rohkem rõhutatud anomaalsust, ümbrusest eristuvust, silmatorkavust ning loodusliku piiri olemasolu (vt nt Moor 1998: 49). Nii võibki hiis olla nii kungas kui ka lohk, kuna mõlemal on olemas selgesti tajutav looduslik piir. Hoopis uue perspektiivi pakub aga Heiki Valk (2007a), esitades võimaluse, et hiiekohtade valikul võidi tugineda hoopis energeetilistele väljadele, mida me praegu veel uurida ei oska. Lisaks maastikulisele anomaalsusele võis hiiekoha valikul oma osa mängida ka taimestiku eripära (alla- või ülespoole kasvavate okstega puud, silmatorkavad taimekooslused jmt). Arvestades tervet hulka hiiekohti, mis ei ei asu maastikul silmatorkavates või erilistes kohtades, on alternatiivsed tõlgendused igati õigustatud.

Hiiekoha asupaiga kõrval on märksa vähem tähelepanu pälvinud hiiepaikade dateering. On selge, et kuna hiiepaikade allikatest enamiku moodustab dateerimatu rahvapärinus, siis on igasugused selleteemalised spekulatsioonid raskendatud. Seda enam, et seni ei suuda me ka arheoloogiliselt hiiekohti uurida. Nii ongi domineerivaks jäänud *mitteaajalooline* lähenemine (vrd Insoll 2007: 141) ning hiisi ja teisi pühakohti peetakse kuuluvaks ajatusse minevikku, oletades enamasti põhjendusteta, et nende teke ulatub sajandite kui mitte aastatuhandete taha. On selge, et üldnimetuse hiie-, püha- või ohvrikoht taga leidub erinevatest perioodidest pärit muistiseid, millest osa võivad olla väga pika kasutusajaga, osa aga võetud kasutusele suhteliselt hiljuti (vrd ka Valk 2007b: 144 jj). Püüdes luua pärimuslike hiiepaikade topograafia ja kaasnevate muististe hulgas mõningastki süsteemi on võimalik eristada tõenäoliselt vanemaid paiku, mis asuvad looduslikult atraktiivsetel kõrgendikel, seonduvad

enim kivikalmetega ning mille kasutusaja algus võib kuuluda I aastatuhandesse eKr (vt Jonuks 2007). Selliste paikade usundiline tähendus oli nähtavasti tihedasti seotud ka surmakultuuriga. Ajas tõenäoliselt hiljem (st teises religioosses kontekstis) kasutusele võetud hiiekohtade puhul ei ole looduslik atraktiivsus olnud enam määrav, samuti puudub sellistel paikadel (otsene) seos kalmetega.

Lisaks neile aspektidele iseloomustavad viimase aastakümne hiieprobleemistikku nende kaitsmise küsimused (vt Kaasik 2001, Valk & Kaasik 2007 ja neis viidatud kirjandus). Omausulisi ühendava Maavalla Koja eestvedamisel on kokku kutsutud vastavateemaline eri valdkondi ühendav konverents (Valk & Kaasik 2007), ajakirjanduses on ilmunud arvukalt artikleid tööstuse ja turismi arendamise vastu hiiekohtadel (Kunda, Paluküla, Panga jt näited). Lisaks hiie- kui pühakohtade kaitsele on taas jälgitav hiite kasutamine rahvusküsimuse kontekstis ning sarnaselt 19. sajandi ärkamisajaga on hakatud rõhutama nende rolli omakultuuris, samuti tähtsust eestluse ja eestlaslikkuse säilimisel. On märkimisväärne, et just spontaanne ja digitaalne meedia (blogid, kommentaariumid jne) on saanud uuteks väljunditeks ning sealsed, tihti peale äärmuslikkuseni ulatuvad väited osutavad kujukalt, mida rahvas hiiekontseptsioonis tähtsustab.

Kokkuvõtteks

Hiied ja teisedki looduslikud pühakohad on pälvinud erineva taustaga uurijate huvi juba alates 18. sajandi lõpu valgustus- ja sellele järgnenud rahvuslikust ärkamisajast 19. sajandil. Läbivalt on olnud jälgitav üksikute oluliste uurijate roll, kes on kujundanud arusaama mittekristlikest pühakohtadest. Hoolimata pühapaikade olulisusest rahvusidentiteedi märkijana paaril viimasel sajandil on alles 21. sajandi alguseks kujunenud situatsioon, kus looduslike pühakohadega tegeletakse süsteemsemalt ning multidistsiplinsemalt. Siiski on vaja astuda pikk samm probleemikeskse interdistsiplinaarsema käsitluse suunas.

Loodetavasti aitab selline lähenemine värskendada ka allikate, eriti seni põhilise rahvapärimuse senisest kriitilisemat. Selle kõrval tuleks märksa enam kasutada ka teisi võimalikke allikaid ja distsipliine alates arheoloogiast ja kartograafiast ning lõpetades ökoloogiaga. Ehk lubaks probleemikeskne lähene-mine näha pühapaiku märksa dünaamilisematena, funktsioneerivana oma ajalistes, ühiskondlikes ja religioossetes kontekstides. See võimaldaks ka astuda sammu edasi ajatust uurimistraditsioonist ning me saaksime näha pühapaiku märksa komplekssemalt.

Kommentaariid

¹ Artikkel on seotud sihtfinantseeritava teemaga nr 0030181s08.

² Jumal Tharapitat on käsitletud mitmetes artiklites, vt Masing 1939, Viires 1990, Sutrop 2002 ja neis viidatud kirjandus.

³ Näiteks Männiku küla V-Nigula khk:

Männiku küla juures asub üsna mere ligidal lepik. Seda kutsutakse Hiie lepikuks. Sääl oli vanal ajal old püha hiis. Sääl asusivad vanal ajal suured ebajumalate kujud ja neid käidi kummardamas ja keige suurema kuju juurde viidi andeid ERA II 216, 179 (9).

Arhiiviallikad

ERA – Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiiv.

Kirjandus

Annist, August 2005. Friedrich Reinhold Kreutzwaldi “Kalevipoeg”. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus.

Anttonen, Veikko 1992. “Püha” mõiste rahvausundi uurimises. *Akadeemia* 12 (45), lk 2514–2535.

Anttonen, Veikko 1996. Ihmisen ja maan rajat: ‘pyhä’ kulttuurisena kategoriana. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Bergsland, Knut 1964. Suomen hiisi. *Virittäjä* 3 (68). Kotikielen Seuran Aikauslehti. Helsinki, lk 242–248.

Bradley, Richard 2000. *An Archaeology of Natural Places*. London & New-York: Routledge.

Brink, Stefan 2001. Mythologizing Landscape. Place and Space of Cult and Myth. *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultgård zu seinem 65. Geburtstag am 23.12.2001 in Verbindung mit Olof Sundqvist und Astrid van Nahl. Ergänzungsbände zum Reallexicon der Germanischen Altertumskunde*. Hrsg. von H. Beck, D. Geuenich & H. Steuer. Band 31.) Hrsg. von M. Stausberg. Berlin & New York: Walter de Gruyter, lk 76–112.

Burton, Feldman & Richardson, Robert D 1975. *The Rise of Modern Mythology, 1680 – 1860*. Bloomington: Indiana University Press.

Eisen, Matthias Johann 1888. *Elu pärast surma. Hiied ja Perma. Kolm kujutust enne-muistsest ajast*. Tartu: K. A. Hermann.

Eisen, Matthias Johann 1920. *Esivanemate ohverdamised*. Tartu: Eesti Kirjanduse Selts.

- Feyerabend, Karl 2004 [1797]. *Kosmopoliitilised rännakud. Kiri Eestimaalt 1797*. Sutrop, Urmas (tlk & järelsõna). Tallinn: Eesti Keele Instituut & Eesti Keele Sihtasutus.
- FM 1822 = Peterson, Kristjan Jaak (tlk) 1822. *Christfrid Ganander Thomasson's, Philos. Mag. Finnische Mythologie. Aus dem Schwedischen übersetzt, völlig umgearbeitet und mit Anmerkungen versehen* von Christian Peterson, Literat in Riga. Pärnu: Johann Heinrich Rosenplänter (http://www.utlib.ee/ekollekt/eeva/index.php?lang=et&do=tekst_detail&tid=330 – 4. august 2009).
- Ganander, Christfrid 1960 [1789]. *Mythologia Fennica*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Haavio, Marrit H. 1963. *Heilige Haine in Ingermanland Helsinki*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- HCL 1982 = Henriku Liivimaa kroonika = Heinrichi chronicon Livoniae. Kleis, Richard (tlk). Tarvel, Enn (toim). Tallinn: Eesti Raamat.
- Heraklides, A. [Aleksander Treumann] 1908. *Eesti usk*. Tallinn: Mõte.
- Hermann, Uno 1973. Miks Pühajõe peeti pühaks? *Eesti Loodus* 2, lk 108–110.
- Hiärn, Thomas 1794 [1678]. *Thomas Hiärns Ehst-, Liv- und Lettländische Geschichte*. Nach der Originalhandschrift. Erster Theil. Mitau [Jelgava]: Johann Magnus Wehrt.
- Hofstra, Tette 1988. Hiisi: uusi ehdotus sen germaanisesta alkuperästä. Hahmo, Sirkka-Liisa & Hofstra, Tette & Kylstra, Andries Dirk & Nikkilä, Osmo (toim). *Omaa vai lainattua. Itämerensuomen germaaniin lainasanoihin liittyviä kirjoitelmia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, lk 17–23.
- Hupel, August Wilhelm 1774. *Topographische Nachrichten von Lief- und Ehstland I*. Gesammelt und herausgegeben durch August Wilhelm Hupel. Riga: Johann Friedrich Hartknoch.
- Insoll, Timothy 2007. 'Natural' or 'human' spaces? Tallensi sacred groves and shrines and their potential implications for aspects of Northern European prehistory and phenomenological interpretation. *Norwegian Archaeological Review* 40: 2, lk 138–158.
- Jansen, Ea 1998. Muinaseesti panteon: Faehlmanni müütide roll eestlaste rahvusteadvuses. *Keel ja kirjandus* 12, lk 801–811.
- Johansen, Paul 1933. *Die Estlandliste des Liber Censur Daniae*. Reval: Wassermann.
- Jonuks, Tõnno 2007. Holy groves in Estonian religion. *Estonian Journal of Archaeology* 11: 1, lk 3–35.
- Jonuks, Tõnno 2009. *Eesti muinasusund*. Dissertationes Archaeologiae Universitatis Tartuensis 2. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Jonuks, Tõnno ilmusas. Hiis Sites in the Parishes of Rapla and Juuru. *Muinasaja teadus* 21.
- Jung, Jaan 1879. *Eesti rahva wanast usust, kombedest ja juttudest. Wälja annud J. Jung*. Kodu-maalt 6. Tartu: H. Laakmann.
- Jung, Jaan 1898. *Muinasaja teadus eestlaste maalt, II. Kohalised muinasaja kirjeldused Liiwimaalt, Pernu ja Wiljandi maakonnast*. Jurjev: A. Grenzstein.

Jung, Jaan 1910. *Muinasaja teadus eestlaste maalt, III. Kohalised muinasaja kirjeldused Tallinnamaalt*. Eesti Kirjanduse Seltsi Toimetused IV. Tallinn: A. Busch'i raamatukaupluse kirjastus.

Järv, Risto 2001. Kristfrid Gananderi "Mythologia Fennica" saksakeelsest tõlkest. *Keel ja Kirjandus* 3, lk 173–180.

Kaasik, Ahto 2001. Hiitest (<http://www.maavald.ee/maausk.html?rubriik=20&id=24&op=lugu> – 6. august 2009).

Kalkun, Andreas 2006. Rahvaluulekoguja kui looja. Seto pärimuse representeerimisest Jakob Hurda "Setukeste lauludes". Lintrop, Aado (toim). *Regilaul – esitus ja tõlgendus*. Eesti Rahvaluule arhiivi toimetused / Commentationes archivi traditionum popularium Estoniae 23. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk 67–84.

Kallasmaa, Marja 2003. *Läänemurde loodus- ja viljelusnimed*. Tallinn: Eesti Keele Instituut & Eesti Keele Sihtasutus.

Katekismus 1694. = Katekismus. Önsa Luterusse Laste Öppetus Lühhidelt Pühha kirja järrele ärra-sellitud, ning küsse misse ja kostmisse kombel kokko säetud. Jummalaa auuks, ning temma koggudusse Kasvuks. Riga: Druckts Johann Georg Wilcken.

Knüpffer, Georg Magnus 1836. Der Berg des Thorapilla: Ein historicher Besuch. *Das Inland: Eine Wochenschrift für Liv-, Esth- und Curländische Geschichte, Geographie, Statistik und Litteratur* 22, lk 361–366.

Koski, Mauno 1967. Itämerensuomalaisten kielten hiisi-sanue. Semanttinen tutkimus, I. *Turun yliopiston julkaisuja*. Sarja C. Scripta lingua fennica edita. Turku: Turun yliopisto.

Koski, Mauno 1970. Itämerensuomalaisten kielten hiisi-sanue. Semanttinen tutkimus, II. *Turun yliopiston julkaisuja*. Sarja C. Scripta lingua fennica edita. Turku: Turun yliopisto.

Koski, Mauno 1990. A Finnic holy word and its subsequent history. Ahlbäck, Tore (toim). *Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-Names*. Åbo: The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, lk 404–440.

Krohn, Kaarle 1895. J. Krohn: Soome sugu paganaaegne jumalateenistus. *Eesti Üliõpilaste Seltsi Album. Kolmas leht*. Tartu: Eesti Üliõpilaste Selts, lk 176–205.

Kütt, Auli 2007. Maarahva pühade puude ja puistutega seotud käitumisharjumid. *Looduslikud pühapaigad. Väärtused ja kaitse*. Kaasik, Ahto & Valk, Heiki (toim). Tartu: Õpetatud Eesti Seltsi Toimetised 36, lk 185–212.

Laar, Mart 2005. *Äratajad. Rahvuslik ärkamisaeg Eestis 19. sajandil ja selle kandjad*. Tartu: Eesti Ajalooarhiiv.

Laar, Mart & Saukas, Rein & Tedre, Ülo 1989. *Jakob Hurt 1839–1907*. Tallinn: Eesti Raamat.

Lintrop, Aado 2003. *Udmurdi usund*. Tartu: Eesti Rahva Muuseum.

Loorits, Oskar 1932. *Eesti rahvausundi maailmavaade*. Tartu: Eesti Kirjanduse Seltsi Kirjastus.

- Loorits, Oskar 1935. Mulgimaa ohvrikohad. Die Opferstätten in Mulgimaa. *Kaleviste mailt* (Õpetatud Eesti Seltsi Kirjad III). Tartu: Õpetatud Eesti Seltsi Kirjastus, lk 225 – 319.
- Loorits, Oskar 1949. Grundzüge des Estnischen Volksglaubens, 1. *Skrifter utgivna av Kungl. Gustav Adolfs Akademien för folklivsforskning* 18:1. Lund.
- Loorits, Oskar 1957. Grundzüge des Estnischen Volksglaubens, 3: 1. *Skrifter utgivna av Kungl. Gustav Adolfs Akademien för folklivsforskning* 18:3, 1. Uppsala: Lundequistska bokh.
- 1Ms 26 = 1. Moosese raamat (<http://www.piibel.net/?&q=1Ms+26> – 13. august 2009).
- Masing, Uku 1939. Taara päritolust. *Usuteaduslik ajakiri* 1, lk 1–16.
- Merkel, Garlieb Helwig 1798. *Die Vorzeit Lieflands: ein Denkmal des Pfaffen- und Rittergeistes* I. Berlin: Voss.
- Moor, Argo 1998. *Hingepuu. Vanade müütide jälgedes*. Tartu: Elmatar.
- Mägiste, Julius 1983. *Estnisches Etymologisches Wörterbuch* 2. Helsinki: Finnisch-Ugrische Gesellschaft.
- Olearius, Adam 1996. *Täiendatud uus reisikiri Moskoovia ja Pärsia teekonna kohta, mis toimunud Holsteini saatkonna lähetamisel Vene tsaari ja Pärsia kuninga juurde*. [Leimus, Ivar (tlk)]. Tallinn: Olion.
- Pall, Valdek 1963. Kas teie kodumurdes esineb sõna hiis? *Kodumurre* 6. Tallinn: Eesti NSV Teaduste Akadeemia Emakeele Selts, lk 41.
- Puss, Fred 1995. *Puudega seotud pärimused ja traditsioonid Eesti rahvakultuuris*. <http://www.hot.ee/fpuss/bibl/proseminar.html> – 6. august 2009)
- Reiman, Villem 1901. *Eesti muinasusk*. Kõne. Jurjev: Postimees.
- Relve, Henrik 1982. Hiimets. *Eesti Loodus* 5, lk 308–314.
- Rommel, Atko-Sulhan 2008. Religioonivastase võitluse korraldusest Nõukogude Eestis. *Ajalooline Ajakiri* 3 (125), lk 245–280.
- Rommel, Mari-Ann 1998. *Hiie ase: Hiis Eesti rahvapärimumuses*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.
- Russow, Balthasar 1967. Liivimaa kroonika [alamsaksa keelest tlk Stock, Dagmar & Stock, Hermann]. Stockholm: Vaba Eesti.
- Ränk, Gustav 1935. Muhulaste leedutuledest. Äratrükk koguteosest *Kaleviste mailt*. Tartu: Õpetatud Eesti Selts, lk 218–224.
- Ränk, Gustav 1980. Hiiehobune. *Eesti Teadusliku Seltsi Rootsis aastaraamat / Annales Societatis Litterarum Estonicae in Sueciae VIII, 1977–1979*. Stockholm, lk 119–140.
- Sild, Olaf 1937. *Kirikuvistatsioonid eestlaste maal vanemast ajast kuni olevikuni*: mit einem Referat : Die Kirchenvisitationen im Lande der Esten von der ältesten Zeit bis zur Gegenwart. Tartu: K. Mattiesen.
- Sutrop, Urmas 2002. Taarapita – saarlaste suur jumal. *Mäetagused* 16, lk. 7–38.

Talve, Ilmar 1979. *Suomen kansankulttuuri: historiallisia päälinjoja*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Tedre, Ülo 1989. Jakob Hurt 150. *Keel ja Kirjandus* 7, lk 385–391.

Torp-Kõivupuu, Marju 2007. Ristipuud Lõuna-Eesti maastikul ja kohapärimuses. Kaasik, Ahto & Valk, Heiki (toim). *Looduslikud pühapaigad. Väärtused ja kaitse*. Tartu: Õpetatud Eesti Seltsi Toimetised 36, lk 289–315.

Urtāns, Juris 2008. *Ancient Cult Sites of Semigallia. Zemgales senās kulta vietas*. CCC papers 11. Rīga: Nordik.

Vaitkevičius, Vyckintas 2004. *Studies into the Balts' Sacred Places*. BAR International Series 1228. Oxford: John and Erica Hedges Ltd.

Valk, Heiki 1995. Lõuna-Eesti XIII–XVII/XVIII sajandi külakalmistud rahvatraditsioonis ja uskumustes. Hiemäe, Mall & Kõiva, Mare (toim). *Rahvausund tänapäeval*. Tartu: Eesti TA Eesti Keele Instituut & Eesti TA Eesti Kirjandusmuuseum, lk 454–471.

Valk, Heiki 2007a. Choosing holy places. Haeussler, Ralph & King, Anthony C. (toim). *Continuity and Innovation in Religion in the Roman West 1*. *Journal of Roman Archaeology Supplementary Series* 67. Rhode Island, Portsmouth: Journal of Roman Archaeology, lk 201–212 (<https://www.etis.ee/ShowFile.aspx?FileVID=15291> – 6. august 2009).

Valk, Heiki 2007b. Looduslikud pühapaigad kui muistised: arheoloogi vaatenurk. Kaasik, Ahto & H. Valk, Heiki (toim). *Looduslikud pühapaigad. Väärtused ja kaitse*. Õpetatud Eesti Seltsi Toimetised 36. Tartu: Õpetatud Eesti Selts, lk 135–170 (<http://www.muinas.ee/vvfiles/0/hiiekogumik.pdf> – 6. august 2009).

Valk, Heiki & Kaasik, Ahto (toim) 2007. *Looduslikud pühapaigad. Väärtused ja kaitse*. [Agne Trummali mälestuseks.] Õpetatud Eesti Seltsi Toimetised 36. Tartu: Õpetatud Eesti Selts (<http://www.muinas.ee/vvfiles/0/hiiekogumik.pdf> – 6. august 2009)

Vilbaste, Gustav 1947. Vanade kaartide abi muistsete kultusepaikade kindlaksteegemisel. *ERM aastaraamat* I (XV). Tartu, lk 157–161.

Viidalepp, Richard 1940. Iseloomustavat Eesti ohvrikividest. Äratrükk ajakirjast *Eesti Kirjandus* 10–12, 1939. Tartu: Eesti Rahvaluule Arhiiv.

Viidalepp, Richard 1941. *Eesti ohvrikivid*. Magistritöö. Käsikiri Tartu Ülikooli raamatukogus. Tartu: Tartu Ülikool.

Viires, Ants 1975. *Puud ja inimesed: puude osast eesti rahvuskultuuris*. Tallinn: Valgus.

Viires, Ants 1990. Taara avita. *Looming* 10, lk 1410–1421.

Viires, Ants 2001 [1991]. Muistised jumalad ühiskonna teenistuses. *Kultuur ja traditsioon*. Tartu: Ilmamaa, lk 217–225.

Summary

***Hiis* Sites in the Research History of Estonian Sacred Places**

Tõnno Jonuks

Key words: *hiis*, national identity, sacred natural places, research history

Sacred natural places, among which *hiis* sites form the best known and the most thoroughly investigated part, have started to attract multifarious scientific interest only recently. Although pagan sanctuaries have been the object of research for the clergy, politicians, and historians already since the 18th century, more general and analytical studies are still lacking. In this article I will try to offer a historiographical overview of sacred natural sites in Estonia and point out some aspects which play an important role in the studies, even though the historical background of the topic has often been neglected.

The earliest and probably the most famous description of holy places date from the beginning of the 13th century when the chronicler Henry of Livonia described two places with a sacred forest in North Estonia. Throughout medieval and modern times, holy places were mentioned only in connection with the descriptions of the local people who worshipped idols. Such texts mainly mention the holy sites and the fact that offerings were made there reflect most importantly the veneration of trees, but also stones, and other objects. The characteristic motif in most of these texts, however, is the proscription against damaging the holy place. This is also characteristic of the 19th- to 20th-century folklore in general. At the end of the 18th century, together with the Enlightenment movement, a new period began in the research history, when holy places became the objects of study rather than being merely an element of pagan customs. A Romantic concept of *hiis* was formed in the 18th century.

Next to the 18th-century Baltic-German researchers of the Enlightenment mentality, the emerging Estonian and Finnish national intelligentsia started to pay attention to the sacred places of the present and the past. For the first time, the word *hiis* and its etymology became an important issue and several different meanings were proposed: starting from the connection of the Ancient Mediterranean culture to the concept of *hiis* as a mythological creature or a giant (Est. *hiid*). From the mid-19th century onwards, organised collecting of folklore was started in Estonia and reached its peak by the end of the century. On the basis of the material collected, the first serious studies on holy places were made.

Until the first half of the 20th century holy places were interpreted mostly as sacrificial places – an interpretation which obviously derives from contemporary folklore. *Hiis* was explored together with other sacred sites mentioned in folklore (sacrificial stones, yards, etc.) and the diversity of holy places was particularly stressed. A characteristic element of the period was a clear opposition of *hiis*/folk religion and church/Christianity, in which *hiis* was defined as an idealised natural sanctuary which “is not confined by stone walls”.

After the Second World War, the study of religion in Estonia petered out, mostly because the leading Estonian folklorist Oskar Loorits emigrated from Estonia, and also because religion and holy places were not included in the Estonian Soviet period folklore studies. Since studying of religion and holy places was more complicated in Estonia, the most important and for Estonian researchers also the most influential studies were made in Finland (e.g., by Mauno Koski). Geography became an important issue and holy places were considered to be on the most prominent place on the local landscape. According to this interpretation the original centre of the *hiis* tradition was in North and West Estonia and Southwest Finland, where it had the meaning of a “cult place where the dead, the spirits of the ancestors, were worshipped”. But the period is especially important because of different etymological interpretations which were proposed: *hiis* as a Finnic word, meaning ‘sacred forest’; a loan from Sámi language, meaning ‘sacrificial site’ or a ‘village’; a loan from North-Germanic languages, meaning ‘side’, ‘liminal zone’ or ‘a stony hill’.

Estonian scholars have mostly avoided the subject of the sacred grove following the major study by Oskar Loorits. On the one hand it is definitely connected to the condemning of religious studies in the Soviet period of scientific atheism. On the other hand, it is related to the public attitudes towards *hiis* and the ideological pressure of the Soviet period, which implied that *hiis* marked the religion of ancient and independent Estonians.

Hiis sites were first associated with archaeological material in the 1990s and it has been pointed out that there is no essential connection between *hiis* sites and graves. Objecting to earlier interpretations, it has been suggested that *hiis* places have been separate sites on landscape and their initial semantic field was not necessarily connected with the dead and the burial site at all. Instead, the dominant element of landscape may have been chosen as a holy site and the latter may have been used also as a burial place. Explanation of the principles for selecting a place for the *hiis* has been an important topic in the past decade. Relying primarily on the concepts of holiness, anomaly, distinction from the surroundings, prominence and the presence of natural border have been stressed. A new perspective is also offered, stressing energetic field and flora anomalies.

Next to the location, the dating of *hiis* sites has captured less attention. It is clear that since the majority of sources available on *hiis* sites is formed by undatable folk tradition, all speculations on the topic are very complicated and holy sites are perceived as something belonging to some timeless past. It is apparent that the general name *hiis*, holy or offering place applies to sites from different periods, some of which might have a long history (dating back even to the Late Bronze Age), while others might have been taken into use relatively recently.