



DISKURSUSANALÜÜSI RAKENDAMINE RELIGIOONIUURINGUTES: MUINSUSKAITSEKLUBI TÕLET AJAKIRJADE NÄIDISANALÜÜS

Nele Dresen

Tartu Ülikool, usuteaduskond

Abstract

An Application of Discourse Analysis in Religious Studies: Sample Analysis of the Magazines of the Heritage Protection Club “Tõlet”.

During the last decade, discourse analysis (DA) has become a popular method in religious studies. Unfortunately, due to lack of knowledge of implementing DA in accordance with theory and method, there is lack of clarity with regards to its proper application. It seems that vague understanding of the theoretical background of the method is the underlying problem and thus its main analytical concept – discourse – also remains vague. The aim of this article is to bring some clarity to the use of DA and to show how thoroughly the method and theory are intertwined. An example of the implementation of DA is also given, highlighting how during the revolutionary processes in Estonia the Heritage Protection Club Tõlet’s ideals of independence and identity were connected to their idealization of Ancient Estonia.

Keywords

Discourse analysis · Fairclough’s critical discourse analysis · new religious movements · methodology

Diskursus on mõiste, mille kasutamine on viimastel kümnenditel humanitaar- ja sotsiaalteaduslikes uurimustes plahvatuslikult kasvanud. Sellest on saanud omamoodi moesõna, mille tähendusväli on muutunud nii laiaks, et terminina ei pruugi see tähendada midagi konkreetset ning selle kasutamine varieerub kontekstiviisi (Jørgensen, Phillips 2002: 1). Ebamäärasust suurendab ka tõsiasi, et tihtipeale jäetakse selgitamata, mida diskursuse all täpsemalt mõeldakse (Moberg 2013). Vaatamata laiale tähendusväljale on siiski võimalik laiemas plaanis eristada kahte erinevat diskursuse mõiste kasutusviisi: tavakeelne ja teoreetilis-metodoloogiline. Tavakeeles tähistab diskursus mingit teatud tüüpi rääkimise viisi, teemat, arutelu või valdkonda. Sellise kasutusviisi puhul ei ole diskursuse mõiste otseselt seotud ühegi teooria ega meetodiga, mistõttu ei ole selle kasutusviisi ka kuidagimoodi teoreetilis-metodoloogiliselt piiritletud. Teise kasutusviisi puhul on diskursus aga tihedalt läbi põimunud ühe kõige sagedamini kasutatava sotsiaalkonstruksionistliku lähenemisega ehk diskursusanalüüsiga¹ (edaspidi DA) (Jørgensen, Phillips 2002: 4).

Sarnaselt diskursusega ei ole ka DA-l kindlat definitsiooni, tegu ei ole ühtse teooria või meetodiga (Jørgensen, Phillips 2002: 1). See, mida diskursuse või selle analüüsi all täpsemalt silmas peetakse, erineb DA puhul tüübiti, olgu selleks foucault'lik DA, Laclau ja Mouffe'i diskursusetooria, diskursiivpsühholoogia, kriitiline DA, konversatsioonianalüüs või positiivne DA. Nii esindab DA tänapäeval „heterogeenset välja, koosnedes erinevatest lähenemistest, mis jagavad metateooriat (ontoloogia ja epistemoloogia), teooria ja metodoloogia tunnuseid, aga samal ajal erinevad üksteisest mitme metateoreetilise, teoreetilise ja metodoloogilise omaduse poolest“ (Phillips 2007: 285).

Tänu mitmekesisusele on teadlastel võimalus valida paljude DA tüüpide seast oma uurimistöökaks kõige sobilikum. Sobivaima valiku tegemine eeldab aga teadlikkust valitud lähenemise teoreetilisest ja metodoloogilisest poolest ning sellest tulenevatest rakendamisevõimalustest. Tundub aga, et kui rääkida DA kasutamisest religiooniuringutes, siis on teadlikkusel veel kasvuruumi – üks mainekamaid DA uurijaid Titus Hjelm on tõdenud, et kuigi DA on üsna populaarne, ei ole „religiooniuringutes

¹ Mõnikord kasutatakse eestikeelses teaduskirjanduses ka sõnu *diskursuseanalüüs* või *diskursianalüüs*.

diskursusanalüüsi meetodina süstemaatiliselt kasutusele võetud, vaatamata sellele, et diskursus on viimastel aastatel saanud üheks põhimõisteks“ (Hjelm 2011: 134). Süstemaatilisuse puudumine DA rakendamisel on täheldatav ka eesti religiooniuringute vallas tehtud uurimistöodes – nii ei ole harvad olukorrad, kus autor väidab, et on kasutanud DA-d, aga töö lähemalt lugemisel jääb selgusetuks, kuidas DA-d kui meetodit on kasutatud, tekitades nii küsimuse, miks esitatud analüüsi üldse DA-ks nimetatakse (vt nt Toomistu 2012, Kilemit 2019, Härm 2018).

Võttes arvesse DA kasutamise suurt potentsiaali religiooniuringutes ning aina suurenevat huvi selle rakendamise vastu, on vajadus teoreetilise ja metodoloogilise selguse järele märgatav. Nii püüabki käesolev artikkel omalt poolt panustada selguse loomisesse, näidates, kuidas saab DA-d süstemaatiliselt, uurimisplaani järgides rakendada religioonialaste tekstidele nii, et see oleks vastavuses metodoloogilise ja teoreetilise poolega. Artikkel jaguneb kahte ossa. Selle esimeses pooles toon ära lühikäsitluse DA-st ning ühest selle tüübist – Norman Faircloughi kriitilisest diskursusanalüüsist (KDA). Artikli teises pooles näitlikustan muinsuskaitseklubi Tõlet ajakirjades ilmunud identiteedi- ja iseseisvusteemaliste artiklite näitel, kuidas Faircloughi KDA-d on võimalik süstemaatiliselt rakendada religioonialaste tekstide analüüsimisel.

DISKURSUS JA DISKURSUSANALÜÜS

DA tõusis interdistsiplinaarse uurimisviisina esile 1970ndatel ning sai sotsiaal- ja humanitaarteadustes oluliseks 1980. aastatel (Hjelm 2011: 136). Religiooniuringutes hakkas DA koguma populaarsust 2000. aastatel, mil ilmus ridamisi erinevaid DA-d käsitlevaid ning rakendavaid uurimusi (Heather 2000; Hjelm 2011; Moberg 2013; Stuckrad 2013, 2014).² Vaatamata erinevustele jagavad diskursusanalüütilised perspektiivid üldiselt ühte ja sama metateoreetilist alust, milleks on sotsiaalkonstruksionism (Moberg 2013: 6). Sotsiaalkonstruksionism põhineb ideel, et „inimestena oleme me sotsiaalsed ja kommunikatiivsed olendid, kes erinevatel viisidel on püsivalt ja alalõpmata seotud enda enesetunnetuse ning

² Vt lähemalt Stuckrad (2016: 2).

reaalsuse kontseptsioonide konstrueerimise ja taaskonstrueerimisega“ (Moberg 2013: 6). Tähenduse loomine toimub keele ning teiste representatsiooniviiside kaudu. Keelt ei mõisteta sotsiaalkonstruksionistlikus lähenemises pelgalt reaalsuse peegeldajana, vaid millenagi, mis ka ise mängib kaasa reaalsuse kujundamisel. Teisisõnu – keelt ei nähta „neutraalse informatsiooni kandva vahendina“, vaid see on koht, kus luuakse ja muudetakse tähendusi (Taylor 2001: 8).

Sellest arusaamast on kujunenud välja DA lähtekoht, „et diskursused loovad maailmast representatsioone, mis ei ole pelgalt olemasoleva maailma refleksioonid, vaid kujundavad ja aitavad kaasa reaalsuse loomisele, luues maailmale selliseid tähendusi, mis välistavad alternatiivsed tähendused“ (Phillips 2007: 285–286). Nii mõistetakse sotsiaalkonstruksionistlikust lähenemisest tulenevalt diskursuseid rohkem või vähem koherentsete viisidena, kuidas keele ning teiste representatsiooni- ja kommunikatsiooniviiside abil reaalsust kindlal moel konstrueerida ja representeerida (Moberg 2013: 9). DA tegeleb niisiis sotsiaalsete konstruksioonide protsesside analüüsiga ehk siis uurib seda, kuidas identiteetid, suhted, uskumused ja teadmiste süsteemid konstrueeritakse keelt kasutades (Hjelm 2011: 134).

Enamik sotsiaalkonstruksionistlikku DA-d kasutavaid religiooniuurijaid nõustuvad, et religioon ei ole midagi, mis lihtsalt eksisteerib maailmas, vaid on pigem midagi, mida luuakse kultuuriliste ja kommunikatiivsete protsesside abil (Stuckrad 2016: 3). Sama lähtenurgaga uurijad kasutavad DA-d religiooni kujunemise uurimisel erinevalt. Religiooniuurija ja diskursusanalüütik Marcus Moberg väidab, et diskursuse- ja religiooniteemalised diskursusanalüütilised uurimused saab klassifitseerida esimese, teise ja kolmanda taseme lähenemisteks (Moberg 2013: 4). Esimese taseme lähenemised kasutavad diskursuse mõistet (ja sageli ka sotsiaalkonstruksionistlikku epistemoloogiat) metateoreetilistelt, sageli eesmärgiga avalikustada ning rõhutada igasuguste teoretiseerimiste sõltumist kontekstist religiooniuringute valdkonnas (Moberg 2013: 13–14). Teise taseme lähenemised teevad sammu edasi ning kasutavad diskursuse mõistet peamiselt eesmärgiga rõhutada akadeemilise teoretiseerimise iseloomu (ja tihtipeale ka vigu) teatud religiooniuringute alasuundades (Moberg 2013: 14). Kolmanda taseme lähenemised keskenduvad peamiselt DA meetodilisele läbiviimisele (Moberg 2013: 14). Moberg

(2013: 19) väidab, et vähe eksisteerib selliseid uurimusi, mis kasutavad kolmanda taseme lähenemist ehk siis rakendavad analüüsi tegeliku praktikana, samas on märgata, et selle taseme uurimusi on hakanud aina rohkem juurde tulema (Hjelm 2016: 15).

Üheks kolmanda taseme uurimuseks on ka käesolevas artiklis teostatud näidisanalüüs. Kuna see toetub Faircloughi KDA-le, siis on tarvilik enne näidisanalüüsi juurde suundumist avada selle meetodi teoreetiline ning metodoloogiline pool.

NORMAN FAIRCLOUGHI KRIITILINE DISKURSUSANALÜÜS

Faircloughi KDA-s mõistetakse diskursust „olulise sotsiaalse praktika vormina, mis nii taastoodab kui ka muudab teadmist, identiteete ja sotsiaalseid suhteid, k.a võimusuhteid, ning mida ennast samal ajal muudavad teised sotsiaalsed praktikad ja struktuurid“ (Jørgensen, Phillips 2002: 65). Faircloughi järgi seavad olemasolevad sotsiaalsed struktuurid raamid keelekasutusele ning vastupidi – „keelekasutus aitab taastoota või muuta sotsiaalseid struktuure“ (Kalmus 2015). Sellest seosest tingituna väljenduvad ühiskonnas ja kultuuris asetleidvad muutused keelekasutuses ning ka vastupidi (Kalmus 2015). Eelnevale tuginedes näeb Fairclough iga keelekasutuse korda kolmest dimensioonist koosneva kommunikatiivse sündmusena, mis on nii 1) tekst (kas siis kõne, kirjutus, visuaalne kujund või kombinatsioon eelmistest), 2) diskursiivne praktika kui ka 3) sotsiaalne praktika (Jørgensen, Phillips 2002: 68). Faircloughi KDA keskendub seega nii teksti lingvistilistele omadustele kui ka selle tarbimise ja loomisega seotud protsessidele ehk diskursiivsetele praktikatele ning laiematele sotsiaalsetele praktikatele, kuhu see kommunikatiivne sündmus kuulub (Jørgensen, Phillips 2002: 68).

Eespool mainitud dimensioonid kannavad erinevaid funktsioone. Teksti dimensioonis tegeletakse eeskätt teksti kirjeldamisega, pöörates tähelepanu nii sõnavarale, grammatikale kui ka struktuurile (vt veel Kalmus 2015). Nimelt väidab KDA, et teksti lingvistiliste tunnuste detailse analüüsi konkreetseid vahendeid ehk tööriistu kasutades on võimalik selgeks teha see, „kuidas diskursused tekstis aktiveeruvad, mingi kindla

interpretatsioonini jõuavad ning sellele tuge pakuvad“ (Jørgensen, Phillips 2002: 83). Teine dimensioon ehk diskursiivsed praktikad iseloomustavad teksti tootmist ja tarbimist ehk seda, kuidas diskursused funktsioneerivad. Diskursiivsete praktikate analüüsimine seisneb selle uurimises, kuidas olemasolevaid diskursusi ja žanre kasutatakse nii teksti tootmisel kui ka lugejate poolt teksti tarbimisel ja interpreteerimisel (Jørgensen, Phillips 2002: 69). Sellist protsessi iseloomustavad mõisted nagu intertekstuaalsus ning interdiskursiivsus. Kolmas dimensioon ehk sotsiaalsed praktikad lähtub duaalsest, kahesuunalisest perspektiivist, mille järgi tegevused on ühelt poolt konkreetseid, individuaalseid ja kontekstist sõltuvad, aga teisalt on nad ka institutsionaalselt ja sotsiaalselt ankurdatud, mis tingib nende „kaldumise regulaarsete mustrite poole“ (Jørgensen, Phillips 2002: 19). Nii tegeletakse kolmandas dimensioonis kõige sellega, mis puudutab institutsionaalseid ja organisatsioonilisi asjaolusid ning seda, kuidas need kujundavad nii diskursiivsete praktikate olemust kui ka diskursuse konstrueerivat mõju (Fairclough 1992: 4).

Võttes analüüsi aineks nii teksti lingvistilised omadused kui ka sotsiaalsed praktikad, seob Fairclough tekstianalüüsi sotsiaalse analüüsiga. See tugineb arusaamale, et tekstianalüüs üksinda ei ole piisav DA tegemiseks, „kuna see ei valgusta seoseid tekstide ja sotsiaalsete ning kultuuriliste protsesside ja struktuuride vahel“ (Jørgensen, Phillips 2002: 66). Kasu tekstilise analüüsi sidumisest makrosotsioloogilise traditsiooniga seisneb võimaluses arvesse võtta seda, et sotsiaalseid praktikaid on kujundanud sotsiaalsed struktuurid ja võimusuhted ning et inimesed pole sellistest protsessidest tihti teadlikud (Jørgensen, Phillips 2002: 66).

Alljärgnevalt näitlikustan ühte võimalikku moodust, kuidas kasutada Faircloughi KDA-d tekstide analüüsimisel. Analüüsi vormistamisel on lähtunud viisist, mida pakub Fairclough. Oluline on siinpuhul mainida, et Faircloughi KDA on ainult üks võimalikest DA meetoditest. Meetodit on seekord eelistatud eeskätt kahel põhjusel. Esiteks sobib see artiklis püstitatud uurimisküsimustega. Teiseks on see meetod hea näide sellest, kuidas teooria ja meetod teineteist täiendavad, pakkudes ka selget raamistikku, kuidas analüüsi läbi viia. Hea ja arusaadav raamistik on eriti oluline algajale DA tegijale, kes võib erinevatest DA tüüpidest ja mõistetest segadusse sattuda, nagu juhtus alguses ka minuga. Kuigi näited DA rakendamistest on abiks mõistmisel, kuidas DA praktikas välja näeb,

siis täielikult on DA-st võimalik aru saada alles siis, kui see on endal läbi proovitud.

NÄIDISANALÜÜS

FAIRCLOUGHI KDA RAKENDAMINE TÕLETI AJAKIRJADES ILMUNUD ISESEISVUSE- JA IDENTITEEDITEEMALISTELE ARTIKLITELE

SISSEJUHATUS

1987. aastal loodi Tartus muinsuskaitse liikumise laines muinsuskaitseklubi Tõlet (1987–1995) (Västrik 2015: 140), mis muinsuskaitseklubile omaselt seadis eesmärgiks koduvabariigi kultuuripärandi uurimise ja populariseerimise (Tõleti põhikiri 1987). Erinevalt üleüldisest muinsuskaitse liikumisest, mis oli suunatud eeskätt 1920.–1930. aastate kultuuripärandi kaitsele, mõtestas Tõlet kaitsmisväärt pärandit teistmoodi, seades eesmärgiks säilitada, kaitsta ja hoida pärandit, mis on osa „meie muinaskultuurist“ (Tõlet 1992: 40). Lisaks muinaspärandi uurimisele võttis Tõlet eesmärgiks taaselustada muinaskultuurile omane esivanemate maailmavaade, mida nad nimetasid maausuks. Maausu taaselustamise ning selle propageerimine annab põhjust Tõletit lisaks muinsuskaitseorganisatsioonile käsitleda ka usuorganisatsioonina.

Tõleti puhul ei olnud tegu tsentraliseeritud organisatsiooniga, organisatsiooni sees valitses arvamuste paljusus ning sarnaselt iga kollektiiviga oli ka seal lahkkelisid (Dresen 2020). Selline mitmekesisus iseloomustas eeskätt aga organisatsiooni siseelu – avalikkuses hoiti pigem ühtlast joont, propageerides muinaskultuuri ja maausku. Nende teemade tutvustamiseks kasutas Tõlet ka oma ajakirja, mis aastatel 1987–1989 kandis nime Videvik ning aastatel 1992–1993 Hiis. Ajaleht ilmus üks kord aastas (1989. aastal ilmus kaks numbrit) ning kokku ilmus kuus numbrit (1987, 1988, 1989, 1989, 1992, 1993). Ajalehtede tiraaž oli väike – Videviku numbreid tehti 50, Hiie sadakond (Västrik 2019). Videvikku trükiti masinkirjas ning paljundati kserokoopiatena, kaks Hiie numbrit trükiti juba trükikojas (Västrik 2019). Ajakirju levitati ülikooli hoonetes ning jagati käest kätte, andes soovijatele võimaluse ka ise koopiad

teha. Ajakirjadel ei olnud kindlat toimetust, lugusid valisid ning kirjutasid need Tõleti liikmed, kes selleks soovi avaldasid, ning lisaks liikmetele kirjutasid ajakirja lugusid ka mitteliikmed (kirjavahetus Tõleti liikmega 2022). Videviku numbrite puhul ei olnud kindlat peatoimetajat, Hiie numbrite peatoimetaja oli Art Leete. Lugusid kirjutasid lehte peamiselt Art Leete, Ahto Kaasik ja Lauris Toomet (praegu Kaplinski). Kirjutati enamasti maausust, kultuurilisest ja vaimsest sõltumatusest, kristlusest, etnoloogilistest välitöödest hantide ja maride juures ning tutvustati muinasusu ja -kultuuriga tegelenud teadlaste töid.

Käesoleva artikli aines pärineb kahest Tõleti ajakirjades ilmunud artiklist: 1988. aastal Videvikus ilmunud „Maadest“ ning 1993. aastal Hiies ilmunud „Maavald võiks ju tagasi tulla“. Artiklite peaarhiv lasub 1980.–1990. aastate kultuuriliste ja poliitiliste suundumuste võrdlemises Muinas-Eestiga, läbivaks jooneks on Muinas-Eesti kultuurilise ja poliitilise korralduse paremuse toonitamine 1980.–1990. aastate ees. Kuna artiklid ilmusid ajal, mil Eestis leidsid aset laialdased diskussioonid identiteedi ja iseseisvuse küsimustes, siis lubavad artiklid oletada, et ka Tõlet võttis mainitud protsessidest aktiivselt osa ehk siis tegu ei olnud pelgalt sisemistele eesmärkidele keskendunud liikumisega. Nagu on öelnud etnoloog Kristin Kuutma – Tõlet oli osaline identiteediloomes protsessis (Kuutma 2000: 41). Küll ei nõustu ma aga Kuutma väitega, nagu oleks Tõlet tegelenud süstemaatiliselt poliitilise agenda levitamisega ning et nende usuline tegevus oli ainult kattevari poliitilise eesmärkide saavutamiseks. Poliitilise alatooniga tekstid olid 1980. aastate lõpus ning 1990. aastate alguses normaalsus – oli ju lõpuks saanud võimalus arvamus avaldada ning see kandus erinevatesse valdkondadesse, kaasa arvatud poliitikasse. Seda on tõdenud ka sotsioloog Andu Rämmer, kes ütleb, et tollal (1988–1991) „osaleti poliitikas kõige rohkem, sotsiaalsed liikumised haarasid ligikaudu 70% Eesti elanikkonnast“ (Rämmer 2017: 30). Vaatamata teema olulisusele on senised (üksikud) käsitlused Tõletist pööranud vähe tähelepanu selle osalusele Eesti ühiskonnas aset leidnud identiteediloomes protsessis. Püüdes täita teema uurimises paiknevat tühimikku, on minu eesmärk uurida, kuidas käsitles Tõlet oma tekstides identiteedi ja iseseisvuse teemasid ning kuidas mõjutas nende lähenemisi soov taaselustada muinasusk ja tollased ühiskondlikud suundumused. Teemat analüüsid on võimalik eristada ning eritleda

identiteediloomes protsessis kaasa rääkinud hääli ja paremini mõista identiteediloomeprotsessi tervikuna. Kuna Tõlet ei olnud tsentraliseeritud organisatsioon ning selle ajakirjades said arvamust avaldada ka mitteliikmed, siis võib õigustatult tekkida küsimus, et ehk peaks ajakirjas esitatud seisukohti identiteedist ja iseseisvusest võtma pigem üksikisikute arvamuse avaldustena kui Tõleti seisukohtadena.³ Väidan aga, et kuna 1) artiklid avaldati ajakirjas, mida andis välja Tõlet; 2) ajakirjas avaldati „mõttekaaslaste otsinguid“ (kirjavahetus Tõleti liikmega 2022); 3) kirjutised on kantud muinasusu ja muinaskultuuri tutvustamise ja propageerimise vaimust ning 4) lugejal puudus teadmine Tõleti isikkoosseisust (ja paljude artiklite autorid ei ole teada), siis oli tegu üksikisikute arvamustega, mis ajakirja meelsust ja vormi arvesse võttes kujunesid lugeja ehk avalikkuse jaoks Tõleti arvamuseks.

KONTEKST⁴

1940. aastal lülitati iseseisev Eesti Vabariik pooleks sajandiks rõhuvasse Nõukogude süsteemi. Nagu aga paljude teiste vägivallale loodud süsteemide puhul oli ka Nõukogude Liidu saatuseks määratud kadumine. Enne hääbumist tegi Nõukogude süsteem aga oma viimased meeleheitlikud hingetõmbed – olles jõudnud 1980. aastate keskpaigaks sise- ja välispoliitilisse ummikusse, pakkus Nõukogude Liidu Kommunistliku Partei keskkomitee peasekretär Mihhail Gorbatšov 1985. aastal välja uuenduskava, mille eesmärgiks oli Nõukogude Liidu majandusliku arengu kiirendamine sotsialistliku ühiskonna täiustamise ja ümberkorraldamise abil (*perestroika*). Samaaegselt ühiskonna muutmise protsessiga hakkas toimuma ka avalikustamine (*glasnost*), mis tähendas sõnavabaduse avardumist ning ühiskonda aastakümneid saatnud salastatuse vähendamist.

Need protsessid tähistasid Eestis laiahaardeliste ühiskondlike muutuste perioodi ehk siirdeaaja algust. Siirdeaeg kestis Eestis 1988.–1998. aastani ning seda on jaotatud kuueks perioodiks (Lauristin, Vihalemm

³ Küsimust olen pikemalt käsitlenud 2020. aastal ilmunud artiklis „Iseseisvuse ja identiteedi teema muinsuskaitseklubi Tõlet (1987–1995) häälekandjates“.

⁴ Teema jaoks olulist konteksti olen käesolevas artiklis kirjeldanud ainult nii palju, kui see on vajalik analüüsi osa mõistmiseks. Põhjalikuma käsitluse jaoks vt lähemalt Dresden 2020.

2009: 5). Käesoleva artikli ajalist raamistikku silmas pidades (1987–1993) on olulised kaks esimest siirdeajaperioodi, millest esimene kestis 1988–1991 ning teine 1991–1994. Neil perioodidel ühiskonna erinevates kihtides aset leidnud muudatustest huvitavad mind eeskätt need, mis on seotud rahvuse ja riikluse aluseks olevate väärtuste, moraalsete ideede ning uue identiteedi kujunemisega (Rämmer 2017: 29). Kuna identiteedil on artikli eesmärki silmas pidades mängida oluline roll, siis keskendugi järgnevalt identiteediloomisega seotud teemadele.

Identiteeti, nagu ka teisi tähendustest laetud mõisteid, on sotsiaal- ja humanitaarteadlased defineerinud erinevat moodi (Fearon 1999). Käesolevas artiklis olen identiteedi määramisel lähtunud antropoloog Jonathan Friedmani definitsioonist, kuna see tundus artikli teema spetsiifika arvesse võttes kõige sobivam. Friedman on identiteedi loomise protsessi iseloomustanud kui „üksikasjalikku ning ülitõsiset mängu peeglitega“, kus inimesed defineerivad end sotsiaalselt, poliitiliselt või kultuuriliselt suhetes teiste või väljapoole jääva maailmaga (Friedman 1992: 853). Ajas ja ruumis paiknevate peeglite kaudu konstrueeritakse enda jaoks ajalugu ja tulevik ning selles mängivad tihtipeale kaasa ka üksteist mõjutavad lokaalsed ja globaalsed protsessid. Kultuurilised identiteedid luuakse laiemas poliitiliste õiguste diskursuses; nad avalduvad reaktsioonina poliitilise ja administratiivse homogeniseerimise autoriteedile (Kuutma 2000: 53).

Friedmani definitsioonis kirjeldatav identiteedi kujundamise muster on hästi täheldatav ka 1980.–1990. aastate Eesti ühiskonna identiteediloomise protsessis. Nõukogude ühiskonna ning sellega seotud väärtussüsteemi kokkukukkumise tagajärjel tekkis identiteedivaakum, mis muutis aina olulisemaks küsimused „Kes me oleme?“, „Kust me tuleme?“ ja „Kuhu me läheme?“. Need küsimused puudutasid kõiki ühiskonna valdkondi, olgu selleks siis majandus, kultuur või poliitika; uut identiteeti vajasisid ja otsisid nii Eesti riik ja rahvus kui ka üksikindiviidid. Vastused küsimustele olid erinevad ning suuresti mõjutatud sellest, kas identiteedi küsimustes vaadati ajalukku või tulevikku, kas itta või läände, või prooviti otsida oma. Selle tulemuseks olid erinevad identiteedid, mille vahel käis tihe võitlus (Kuutma 2000: 68).

Aruteludes kultuuri üle tekitas 1980.–1990. aastatel ühiskonnas küsimusi see, mis teed pidi peaks kulgema Eesti kultuuri edasine areng; kas

see peaks olema seotud Lääne-Euroopa või Põhja-Ameerika tsivilisatsiooni arenguga ning mis rolli peaksid mängima omaenda kultuuritraditsioonid (Kaugema, 1993: 6). Palju oli neid, kes soovisid nii kultuuriliselt, poliitiliselt kui ka majanduslikult pöörata selja Nõukogude süsteemile ning jõuda tagasi Euroopasse või läände (Rämmer 2017: 30, 49). Selgesti kõlas loosung „Tagasi Euroopasse!“, milles peegeldus idaeurooplaste soov taas liituda müütilise Euroopa kogukonnaga, millest neid oli umbes 40 aastat varem ära lõigatud (Vogt 2005: 228). Tõleti meelest oli Eesti kultuuri sidumine Lääne-Euroopa tsivilisatsiooni arenguga aga kaugel ihaldusväärsest ning selles nähti ohtu kultuurilisele iseolemisele. See oht oli Tõleti arust alguse saanud juba 13. sajandil (Kultuurilisest ja vaimsest sõltumatuses 1989) ning jätkunud 19. sajandi ärkamisajal ja 1920.–1930. aastatel Eesti Vabariigis, kus talupojakultuuri ja muinasvaimu põlati ning alavääristati Euroopa kõrval (Erikson 1989). Seega ei olnud kultuur, mida valdav osa ühiskonnast pidas rahvuskultuuriks, Tõleti jaoks midagi muud kui euroopalikkusest läbi imbutunud ning linna poolt maaelanikele peale surutud võõras, keskkonnavaenulik linnakultuur (Barkalaja 1993: 4), millele tuli lõplikult selg pöörata (Kultuurilisest ja vaimsest sõltumatuses 1989). Saksaliku linnakultuuriga oli Tõleti sõnul tugevasti seotud ka kristlik maailmavaade, kuna Euroopa kultuuril oli kristlik põhi, ning seetõttu oli ka rahvuskultuur kristlusest läbi imbutunud (Kaasik 1993: 4). Tõlet suhtus kristlusesse negatiivselt, pidades seda ohuks eesti rahva omausule – maausule. Tõlet defineeris maausku maarahva tööks-pidamiste ja mõtteviisina, mille alustõdede hulka kuulus muuhulgas esivanemate pühaks pidamine ning arusaam, et kõik on hingestatud ning kõiges on vägi (Kaasik 1993: 6). Alates 1990. aastate algusest hakatakse Tõleti ajakirjas rõhutama maarahva seost soome-ugri pärandiga (Dresen: 2020: 21). Soome-ugri identiteedi rõhutamine ei olnud tollal midagi uut, vaid osa 1960.–1980. aastatel Eestis aset leidnud soome-ugri ärkamislainest, kus hõimupärandist kujunes identiteediline alternatiiv nii lagunevale Nõukogude süsteemile kui ka modernsuse survele (Kuutma 2000: 58). Tõleti pakutava identiteedi kinnitumine maausku ning soome-ugri pärandisse andis neile nii ideelise selguse ja laiema pinnase kui ka abivahendi taastada esivanemate usk (Dresen 2020).

Vaadeldaval perioodil tõmmati eesti rahvuse identiteediloometeenistusse ka ajalugu. Nimelt on politoloog Henri Vogt väitnud, et „võitlus

ajaloo õiguse ja õige ajaloo interpreteerimise eest“ moodustas olulise osa Eestis aset leidnud revolutsioonis (Vogt 2005: 220). Põhjusi, miks ajaloolane nii suurt tähtsust omistati, oli mitmeid. Ühe põhjusena on ajaloolane ja kultuuriteadlane Marek Tamm toonud välja „ajaloonälja“ – pikk sovetiaeg oli „istutanud paljudesse salateadmise, et kusagil on olemas „tõeline ajalugu“, mille võltsimise ja varjamisega valitsev režiim hooliga ametis oli olnud. Eksisteeris siiras ajalookusk, veendumus, et minevikku on võimalik talletada ja tutvustada nii „nagu see tegelikult oli““ (Tamm 2016: 6). Ainest identiteediloomele ning iseseisvuse õigustamisele andis eesti rahvuslik ajaloonarratiiv, „mis on üles ehitatud erinevate lahingute ja ülestõusude sidumisele üheks suureks võitluseks vabaduse eest, tinglikult võiksime seda narratiivset mustrit nimetada Eesti ajaloo „suureks vabadusvõitluseks“, mille sisuks on sajanditepikkune võitlus vabaduse eest ja sakslaste vastu“ (Tamm 2016: 6). Nii algab eestlaste ajalugu *muistse priiusega*, millele järgneb *700-aastane orjaöö*. Orjaöö lõpetab 1918. aastal kätte võideldud iseseisvus, mis kestab kuni 1940. aastani. Iseseisvus katkeb Saksa ja Nõukogude okupatsioonidega, millele teeb lõpu iseseisvuse taastamine 1991. aastal. Eesti rahvuslik ajaloonarratiiv kujundas ka arusaamu Eestile ideaalsest riigikorrast – kui 1980. aastate lõpus hakkasid avalikud arutelud üha enam keskenduma Eesti iseseisvuse taastamise võimalustele ja viisidele (Rämmer 2017: 30), siis seati tihtipeale ideaaliks just sõjajaelne, 1920.–1930. aastatel eksisteerinud keskvoimule allutatud Eesti Vabariik (Suni 1998: 3, 18). Seda peeti olulisimaks perioodiks Eesti ajaloos, millega seostati nii iseseisvust kui ka erakordselt küluslikku aega ning mis omandas sümboolse ning müütilise tähenduse (Vogt 2005: 220–221). Vastupidi suuremale osale eestlastest ei olnud Tõleti jaoks 1920.–1930. aastate Eesti Vabariik taastamist väärt, kuna see oli nende jaoks liiga euroopalik ja kristlik; seal jäi puudu nii iseseisvast kultuurist, usust kui ka riigist (Kaasik 1989: 2; Toomet 1989: 2). Nende meelest sai iseseisvast Eesti rahvast rääkida alles siis, kui oli tõeline, eranditeta demokraatia iga inimese ja üksuse tasandil, olgu selleks siis vald, kihelkond või maakond (Maadest 1988). Nii sümpatiseeris Tõletile teine Eesti rahvuslikus ajaloonarratiivis idealiseeritud ajalooperiood – Mui-nas-Eesti. Ka sellest perioodist olid Eesti ajaloolased ja arheoloogid loonud rahvusromantilise pildi, mille ajaloolane Priit Ligi (1993: 1132) on võtnud kokku järgmiselt: „Eestis oli harmooniline, majanduslikult õitsev

ühiskond, oma tublide vanemate juhtimisel hariti üksmeelselt põldu, käidi meritsi kaugetel kauba- ja sõjaretkedel ning kaitsti üheskoos vapralt oma kodu“.

TEOORIA JA MEETOD⁵

Valimi moodustasid kaks teksti – 1988. aastal Videvikus ilmunud „Maa-dest“ ning 1993. aastal Hiies ilmunud „Maavald võiks ju tagasi tulla“. Valisin mainitud tekstid seetõttu, kuna nende kaudu on võimalik uurida, kuidas Tõlet oma tekstides käsitles identiteedi ja iseseisvuse teemasid ning kuivõrd mõjutasid nende lähenemisi soov taaselustada muinasusk ja tollased ühiskondlikud suundumused. Tekstide analüüsimisel lähtusin järgmistest küsimustest. Kuidas kirjeldavad tekstid erinevaid välja pakutud identiteete ning iseolemise võimalusi? Kuidas kirjeldatakse tekstides nende kaasaja Eestis valitsevat riiklikku, usulist ja kultuurilist olukorda ning mil viisil iseloomustused üksteisest erinevad? Kuidas põimuvad identiteetides tulevik ja minevik? Kuidas on tekstides omavahel seotud maa, iseseisvus, vabadus, õigus, võim, usk ja kultuur? Kuidas räägitakse tekstides *meist ja neist*?

Tekste analüüsid keskendusin Faircloughi KDA analüüsikategooriatele (Kalmus 2015), milleks on sõnavara, grammatika, struktuur, diskursiivsed ja sotsiaalsed praktikad, esitades kategooriate kohta järgmisi küsimusi. **Sõnavara** puhul vaatlesin, milliseid sõnu kasutatakse erinevatest identiteedi- ja iseseisvusvõimalustest rääkides, kas on täheldatav teatud sõnade sagedam kasutamine ning mis funktsioone sõnad tekstis täidavad, kas sõnade puhul on märgata positiivseid või negatiivseid konnotatsioone. **Grammatika** küsimused olid, millised lausetüüpe kasutatakse identiteetidest ja iseseisvustest rääkimisel, kuidas kasutatakse sõnu *meie* ja *nemad*, millistes olukordades kasutatakse metafoore. **Struktuuri** puhul vaatlesin, kuidas on tekstid üles ehitatud, mis teemadel ja mis järjekorras räägitakse, missugust teksti tonaalsust struktuur toetab. **Diskursiivsete praktikate** kohta käisid küsimused, missugused diskursused tekstis esinevad, kas esineb interdiskursiivsust, kas diskursused konkureerivad omavahel, kas on märgata domineerivaid diskursusi.

⁵ Teooria ja meetodi osa hõlmab alati ka teooria ja meetodi kirjeldust, aga kuna kirjeldasin Faircloughi KDA-d juba artikli I osas, siis ei hakka seda siin kordama.

Sotsiaalsete praktikate kohta oli küsimus, kas diskursused aitavad kaasa diskursiivse korra säilitamisele või muutumisele.

TULEMUSED

Enne kui süüvin sõnavarasse, pööran korraks tähelepanu kahe tähe, *y* ja *ó* kasutamisele tekstides, keskendudes esmalt *y*-tähele. Nii 1988. kui ka 1993. aasta tekstis kasutatakse *ü* asemel *y*-tähte. Väljaande kontekstis on *y*-tähe kasutamine seotud keeleteadlase Johannes Aavikuga, kes soovis *y*-tähe kasutamisega ühtlustada eesti keelt soome keelega ning seeläbi vabaneda ka saksa mõjudest. Tõlet hakkas suure tõenäosusega kasutama *y*-tähte tänu maausulisele Kalle Istvan Ellerile, kes oli mõjutatud nii Aavikust kui ka teisest *y*-tähe propageerijast – teoloogist ja filosoofist Uku Masingust. Elleri *y* kasutamise põhjuseks oli eeskätt näidata maausu maailmavaate seost suurema soome-ugri kontekstiga (Eller 1990: 72–77; Velsker 2001: 78–86), mis sobitus väga hästi kokku ka Tõleti arusaamaga selles küsimuses. 1988. aasta tekstis *õ*-tähe asemel *ó* kasutamise põhjus on aga palju proosalisem – nimelt polnud *õ*-tähte tollal tehniliselt võimalik trükkida, eriti kui kasutati nn teise ringi tehnikat (Västrik 2019).

TEKST

Sõnavara

Uurides 1988. ja 1993. aasta artiklites kasutatud sõnavara, torkavad silma erinevad iseseisvusele ning identiteedile viitavad sõnad ja sõnapaarid. Otsus, mis sõnad viitavad identiteedi- ja iseseisvusdiskursustele, tuleneb nii Friedmani identiteedilooma määratlusest (enda defineerimine sotsiaalselt, poliitiliselt ja kultuuriliselt suhetes teiste või väljapoole jääva maailmaga) kui ka tekstide kontekstist. Selleks et artiklites kasutatud sõnavara võimalikult põhjalikult kirjeldada, analüüsin sõnavara artiklite kaupa eraldi, tuues esmalt ära artiklis kasutatavad identiteeti- ja iseseisvusdiskursusele viitavad sõnad, seejärel pööran tähelepanu neist enimkasutatutele ning kõnekamatele.

1988. aasta artiklis viitavad identiteedidiskursusele järgmised sõnad ja sõnapaarid: *oma, juured, juurteta, kuuluvus, kuuluvuseta, päritolu, päritoluta, esivanemad, loomulik areng, pinnas, vaim, mälu, loomuomane, isamaa,*

kodumaa, põlisus, rahvas, rahvus, keel, nõukogude, euroopa ehk ameerika rahvus, võõras, massikultuur, uus-eestlane, nomaadid, rändajad, sõdurrahvas, kari, nimeta mass, kultuur, Eesti, eestlane, kodu.

Iseseisvusele viitavad sõnad ja sõnapaarid *peremees, loomulik, õigus, ise, vaba, sõltumatu, demokraatia, tugev, rahva loomulik olek, iseseisev riiklus, maa, riik, aeg, dogma, šovinism, tsentraalsus, koondamine, moonakas, monoliitne, nõukogulik vormiline rahvavõim, käsud, keelud, sõda, võitlus, Eesti, Muistne-Eesti, eestlane, kaitse.*

Eelnevalt mainitud sõnadest mainitakse tekstis kõige rohkem järgmisi: *oma* (28 korda), *meie* (21), *rahvas* ja *rahvus* (33), *Vene* (16), *maa* (13), *Eesti* (10), *kultuur* (7).

Oma. Sõna *oma* kasutatakse tekstis eeskätt iseseisvuse ja identiteedi elementidega sõnapaare moodustades: *oma rahvas, oma keel, oma maa, oma kodu, oma kultuur, oma majanduslik elu, oma murre, oma jumalad, oma aeg, oma pinnas, oma aja peremees, omariiklus.* Sõnal *oma* on tekstides positiivne alatoon, kuna sellega kaasneb vabadus: *Olles oma aja peremehed, tunnetades oma maa minevikku ja tulevikku võime olla ise, omal maal ja vabad.* Selgelt joonistub välja, et *oma* kasutatakse eeskätt seoses Muinas-Eesti, maausu ja muinaskultuuriga: *Käige ainult mööda maad ja vaadake kui palju on ohvrikive, vanu ohverdamispaiku, hiiepuid. Nad on osa me maa loost, esiisade argipäevast, meist endast.* Neid, kes ei pea omast lugu, taunitakse (*Nad lähevad igatahes kergema vastupanu teed, hüljates oma rahva ja rahvuse, keele ja isamaa; õigustagu nad seda siis kuidas tahes...*) ning väidetakse, et neil puudub side omaga: [*Neil*] *puudub kus tahes oma maa, keel, juured.* *Oma* muutub negatiivseks siis, kui pööratakse selg Muinas-Eestile ja selle pärandile. Selle tulemusena eesti riik ja rahvas hukub *oma saastas, laguneb oma haiguses.* Esimesel puhul viitab sõna *saast* liikumisele monoliitse Eesti poole, teise puhul viidatakse Venemaale, kus proovitakse luua nõukogude inimest. Omariiklust nähakse väga kitsas plaanis, millenagi, mis on omane maakondadele: *Nii peame kätte võtma omariikluse iga maakond eraldi.*

Niisiis on sõna *oma* võrdsustatud põlisega, juurtega, muinaskultuuri ja muinasusuga. Sellega on seotud nii maa, keel, riik ja rahvas kui ka teised identiteedi ja iseseisvuse jaoks olulised elemendid.

Rahvas ja rahvus. Rahvast räägitakse erinevatel tasanditel. Riigitasandil räägitakse *Vene rahvast, Eesti rahvast, Saksa rahvast.* Rahvast

räägitakse aga ka väiksemate rühmade tasandil: *vähemate puntide* (maakonnad, kihelkonnad) *rahvas, põlluharijarahvas, sõdurrahvas*. Globaalsel tasandil räägitakse *maailma rahvastest*. Räägitakse ka *uuest rahvast ja nõukogude, euroopa, ameerika rahvusest*. Sõnal on ka ajalooline perspektiiv – *mitmetuhandeaastane rahvas*.

Teksti autor suhtub eespool mainitud rahvustesse kuulumisse erinevalt. Positiivselt suhtutakse vaatenurka, kus rahvas kuulub põlisesse/ oma rahvusesse (nt vene või eesti rahvus), mitte mõnda uude rahvusesse nagu nõukogude, euroopa, ameerika rahvus: *Tunda end ühte kuuluvat nende ohvriktividega, hiitega. /---/ Kui me sest aru saame, võime juba asetuda maale – omale maale. Niisugune õigus ja võimalus peab olema ka vene, läti, saksa rahval. Igal rahval. Leida oma pinnas. Sõnaga loomulik seostatakse nt iseseisvat riiklust: iga rahva loomulikuks olekuks on võimalikult iseseisev riiklus.*

Uue rahvusega seostuvad rahvuse jaoks sellised probleemid nagu *vähemusrahvas, rahvustevaenulik*. Negatiivsed sõnad on *uus rahvus*, nagu ka näiteks ka *uus eestlane* (see, kes ei tunneta end põlise eesti rahvuse liikmena).

Vene. *Venest ja Venemaast* räägitakse eeskätt rahvuse ja kultuuri teemadel. Peamiselt on esindatud negatiivsed seosed – räägitakse *Venemaa haigusest* ja Vene rahvuse kadumisest, kuna Venemaa on võtnud suuna totaalsusesse, tsentralismi, šovinismi: *Nii me võimegi näha kuidas meie suur naaber Venemaa kängub ja laguneb oma haiguses – haarata ja muuta uusi rahvusi endaga üheks – nõukogude e. vene rahvaks.*

Maa. Selle all mõeldakse erinevates tekstikohtades nii riiki, maakonda kui ka maalappi. Räägitakse *selle maa* minevikust ja tulevikust; *omast maast*; võimalustest, kuidas saada *oma maa peremeheks*, kuidas *maa* saaks vabaks. See on autori meelest võimalik, aga ainult neil, kes hindavad *oma* ehk põlist. Need, kes pööravad selja *omale*, on *oma maa* hüljanud, *omalt maalt* eksinud.

Eesti. Eestit mainitakse järgmistes seostes: *iseseisev Eesti rahvas; tunda end ühena muistse Eestiga; pürgides ühtse monoliitse Eesti poole; praegu pole Eesti riiki olemas; Eesti on dogma; Eesti ei ole enam nii terve /---/ Meie mitmest maakonnast e. riigist on saanud üks – Eesti*. Niisiis nähakse Eestit positiivses võtmes, kui see on seotud muinasajaga, rahvaga. Sellest jääb mulje, et *Eesti* üksiku sõnana on negatiivne, kuna tähistab keskvõimuga riiki, tsentraliseerimist, šovinismi, koondumust. *Eesti rahvas ja Muistne-*

Eesti on aga positiivsete konnotatsioonidega. Negatiivne *Eesti* on seotud seega ka ajaga – muinasaja puhul on sellel positiivne konnotatsioon, autori kaasaja puhul negatiivne.

Kultuur. Kultuurist räägitakse erinevatel viisidel, nii positiivsetel kui ka negatiivsetel. Positiivselt räägitakse, kui öeldakse *oma kultuur*. Negatiivse alatooniga vihjatakse neile, kes on *väljaspool (oma) kultuuri* ehk siis need, kes on öelnud lahti omast ehk põlisest keelest, usust, maast. Sellega seondub otseselt kultuuri kadumine: *kadumas on ka vene rahvas ja selle kultuur. Suur-Vene e. nõukogude sovinism mis on oma olemuselt kultuuritu ja rahvustevaenulik*. Üheks kultuuriliigiks on ka *massikultuur*, kes ohustab oma: *Kas on see kelleks on meid tahtnud muuta kirik, sektandid, üks või teine võim /---/? Samuti massikultuur ja see uus eestlane?*

Lisaks eespool mainitud sõnadele on oluline analüüsida veel järgmisi sõnu: *juured, õigus, vaba ja peremees*. **Juured** mängivad tekstis olulist rolli. *Oma juured* – need tähistavad põlisust, teadlikkust oma identiteedist. Need, kel teadlikkus puudub, kes pööravad selja oma päritolule, nende *juured närbuvad, nende juured on läbi raiutud*.

Õigus on see, mida peavad maakonnad taga nõudma ning mis seotub ise otsustamisega: *igal maakonnal peab olema õigus ja võim oma asju otsustada*. Selle nõudmine on oluline: *õigus nõuda ja õigus võtta, niisugune õigus ja võimalus peab olema*.

Sõnaga **vaba** seostatakse ühendust: *vaba ja sõltumatu inimeste, siis valdade, kihelkondade ja maakondade ühendus*. Väidetakse, et *Olles oma aja peremehed, tunnetades oma maa minevikku ja tulevikku võime olla ise, omal maal ja vabad*. Vabaks saamisega seostuvad ka üleskutsed: *Saame siis vabaks. Vabaks dogmadest, käskudest ja keeldudest, valitsemisest enda sees ja väljas*.

Sõna **peremees** seostatakse aja, maa ja omaga: *oma aja, maa peremees*. Sõnal on positiivne alatoon.

Lisaks iseseisvuse ja identiteediga seotud sõnavarale tuuakse sisse ka **tervise** sõnavara. Suuna võtmist totaalsusesse, tsentralismi ja šovinismi seostatakse haigusega: *... see toob kaasa igasuguste väärtuste languse ja väärustumise. Nii me võimegi näha kuidas meie suur naaber Venemaa kängub ja laguneb oma haiguses*. Rahvas, kes Nõukogude tsentraliseeritud ja totaalsest süsteemist pidi ühtse ja tugevana välja tulema, *on tegelikult sant – ilma päritolu ja kuuluvusest*. Nõukogude Venemaa poliitika haarata

enda koosseisu uusi rahvaid võrdsustatakse Eesti püüdega üles ehitada tsentraalne riik: *Eesti ei ole enam nii terve, kui ta oli seda 500, 700, 1000 aastat tagasi. Ka meie oleme pürginud totaalsusse, tsentralismi ja šovinismi.* Sellega tekitatakse võrdusmärk Nõukogude Venemaa vägivaldse okupeerimise ning iseseisva tsentraliseeritud Eesti riigi loomise vahele.

Ara tuleb märkida ka sõna **aksioom** kasutamine tekstis. Aksioom on väide, mille tõesuses pole kahtlust. Selle sõna kasutamises peegeldub autori soov oma väidetele ja sellest tulenevale tekstile veel suuremat tõeväärtust lisada – see, mida räägitakse, ei kannata alternatiive.

Sarnaselt 1988. aasta artikliga esineb ka **1993. aasta** artiklis iseseisvusele ja identiteedile omaseid sõnu. Identiteedile vihjavad järgmised sõnad: *loomupärased arengueeldused, kogemus, meelelaad, kõikvõimalikke suhteid korraldav pärimus, austav suhtumine loodusesse, sõbralikult kõrva elama (ylejäänud loodusega), ebaloomulik, päritoluta, kuuluvuseta, kadumine, usk, kultuur, eestlane, hing, kodu, maarahvas, esivanemad.*

Iseseisvusele vihjavad sõnad nagu *vaba, õigus, kõrgeltarenenud õiglustunne ja lõppematu meelekindlus, (Maavalla) vabad päevad, ebasobivad, poolikud, hilinevad, rumalad ja isegi mõttetu seadused, kohmakas masin, vägivald; saamatud ametnikud ja võimurid, ebatäiuslik ja saamatu riik, andestamatu, tänapäevane riik, kodanikud, oma riik, Eesti Vabariik, riigi alamad, tavaõigus.*

Kõige sagedamini kasutatakse tekstis järgmisi iseseisvusele ja identiteedile viitavaid sõnu: *oma* (25 korda), *meie* (23), *riik* (12), *esivanemad* (8), *rahvas/rahvus* (6), *tavaõigus* (7), *vaba* (5), *Eesti* (5).

Oma. Sarnaselt 1988. aasta artikliga kasutatakse sõna *oma* iseseisvusele ja identiteedile viitavates sõnapaarides: *oma riik, oma maa, oma nimetus, oma loodus, oma hing, oma tavaõigus, oma vanad kalmed, oma usk.* Sõnal *oma* on positiivne tähendus siis, kui räägitakse Tõleti soovitud identiteedist: *Endaks jääme, kui säilitame oma rahva hinge so usu, tõekspidamised ja pyhadused; kustumatu igatsus oma järele.* Või kui mainitakse seost eesti rahva ja Muinas-Eesti vahel: *Me ei oska piiri tõmmata maarahva hinge ja oma hinge vahele. Kui me oleme maarahva ja oma maa lapsed.* Negatiivseks pöördub *oma* siis, kui räägitakse Tõleti kaasaja riigist: *Nyyd on see oma käes. /---/ Et riik ei suuda iialgi ladusalt tööle hakata, peab ta oma kohmakuse tasa tegema vägivaldaga.*

Riik. Riigil on tekstis erinevaid assotsiatsioone. Riiki seostatakse kas omaga (*oma riik*) või võõraga (*võõras riik*). Riigist räägitakse ka vormides/sõnapaarides, nagu *Eesti Vabariik, healuriik, tänapäeva riik, riik ei kaitse, riik on ebatäiuslik ja saamatu, ükski riik ei püsigi vägivallata, elujõuline riik*. Oma riigiks peetakse Eesti Vabariiki (*Nyyd on see oma käes*), võõraks aga nõukogudeaegset riiki (*Leidsime, et ... kõik hädad tulevad vaid sellest, et on võõras riik*). Oma riik on seotud ootuse ja unistusega, aga ka pettumusega: *Alles see oli, kui ootasime oma riiki; Kas siis meie unistus päris oma riigist oli lapsik ja sinisilmne?* Eesti Vabariiki ei suhtuta aga hästi: *Eesti Vabariik jätab meid aga kaitseta, külma, mustusse ja vaata et nälga*. Ehk siis Eesti Vabariik ei sobi eesti rahvale, vaja on uut: *Kui me ei jätkka oma riigi otsinguid, oleme temast sedakorda ilma*. Vaja on elujõulist riiki, kus saame hoida oma usku ja kultuuri.

Õigus. Õigusest räägitakse tavaõiguse all, tõmmates paralleeli Muinas-Eestiga. Tavaõigust võrdsustatakse seadusega: *Maarahva seaduseks oli tavaõigus*. Seda seostatakse olemuslikult maarahvaga: *Maarahvas oli üks oma tavaõigusega*. Näitamaks tavaõiguse loomulikkust, rõhutatakse, et tavaõigust ei loodud, vaid see kujunes. Toonitatakse seda, kuidas maarahvas oli õigusega üks, et see oli üks maarahva hingega: *Nagu maausk oli osa maarahva hingest, oli seda ka tavaõigus*.

Vaba. Vabadust seostatakse tekstis muistse Eestiga, Maavallaga ja esivanematega: *muistne, vaba Eesti, Maavalla vabad päevad, vabad esivanemad*.

Eesti. Eestist räägitakse vormides: *Eesti Vabariik, Eesti maa, Eesti rahvas, muistne, vaba Eesti*. Positiivne on *muistne, vaba Eesti*. *Eesti Vabariik* omab negatiivset tooni, nagu varem mainitud, kuna ta on jätnud rahva hätta. Ka sõnasse *eestlane* ei suhtuta hästi: *Eesti ja eestlane olid neile tundmatud*.

Võrreldes 1988. aasta artikliga on suurem roll mängida sõnal *maa*. Lisaks eelnevalt mainitud seostele (*oma maa, Eesti maa, meie maa*) kasutatakse maad uutes sõnamoodustistes nagu **Maavald** ja **maarahvas**. Maavallaks nimetatakse Muinas-Eestit: *Mõningail andmeil nimetasid nad oma maad Maavallaks*. Ning maarahvas oli see, kuidas esivanemad end nimetasid: *Teatavasti nimetasid esivanemad end lisaks kodukoha järgi ka maarahvaks*. Nii Maavallast kui maarahvast räägitakse positiivsetes toonides. Maavald oli vaba: *maavalla vabad päevad – ajast, mil ei ahistand võõras*.

Maarahvast seostatakse sõnaga meie; räägitakse meist kui maarahva lastest: kui me oleme maarahva ja oma maa lapsed. Seda seostatakse tavaõigusega, millest oli juba juttu. Viidatakse nende looduseaustusele: maarahva viis suhtuda austavalt oma loodusesse, jumalatesse, haldjatesse ja esivanemaisse, oli viis ehitada, teha käsitööd ja nõiduda.

Tekstis kasutatakse nii mitmelgi korral Eesti Vabariigiga seonduvaid hädale ja oskamatusetele viitavaid sõnu: *Eesti Vabariik jätab meid aga kaitseta, külma, mustusse ja vaata et nälga; Seejuures on nad (seadused) tihti-peale ebasobivad, poolikud, hilinenud, rumalad ja isegi mõttetus; Niisiis kodanikud näevad, et riik on ebatäiuslik ja saamatu.*

Grammatika

1988. aasta artiklis on *meie* laialt võttes Eesti rahvas, kelle juured ja esivanemad on Eestimaal. *Meiega* tunneb autor seost, *meie* käekäik läheb talle korda. *Meisse* kui Eesti rahvasse suhtutakse artiklis erinevalt, täheledatavad on kolm suhtumisviisi: pooldav-usaldav, murelik ning tauniv. Pooldav-usaldav suhtumisviisi seostub oma, eesti rahvaga, kellel on ainukesena potentsiaal kanda edasi omaga seotud väärtusi. Pooldav-usaldav seostub ka otsustusõigusega: *Meie ja ainult meie teame mida meil on vaja, mida mitte. Teadku siis ka iga, et tal on õigus nõuda ja võtta oma, talle kuuluvat.* Vaatamata kohatisele usaldusele ja lootusrikkale toonile, kasutatakse sõna *meie* artiklis siiski pigem murelikus võtmes. Seda põhjusel, et meiega ei ole kõik korras: *Ka meie oleme pürginud totaalsusse, tsentralismi ja šovinismi. /---/ Meie mitmest maakonnast e. riigist on saanud üks – Eesti. Meie sõnaga kaasneb kohati ka tauniv tasand, kui räägitakse neist, kellel on küll Eestimaal juured, aga kes on sellele vaatamata pööranud selja oma põlisele rahvusele, maale, keelele ja isamaale. Meist saavad **nemad**. Nemad, kes arvavad, et neil ei ole rahvust vaja ja kuuluvad mingisse suuremasse rahvusesse; need, kes suruvad enda tahtmist meile peale, kes ütlevad, kes me olema peaksime. Kui Eesti ehk oma rahvusele selja pööranuid võib veel lugeda *meie* sekka, siis teiste rahvuste liikmed, kes on oma rahvusele selja pööranud, on *nemad*.*

Artiklit alustatakse **kindlas kõneviis**, kus kirjutaja võtab endale tõerääkija rolli, deklareerides: *Maailm koosneb maadest. See ei ole uudis, on aksioom. Jah, me kodumaa kuigi väike seisab koos Wirumaast, Oandimaast,*

Läänemaast, Järvamaast jne. Kõik nad on ka kellelegi isamaaks. Kindlat kõneviisi kasutatakse tekstis väga palju kohtades, kus räägitakse, kuidas peaks identiteedi ja iseseisvuse küsimustesse suhtuma, määrates ära meie ja nemad: *Meie ja ainult meie teame mida meil on vaja, mida mitte; Nad lähevad igatahes kergema vastupanu teed, hüljates oma rahva ja rahvuse, keele ja isamaa; õigustagu nad seda siis kuidas tahes.* Kindlas kõneviisis räägitakse ka sidemetest ajaloo, esivanemate, pärandiga: *Nad (ohvrikivid, vanad ohverdamispaigad, hiiepuud) on osa me maa loost, esiisade argipäevast, meist endast./---/ Nad on reaalne side meie ja nende 100, 200, 1000, 5000 aastat tagasi siin elanud inimestega, kes on me esiisad.*

Kui enamik ajast kasutatakse meie-, siis ühes kohas kasutatakse ka **mina-vormi**: *Tean, et end nõukogude rahva liikmeks tunnistanu ei kuulu tegelikult ühtegi rahvusesse.* Mina-vormi kasutamine viitab teadmisele, mis on tõerääkijal ehk autoril.

Eesti rahvast ehk meid kutsutakse **käsk- ja hüüdlause**tega üles jõudma selgusele enda identiteedis (*Peame selgusele jõudma selles kes me oleme*) ning vabanema võõrastest identiteetidest (*Saame siis vabaks. Vabaks dogmadest, käskudest ja keeldudest, valitsemisest enda sees ja väljas*). Iseseisvuse poole pealt antakse kindlaid juhiseid, kasutades modaalverbe (eeskätt *pidama*): *võim peab jaotuma ühtlaselt; Ei saa juttu olla mingist iseseisvusest ilma vaimse iseseisvusest.* Selleks peame vahet tegema oma ja võõra vahel.

Küsimusi kasutatakse siis, kui soovitakse lugejat suunata mõtlema kirjutaja jaoks olulistel identiteedi- ja iseseisvusteemadel: *Kes on omad jumalad, kes võõrad? Milline elu- ja mõtteviis on meile loomuomane? Mis kuulub kokku maa ja esivanematega? Kas on see kelleks on meid tahtnud muuta kirik, sektandid, üks või teine võim, sakslased, ... venelased ja nõukogulased? Samuti massikultuur ja see uus eestlane?*

Metafoore kasutatakse eelkõige kirjeldamiseks ohtlikke olukordi, mis tulenevad omale selja pööramisest: *Nii me võimegi näha kuidas meie suur naaber Venemaa kängub ja laguneb oma haiguses; Eesti ei ole enam nii terve; Suurem oht on veel hukkuda oma saastas; Aeg sulatab säärased mõne rahva sisse.*

1993. aasta artiklis mõeldakse *meie* all 1988. aasta artikliga sarnaselt Eesti rahvast. Võrreldes 1988. aasta artikliga ei räägita aga sõnast *meie*

erinevatel tasanditel. Hoiak on *meie* suhtes kogu aeg samastav. *Meie* on tekstis need, kes on kannatanud võõra võimu all, oodanud ja lootnud oma riiki (*Alles see oli, kui ootasime oma riiki*), kes on aga selles pettunud ning kellel lasub nüüd eesmärk luua selline riik, mis oleks neile sobiv (*[!]oomaks elujõulist riiki, kus saame hoida oma usku ja kultuuri*).

Tekstis võetakse kindel suund *meie* võrdsustamisele sõnaga *maarahvas*, mitte *eestlane*. *Maarahvas* viitab Maavallale, põlisusele, Muistsele-Eestile. *Eestlane* ja *Eesti* seevastu aga Tõleti kaasaja Eesti Vabariigile, millesse suhtutakse halvasti. *Maarahva* vahendusel on *meie* automaatselt ühendatud ka *maarahva* hingega: *meie* puhul on tegu *maarahva* ja *oma maa lastega*, siis, kui ei osata piiri tõmmata *maarahva* hinge ja *oma hinge vahele*.

Nemad. Erinevalt 1988. aasta artiklist ei viidata otseselt *nendele* kui sellele osale *meist*, kes on pööranud selja omale. Kaudselt seda küll tehakse – *nemad* on saamatu ja ebatäiuslik Eesti Vabariik, kes on kohmakas masin, kel on *kohmakad seadused ja eeskirjad, mis katavad vaid tyhise osa yhiskonna vajadustest*. *Nemad* on rahvad ja võimud, kes on *pyydnud võõrutada vabadest esivanematest, maast, hiitest, pyhadest, lauludest, tavadest ja keelest*: sakslased, rootslased, norrakad, taanlased, venelased; loodusrüüstajad (võõras) ja hiierüüstajad; need, kes on võidelnud *maarahva* ja *Maavalla vastu*; kes on võidelnud *Eesti maa ja eesti rahva vastu*. *Maarahva vastu* sõdib ka Eesti Vabariik: *Ykskõik, on nad oma arust tahtnud teha head või kurja. Ka täna. Ühesõnaga – nemad on kõik, kes tulevad pöõrama meie usku või laadi. Nad on meie maa, esivanemate, meie ja meie järeltulijate vastu*.

Kindlat kõneviisi kasutatakse tekstis väga palju sellistes kohtades, kus räägitakse identiteedist või iseseisvusest. Kindlas kõneviisis räägitakse nii Tõleti kaasajast, sellest, mis on valesti, aga ka sellest, kuidas asjad võiksid olla ning kuidas neid on võimalik saavutada. *Eesti Vabariik jätab meid aga kaitseta, kylma, mustusse ja vaata et nälga; Niisiis kodanikud näevad, et riik on ebatäiuslik ja saamatu. Ja nad ei andesta seda kunagi*.

Kindlat kõneviisi kasutatakse ka siis, kui kirjeldatakse, kuidas elu Muinas-Eestis elu välja nägi:

Teatavasti nimetasid esivanemad end lisaks kodukoha järgi ka maa-rahvaks. 'Eesti' ja 'eestlane' olid neile tundmatud. Mõningail andmeil nimetasid nad oma maad Maavallaks või Maaks /---/ Maavalla asjugi koguneti

Raikkylasse arutama vaid kord aastas. Kyllap võisid siis seadusedki paiguti erineda. Aga nad olid Maavallas olemas. Nad täitsid esivanemate elu iga hetke synnist surmani. /---/ Maarahva seadusteks oli tavaõigus /---/ Tavaõigus – see oli maarahva viis suhtuda austavalt oma loodusesse, jumalatesse, haldjatesse ja esivanemaisse, oli viis ehitada, teha käsitööd ja nõiduda. See oli kõrgeltarenenud õiglustunne ja lõppematu meelegendus.

Sellest lõigust ilmneb, et autori arvates on fakt, et: 1) siin elanud rahvas kutsus ennast maarahvaks, 2) nad nimetasid oma maad Maavallaks, 3) Raikkülas koguneti üks kord aastas ning 4) tavaõigus oli maarahva viis suhtuda loodusesse. Kuigi autor näitab neid faktidena, siis nii mitmelgi puhul on see kaheldav, seda aga tänase ajaloo uurimise kontekstis. Kirjutamise ajal olid sellised arusaamad Muinas-Eestist levinud, olles osa rahvuslikust ajaloonarratiivist. Niisuguseid arusaamu mõjutasid ka teised aspektid. Näiteks maarahva mõiste tuli suure tõenäosusega kasutusele tänu maausulise Kalle Elleri 1972. aastal ilmunud manifestilaadsele esseele „Maarahvast“.⁶ Elleri sõnum oli, et eestlaste esivanemad olid maarahvas, neil oli Maavald ehk maarahva riik ning et end tajuti tervikuna, peaaegu riigina. Elleri sõnutsi tuli alles ärkamisajal uus nimetus – eesti rahvas. Samas essees seob Eller maausulised laiema soome-ugri kontekstiga (Eller 1990: 72). Süüvimata pikemalt tollasesse ajalookirjandusse, võib siiski väita, et identiteedi ja iseseisvuse sidumine Muinas-Eestiga kandis endas suuresti funktsiooni näidata, et Muinas-Eestis oli riik (mille ühtsuse näiteks on nimi Maavald) ning et seal õitses demokraatia ja oli ühtekuuluvustunne (Raikkülas kooskäimine, tavaõigus, enda kutsumine maarahvaks).

Tekstis kasutatakse ka **tingivat kõneviisi**, eriti seal, kus seatakse rahvas valiku ette – kas teha midagi, et asjad lähemaks paremaks, ning mis saab siis, kui ei proovita olukorda parandada: *Kui me ei jätkka oma riigi otsinguid, oleme temast sedakorda ilma; Endaks jääme, kui säilitame oma rahva hinge so usu, tõekspidamised ja pyhadused.*

Küsilauseid kasutatakse tekstis eeskätt nendes kohtades, kus tahe-takse lugejat panna mõtlema II siirdeaja ühiskonna probleemide üle: *Kuidas käituvad kodanikud, riigi alamad? Võibolla on see sellest, et riigis on*

⁶ Esse liikus algul käest kätte ning seda paljundati masinkirjakoopiadena. Aasta hiljem ilmus Elleri kirjutis EPA lehes Põllumajanduse Akadeemia.

vaesus, kodanikud kuidagi eriliselt halvad? Küsimustega suunatakse lugejat mõtlema ka tavaõiguse teemadel, mis väidetavalt oli Muinas-Eestis kasutusel ning mille taaselustamist propageeritakse. *Kuidas oli lugu muistses, vabas Eestis? Kas olid ka seadused? Ja kui olid, siis millised?*

Modaalverbid on erinevalt 1988. aasta artikliga eeskätt soovide, mitte nõudmiste teenistuses: *Maavald võiks ju tagasi tulla.*

Metafoorid. Sarnaselt 1988. aasta tekstiga kasutatakse metafoore tekstis eeskätt kaasaja olukorra halbuse iseloomustamiseks: *Tänapäevane riik on kohmakas masin; Et võimule pyrib alati ka tõsimeelseid isamaalasi, ei muuda asja. Nad on piisk meres.*

Struktuur

1988. aasta artikli saab jaotada kolme ossa: esimeses osas kirjeldatakse, kui halb on olukord identiteediga ning milles see halbus seisneb; teises osas pakutakse välja võimalus, kuidas olukorda parandada, ning kolmandas osas tehakse võimalusega seonduvaid üleskutseid.

Artikkel algab deklaratsiooniga, millega pannakse paika artikli lähtepunkt ning hierarhia autori ja lugeja vahel. Deklaratsiooni sõnumiks on see, et nii nagu maailm koosneb ka Eesti erinevatest maadest ja nad kõik on kellelegi isamaaks. Isamaa puhul on tegu sõnaga, mis kannab endas õigusi ja vabadusi nii identiteedi kui ka iseseisvuse erinevates valdkondades, nagu seda on kultuur, majandus ja poliitika. Maakonda isamaaks nimetades tehakse artikli alguses selgeks see, et autor näeb Eesti riiki teistmoodi – föderaalset, mitte tsentraliseeritud keskvoimuna, kus maakondadel on riigiga võrdsed õigused oma poliitika, kultuuri ja majanduse korraldamises. Sellele järgneb artiklis probleemi väljatoomine: paljud ei ole teadlikud isamaaga seotuna oma päritolus ja kuuluvuses. Lõik lõpeb üleskutsega jõuda selgusele oma päritolus ja kuuluvuses.

Nagu eespool mainitud, siis pannakse artikli alguses paika ka kirjutise õpetlik/tõdekuulutatav tonaalsus ning hierarhia, kus kõrgemal positsioonil seisab tõerääkija/õpetaja ehk autor ning madalamal kuulaja/õpilane ehk lugeja. See saavutatakse näiteks artikli alguses oleva deklaratiivsuse ning väikese alavääritava momendiga: *[v]õib-olla on kellelegi uudis, et maadest koosneb ka Eesti.* Deklareeriv stiil vihjab sellele, et artikli autoriga ei tasu vaidlema hakata ning järgnev kujutab endast kindlat ja vankumatut tõde

autori poolt, kuidas asjad peavad käima. Selline suhtumine ei jäta võimalust aruteluks ega alternatiivideks.

Esimesele lõigule järgneb pealkiri „Kuuluvusest“. Tegu on ainukese alapealkirjaga tekstis, mistõttu ei ole selge, kas pealkiri on mõeldud kokku võtma tervet alljärgnevat teksti või ainult mingit teatud osa sellest. Aga ilmselgelt rõhutab pealkiri autori jaoks olulist sõnumit.

Teises lõigus selgitatakse lahti artikli alguses sõnastatud probleem, tuues sisse identiteedi teema. Sellega määratakse ka, kes on *nemad* ja miks nad ei ole *meie*. Meie ei ole nad seetõttu, et nad ei käitu autori ideedest lähtuvalt – nende tegevuse kirjeldamine on vastupidine autori ideaalile ehk siis autor kasutab oma idee väljatoomiseks *antiideaali*, mis seisneb selja pööramises omale. Sellisele suhtumisele rahvusesse ei anta mingitki võimalust, kuna see ohustab identiteeti: *ühtne uus ja tugev rahvas, nagu loodeti sündivat on tegelikult sant – ilma päritolu ja kuuluvuseta*.

Materdades rahvuse hülgaajaid, hakatakse järk-järgult propageerima oma ideed identiteedi ja iseseisvuse küsimustes. Propageerimine algab lausega ... *iga rahva loomulikuks olekuks on võimalikult iseseisev riiklus*. Sellega saavutatakse lugeja poolehoid, sest kes eestlastest siis ei taha 1988. aastal iseseisvat riiklust? Järgnevalt tuuakse sisse autori nägemus iseseisvusest. Nägemus esitatakse tingivas kõneviisis, esmalt seletatakse lahti autori idee ning siis see, mis juhtub, kui ideed ei järgita. Sellele järgnevad kolm lõiku käsitlevad identiteedidiskursust, mida nimetatakse *vaimseks iseseisvuseks*. Võrreldes eelmise lõiguga on ülesehitus teistsugune: alguses küsimused, pärast vastused. Selle järel tuuakse välja plaan, kuidas jõuda oma identiteedini – ehk siis peab oma elu elama nii, nagu seda tehti Muinas-Eestis.

Eelviimase lõigu sõnum on mitte võtta šnitti võõrastest ehk heaoluriikidest, sest ainult meie teame, mida meil vaja on. Lõigu lõpp ning viimane lõik keskenduvad sama sõnumiga üleskutsetele, mille sisuks on, et nüüd on saabunud aeg, mil saame nõuda oma ning olla vabad. Sama sõnumit toonitatakse veel lõpus eraldi real oleva sõnumiga: *Oleme ise*.

Niisiis lõpeb artikkel lootustandvalt, aga teadmiseaga, et iseolemine, iseseisvus ja identiteet on võimalikud ainult siis, kui tehakse nii, nagu artiklis õpetatakse. Kordagi ei mainita aga otsuseid, mis peaksid ideaalini viima, ehk tegu on pigem ideedele keskendunud artikliga, mis rõhub

Eesti rahva südametunnistusele, iseseisvuse ja identiteedi ihalusele ning sellega seotud emotsioonidele.

1993. aasta artikkel on sarnaselt 1988. aasta artikliga üles ehitatud järgmiselt: esimeses osas kirjeldatakse, miks olukord on halb, keskendudes seekord iseseisvusele ja riiklusele; teises osas tuuakse sisse võimalus olukorra parandamiseks ning kolmas osa keskendub lootustandvatele sisendustele.

Artikkel kannab pealkirja „Maavald võiks ju tagasi tulla“ ning ala-pealkirjaks on „Oma riik“. See viib tahtmatult Maavalla ja oma riigi võrd-sustamiseni. Tekst algab lõiguga, kus rõhutakse lugeja emotsioonidele seoses suure unistuse ehk oma riigiga ning sellele järgnenud pettumus-tega. Pannakse paika ohvrid ja süüdlased. Esimesena räägitakse hetkel Eesti Vabariigis valitsevast olukorrast, kus valitsevad külmus, mustus, vaesus, nälg. Selles on süüdi Eesti Vabariik. Eesti Vabariik on unistuste vastand – täielik pettumus oma seaduste ja ametnikega. Eesti Vabariigil ei ole lootustki saada heaks riigiks, sest tema ohvrid ehk kodanikud ei andesta talle kunagi ning see, *et võimule pyrib alati ka tõsimeelseid isamaa-lasi, ei muuda asja*. Sellega seoses tekib küsimus, mis mõtet on sellisel riigil, millele kunagi ei andestata. Niisiis näitab esimene lõik, et siin ei ole kohta alternatiividele – Eesti Vabariik on oma olemuselt halb.

Kuigi olukorda kujutatakse suhteliselt lootusetuna, koidab äkitselt lootusekiir – meil on veel võimalus saada endale riik, mida me tahame! Kui siin võib lugejal tekkida küsimus, mis riiki ta siis ikkagi tahab, siis ei jõua ta pikalt selle peale mõelda, kuna autor annab kohe ka vastuse, küsi-des: *Kuidas oli lugu muistses, vabas Eestis?* Oluline on see, et kohe seosta-takse Muinas-Eesti sõnaga *vaba* – hea võimalus kasvatada lugejas poole-hoidu Muinas-Eesti suhtes.

Esimesena toob autor sisse identiteedidiskursuse, mainides, et Mui-nas-Eestis oli riigi nimi Maavald ning seal ei tegutsenud mitte eestlased, vaid maarahvas. Sellega tahetakse jätta mulje, et Eesti ja eestlane kui mõis-ted on olemuslikult võõrad, nad ei ole omad. Järgneb idealiseeritud kirjeldus sellest, kuidas Maavallas elati, mis keeli räägiti, kuidas asju otsustati jne. Sellega seoses tuuakse esile iseseisvusdiskursus, keskendudes tava-õigusele: *Nagu maausk oli osa maarahva hingest, oli seda ka tavaõigus. Me ei oska piiri tõmmata vabade esivanemate maausu ja tavaõiguse vahele*. See oli hoopis midagi muud, võrreldes Eesti Vabariigi seadustega. Järgnevalt

räägitakse sellest, kuidas Muinas-Eestis tavaõiguse järgi elati ja otsustati, tuues välja põhjusi, miks me siia maani teeme mõningaid asju nii, nagu tollal.

Pärast seda püüab autor asetada maarahva ja tavaõiguse vahele võrdumärki: nagu oleks maarahvas olnud olemuslikult üks seadustega, vastupidi Eesti Vabariigi seadustele, mis on ebaloomulikud. Ehk siis – kui valid maarahva eluviisi, saad ka seadused pealekauba.

Järgneb sõjakas ähvardus nende suunas, kes on minevikus, olevikus ja tulevikus olnud maarahva vastu. Ähvardus käib kaudselt ka selle kohta, kuidas Eesti Vabariik suhtub identiteeti ja iseseisvusesse. Ehk siis, kes ei ole meie poolt, on meie vastu. Lõpetuseks seotakse Muinas-Eesti identiteeti ja iseseisvus kokku, näidates, et selle järgi elamine tagab meile sobiva iseseisvuse ja identiteedi.

Niisiis on mõlemale tekstile omane luua artikli alguses masendav pilt Eestis valitsevast olukorrast, olgu siis selleks 1988. aasta artiklis jutt rahvuse kadumisest või 1993. aasta artiklis sissevaade näljas ja vaesuses vaevlevasse Eesti Vabariiki. Sellele järgneb kirjeldus Muinas-Eesti identiteedist ja iseseisvusest ning selle sobivuse toonitamine. Artiklid lõppevad positiivse noodi, lootustandvate sõnumite ja üleskutsetega.

Diskursiivsed praktikad

Artiklite analüüsist selgus, et mõlemad artiklid jagavad samu identiteedi- ja iseseisvusdiskursusi. Eristada saab nelja diskursust: Muinas-Eesti identiteedidiskursus, Muinas-Eesti iseseisvusdiskursus, I ja II siirdeaja identiteedidiskursus ning I ja II siirdeaja iseseisvusdiskursus. Artiklis käsitlevate diskursuste puhul on sarnane see, et kõik neli on seotud kindla ajaperioodiga: Muinas-Eesti diskursus on seotud ajaga enne Eesti ristiusustamist 13. sajandil ning I ja II diskursused on seotud perioodiga 1988–1994. Vahe on selles, et kui Muinas-Eesti diskursus on seotud juba ajaloos olnud perioodiga, siis I ja II siirdeajaperioodid on Tõleti kaasaeg, perioode lahutab kuus aastat ning kaks erinevat riigikorda. Muinas-Eesti diskursused on tekstides suhteliselt sarnased, kuna nende ilmumise vahele jäänud ajaga ei ole tulnud juurde uut teavet. I ja II siirdeaja perioodide diskursuste puhul on aga lisandunud uut ainet, mida on võimalik 1993. aasta artiklis otse Eesti Vabariigi identiteedi- ja

iseseisvusdiskursuste vastu suunata. Kui 1988. a tekstis võideldakse I ja II siirdeaja perioodide ideede vastu, siis teises tekstis juba hetkeolukorra vastu. Ja see on ka loomulik, sest 1988. aastal ei olnud kindel, kuhu identiteedi ja iseseisvuse osas arenetakse, teada olid vaid suundumused. Vaatamata mõningasele erinevusele rõhuasetustes on I ja II siirdeaja diskursuste tuum siiski sama ning selleks on negatiivne suhtumine tsentraliseeritud keskväimu ja ühtsesse nn riiklikku identiteeti. Kuna suhtumine ei muutu ühest siirdeperioodist teise minemisel, siis võib neid ühisnime-tajana käsitleda kui Suur-Eesti diskursusi.

1988. aasta artiklis on esindatud kõik varem mainitud diskursused. Diskursused ei konkureeri omavahel – Muinas-Eesti diskursused domineerivad nii iseseisvuse kui identiteedi teemas Suur-Eesti diskursuste ees. Selgelt on näha, kuidas Muinas-Eesti diskursus seatakse paremasse valgusse 1) tollase iseseisvuse ja identiteedi ilustamise ning 2) Suur-Eesti identiteedi ja iseseisvuse inetamise abil. Inetamine ja ilustamine toimuvad vastandumiste kaudu. Näiteks positiivne identiteedi- ja iseseisvusdiskursus seostub Muinas-Eesti ja muinaskultuuriga. Sellega seonduvad sõnad *oma, põline, juured, vabadus, sõltumatus, iseseisvus, loomulik, tervislik*. Suur-Eesti seonduvad sõnadega *dogmad, monoliitsus, ebaloomulik, ei ole terve, sant*.

Sarnaselt 1988. aastaga joonistuvad ka 1993. aasta artiklis selgelt välja identiteedi- ja iseseisvusdiskursused, millel on kas positiivsed või negatiivsed konnotatsioonid. Taas kord seostub positiivne identiteedi- ja iseseisvusdiskursus Muinas-Eesti ja muinaskultuuriga. Sellega seonduvad sõnad *maarahvas, muistne, vaba Eesti, Maavald, elujõuline*. Suur-Eesti seostub sõnadega *külmus, mustus, vägivald, ebatäiuslik, saamatu, Eesti Vabariik*.

Diskursused vastanduvad mõlemas artiklis ka grammatika ning struktuuri tasandil. Näiteks kirjeldatakse mõlemas artiklis Muinas-Eesti identiteeti ja iseseisvust kindlas kõneviisis, mis ei jäta ruumi teistsugustele arusaamadele ja tõlgendustele. Artiklites esitatakse ka küsimusi Muinas-Eesti ja Suur-Eesti perioodi kohta, mis eeldavad lugeja nõustuvat suhtumist autoriga. Muinas-Eesti diskursuste domineerimist Suur-Eesti diskursuste ees kinnistatakse ka hüüdlausestega, jälgimaks Muinas-Eesti lähenemist identiteedile ja iseseisvusele. Sellele lisanduvad Suur-Eesti lähenemist ilmestavad inetavad metafoorid.

Diskursustes on paika pandud, kes on *meie* ja kes *nemad*. Seostades *meid* Muinas-Eesti identiteedi ja iseseisvuse pooldajatega ning *neid* vastastega, survestatakse lugejat pooli valima.

Diskursuste vastandumine ning Muinas-Eesti domineerimine toimub ka artiklite struktuuris. Artiklite esimesed osad keskenduvad sellele, kui halvasti kõik on, sest on valitud tsentraalne lähenemine identiteedi ja iseseisvuse küsimustele. Teises osas kirjeldatakse, kuidas Muinas-Eestis asjad olid, ning kolmandas ollakse lootusrikkad ja kutsutakse järgima Muinas-Eesti identiteedi- ja iseseisvusdiskursusi.

Diskursustele on omane üldistav, emotsionaalne lähenemine. Kuigi tekstid annavad põhjust tuua välja nt I ja II siirdeaja seadusi, otsuseid, sündmusi, isikuid, mis näitaksid ära nende diskursuste allajäämist Muinas-Eesti omadele, on otsestest näidetest siiski loobutud. Põhjus võib peituda tõsiasjas, et mida üldisem ning ideelisem tekst on, seda suurem on tõenäosus, et lugeja leiab emotsionaalseid pidepunkte. Teatud isikute ja otsuste halvustamine, negatiivses valguses näitamine, võib põhjustada eemaldumist tekstist, isegi siis, kui lugeja emotsionaalselt ning üldisemas plaanis on tekstiga nõus.

Lisaks Muinas-Eesti ja Suur-Eesti diskursustele on täheldatav ka patriarhaalsuse diskursus. Sellele viitavad näiteks sõnad *esiisa, isamaa, peremees, iga mees*. Kordagi ei kasutata aga sõnu, nagu *esiema, perenaine, iga naine, emamaa*. See on selgitatav osalt sellega, et Tõleti liikmeskonna, eeskätt tuumiku moodustasid enamikus mehed. Protokolle lugedes selgub, et naistele anti väga vähe sõna ja/või nad ei tahtnud sõna võtta.

Sotsiaalsed praktikad

Muinas-Eesti identiteedi- ja iseseisvusdiskursuste domineerimine ning Suur-Eesti diskursuste alla surumine on suunatud eeskätt püüdega muuta diskursiivset korda. Suur-Eesti lähenemine identiteedile ja iseseisvusele tugines 1920.–1930. aastate Eesti Vabariigi ideaaliks seadmisel – sellisel lähenemisel oli valdava osa ühiskonna ning poliitikute heakskiit. Suur-Eesti lähenemine päädis 1991. aastal tsentraliseeritud keskvoimuga Eesti Vabariigi taastamisega. Heakskiit kestis ka II siirdeajaperioodil, kus Eesti Vabariik pidi ületama mitmeid raskusi. Näiteks ilmnes 1994. aastal korraldatud sotsiaalset taju käsitletud uuringust, „et

kuigi inimesed tajusid üleminekuühiskonnas järsult süvenenud ebavõrdsust, nähti kaugemat tulevikku ikkagi egalitaarse healuühiskonnana“ (Rämmer 2017: 31).

Seega ei suutnud Muinas-Eesti diskursused lükata troonilt diskursiivses korras valitsevaid Suur-Eesti diskursusi. Küll aga aitasid need hoida elus Muinas-Eesti positiivseid diskursusi ja suurendada nende toetajaskonda. Pärast Tõleti tegevuse lõppu jätkas Muinas-Eesti diskursuste viljelemist 1995. aastal loodud Taarausuliste ja Maausuliste Maavalla Koda. Koja koduleheküljel on eesmärgiks seatud „luua tingimused põlisrahva omausulise elma (kultuuri – N. D.) kestmiseks ja arenemiseks, selle tõekspidamiste järgimiseks ning tavade täitmiseks“. Maavalla Koja arvamused on saanud ühiskonnas heakskiidu osaliseks. Folklorist Ergo-Hart Västriku arvates on nende ideede positiivse vastukaja põhjuseks tuginemine rahvuslikule narratiivile, mis on seotud nii usuvabaduse, põlisõiguste kui ka looduslike pühapaikade ja kultuuripärandiga seotud retoorika ja tegevustega (Västriku 2015: 146). Ehk siis – kuigi Muinas-Eesti identiteedi- ja iseseisvusdiskursused ei suutnud täielikult muuta laiemat diskursiivset olukorda, siis on nad suurendanud nende diskursuste levikut ja mõjuvõimu Eesti ühiskonnas. Võib öelda, et diskursused naudid ühiskonnas head alternatiivset positsiooni.

JÄRELDUSED

Kuidas kirjeldavad tekstid erinevaid välja pakutud identiteete ning iseolemise võimalusi?

Nii 1988. aasta kui ka 1993. aasta artikkel kirjeldavad kahte, Suur-Eesti ja Muinas-Eesti lähenemist identiteedile. Iseolemise võimalusena nähakse artiklis ainult Muinas-Eesti identiteeti ning seda põhjusel, et see võimaldab olla ise ka väiksematel üksustel kuni indiviidideni välja. Iseolemine võrdsustatakse võimalusena olla ise ja ning teha seda (nii indiviiditi kui riigiti) nii, nagu on kõige sobivam ja loomulikum. Ainult nii on võimalik saavutada ja säilitada tõeline vabadus. Olla ise on võimalik siis, kui teadvustatakse oma juuri, esivanemaid, nende pärandit. Sellist võimalust pakub ainult Muinas-Eesti identiteet. Suur-Eesti identiteet on oht iseolemisele, kuna see ei lähtu omast ning seega ei võimalda olla ka

vaba. Sellest lähtumine toob kaasa identiteedi, vabaduse kadumise, mis teeb ka lõpu eesti rahvale.

Kuidas kirjeldatakse tekstides nende kaasaja Eestis valitsevat riiklikku, usulist ja kultuurilist olukorda ning mil viisil iseloomustused üksteisest erinevad?

Kaasaja riikliku, usulise ja kultuurilise olukorra all mõistan ma 1988. aasta artiklis esitatud eeskätt tollal veel Nõukogude Liidu koosseisus oleva Eesti tulevikuvisionoone riigist ja kultuurist. Olukorrast rääkides valitses Suur-Eesti identiteedi- ja iseseisvusdiskursus, mis olid üdini negatiivsed. See ilmneb nii sõnavaras, grammatikas kui ka struktuuris. Negatiivne suhtumine väljendub ühelt poolt selles, et süsteemselt halvustatakse Suur-Eesti lähenemist identiteedile (usk ja kultuur) ning iseseisvusele (riik) halvustamises, teisalt aga antakse edasi hirmu selle ees, mida selline lähenemine kaasa toob. Ja selles, et see toob kaasa negatiivset, ollakse kindlad. Kuigi Eesti taasiseseisvumine 1991. aastal oleks võinud tuua mainitud diskursustesse positiivsed toonid, siis erinevust ei ole näha ning negatiivne toon jätkub. Tundub, et negatiivsus on isegi kohati suurem kui 1988. aastal. Seda põhjusel, et kuigi 1993. aastal ei oldud enam võõrvõimu all, näeb artikli autor samu mustreid, mida võõrvõimu ajalgi. Kahe artikli erinevus väljendub ainult selles, et kui 1988. aasta artikli rõhuasetus on eeskätt identiteedil (rahvuse ja kultuuri teemadel), siis 1993. aasta artikkel keskendub pigem riiklikele küsimustele, eelkõige seadustele.

Kuidas põimuvad identiteetides tulevik ja minevik?

Mõlemas tekstis on näha, kuidas positiivses identiteetidiskursuses põimuvad omavahel tulevik ja minevik. Minevikust rääkides pööratakse tähelepanu ühele kindlale perioodile Eesti ajaloos ning selleks on muinasaeg. Identiteet seostatakse muinasajaga, kuulutades muinasajal väidetavalt levinud maausu tõekspidamised ülimuslikuks teiste tõekspidamiste ees. Iseolemise pant on maausk, ning kui sellest lähtuda, siis ootab eesti rahvast ees ilus tulevik. Artiklites jätab autor mulje, nagu meil oleks teada, milline see maausk vanasti välja nägi. Tegelikult on aga suuresti tegu interpretatsiooniga. Interpretatsiooni faktidena esitamine on oluline selleks, et pakkuda nn vettpeidetavat identiteeti.

Suur-Eesti identiteetidiskursuses ei ole aga täheldatav mineviku

ja tuleviku sidumine, vaatamata sellele, et Suur-Eesti lähenemine tugines samuti rahvuslikule narratiivile, pöörates pilgu 1920.–1930. aastate Eesti Vabariigi poole. Suur-Eesti identiteedidiskursuses aga toonitatakse pigem šniti võtmist läänest, näitamata, et ka sel identiteedil on oma juured, lihtsalt hilisemas ajas kui Muinas-Eesti diskursustel. Suur-Eesti identiteedidiskursuse näitamine juurteta, pelgalt lääne jälgendamisena kannab endast suure tõenäosusega soovi eristada oma ja võõrast.

Kuidas on tekstides omavahel seotud *maa, iseseisvus, vabadus, õigus, võim, usk ja kultuur*?

Nii 1988. aasta kui 1993. aasta tekstides on omavahel tugevalt seotud mõisted *maa, iseseisvus, vabadus, õigus, usk ja kultuur*. Need on olulised elemendid iseolemises, seda nii identiteedi kui ka iseseisvuse mõttes. *Ise* saab olla aga ainult siis, kui kõik need elemendid on omad, ehk neil on tugev seos põlise olemisega, Muinas-Eestiga. Tõeliselt iseseisev ja vaba saab olla siis, kui on oma maa ehk Maavald, oma õigus ehk tavaõigus, oma võim ehk demokraatia, oma usk ehk maauusk ja oma kultuur ehk muinaskultuur.

Kuidas räägitakse tekstides *meist ja neist*?

Nii 1988. aasta kui ka 1993. aasta artiklis mõeldakse *meie* all kokkuvõtlikult Eesti rahvast – rahvast, kelle esivanemad elasid Muinas-Eestis ning kelle järeltulijad autori kaasaegsed on. 1988. aasta artiklis räägitakse *meist* aga erinevatel tasanditel. Täheldatav on pooldav-usaldav, murelik ning tauniv tasand. Neisse, kes teadvustavad oma juuri ja pärandit, suhtutakse pooldavalt ja usalduslikult – ainult nemad teavad, mida on Eestile vaja. Murelikult suhtutakse neisse, kes on võtnud enda kanda Suur-Eesti lähenemise identiteedile ja iseseisvusele, kuid loodetakse, et nende meelt on veel võimalik muuta. Taunivalt suhtutakse nendesse rahvastesse ja rahvustesse, kes on pööranud selja oma põlisele identiteedile ning sellega seonduvale keelele, maale. Mingist etapist saavad neist *nemad*. Mis hetkel – see ei ole selge. Kui Eesti ehk oma rahvusele selja pööranud võib veel lugeda *meie* sekka, siis teiste rahvuste liikmed, kes on oma rahvusele selja pööranud, on *nemad*. Kahtlemata on *nemad* ka need, kes suruvad enda tahtmist *meile* peale, kes ütlevad, kes *meie* olema peaksime.

Võrreldes 1988. aasta artikliga ei räägita 1993. aasta artiklis *meist*

erinevatel tasanditel. Pigem räägitakse *meist* ajalisel teljel, liikudes iseisvuse poole. *Meie* on tekstis need, kes on kannatanud võõra võimu all, oodanud ja lootnud oma riiki, kuid selles pettunud ning nüüd lasub neil ülesanne luua selline riik, mis oleks neile sobiv. Tekstis võetakse kindel suund *meie* võrdsustamisele sõnaga *maarahvas*, mis viitab Muinas-Eestile. Erinevalt 1988. aasta artiklist ei viidata otseselt *nendele* kui sellele osale meist, kes on pööranud selja *omale*. Kaudselt seda küll tehakse – *nemad* on saamatu ja ebatäiuslik Eesti Vabariik. Eeskätt on *nemad* aga rahvad ja võimud, kes on püüdnud võõrutada meid omast – olgu selleks omaks siis muinaskultuur, muinasusk –, need, kes on võidelnud maarahva ja Maavalla vastu; nad on võidelnud Eesti maa ja eesti rahva vastu.

Võib resümeeerida, et Tõleti ajakirjades ilmunud artiklite eesmärk oli veenda lugejat omaks võtma autori(te) nägemust identiteedist ja iseisvusest. Autori(te) pakutav identiteet ja iseisvus olid asetatud olemuslikku seosesse Muinas-Eestiga, selle kultuuri, usu ja ühiskonnaga. Muinas-Eesti identiteedi ja iseisvuse propageerimisel keskenduti müügimehlikult ainult selle positiivsetele omadustele, tehes maha konkureerivaid pakkumisi ehk Suur-Eesti diskursusi. Muinas-Eesti diskursuste positiivsete omaduste välja toomisel võeti appi erinevad taktikad alates artiklites kasutatavast sõnavarast ning lõpetades struktuuriga. Taktikate puhul mängis kesket ja siduvat rolli mäng lugeja sooviga olla vaba ning kartusega vabadus kaotada, mis olid eriti intensiivsed just revolutsioonilises ning äsja taasiseseisvunud ühiskonnas.

KOKKUVÕTE

Käesoleva artikli eesmärk oli näidata, kuivõrd oluline on DA kui analüüsimeetodi rakendamisel mõista meetodit ja selle seoseid teooriaga ning meetodit süstemaatiliselt ja läbipaistvalt rakendada. Artiklis läbiviidud näidisanalüüs illustreeris, kuidas religioonalastele tekstidele süstemaatiliselt rakendada Norman Faircloughi kriitilist diskursusanalüüsi. Analüüsi tulemusena selgus, et muinsuskaitseklubi Tõlet ajakirjad propageerisid 1980. aastate lõpu ning 1990. aastate alguse tekstides intensiivselt neid identiteedi- ja iseisvusevorme, mis olid olemuslikult seotud Muinas-Eestiga, näidates, et ainult nii on võimalik olla tõeliselt vaba.

Muinas-Eestiga seotud iseolemise vorme vastandati Suur-Eesti iseseisvusele ja identiteedile, mida nähti Eestile ja eesti rahvale sobimatute ning isegi ohtlikena. Nii näitas analüüs, et ka maasuku propageeriv Tõlet osales oma identiteedi- ja iseseisvuskursustega Eesti tulevikku käsitlevates aruteludes, püüdes nii muuta diskursiivset korda. Tõleti mõju suurust Eesti identiteedi- ja iseseisvumisealastes aruteludes saab hinnata aga alles pärast käesoleva analüüsi sidumist laiemaga kontekstiga, eritledes erinevate asjakohaste meetoditega ka teisi kirjalikke ning suulisi allikaid. See on aga juba järgmise uurimuse teema.

Bibliograafia

- Barkalaja, Anzori. 1993. „Üks võimalus oleks maarahva ärkamine“. *Põllumajandusülikool*, 6, 13.03: 4.
- Dresen, Nele. 2020. „Iseseisvuse ja identiteedi teema muinsuskaitseklubi Tõlet (1987–1995) häälekandjates“. *Pühakutest patusteni Tartu ajaloo: Tartu Linnaajaloo Muuseumide aastaraamat*, ed. Marge Rennit: 11–28. Tartu Linnamuuseum.
- Eller, Kalle Istvan. 1990. „Maarahvast“. *Vikerkaar*, 3: 72–77.
- Erikson, Mats. 1989. „Kultuurilisest ja vaimsest sõltumatuses“. *Videvik*, 2, <https://archive.ph/UZLXN> (11.06.2022).
- Fairclough, Norman. 1992. *Discourse and social change*. Cambridge: Polity
- Fearon, James D. 1999. „What is identity (as we now use the Word)“. Avaldamata käsikiri, https://www.researchgate.net/publication/229052754_What_Is_Identity_As_We_Now_Use_the_Word (11.06.2022).
- Friedman, Jonathan. 1992. „The Past in the Future: History and the Politics of Identity“. *American Anthropologist*, 94 (40): 837–859.
- Heather, Noel. 2000. *Religious Language and Critical Discourse Analysis*. Oxford: Peter Lang.
- Hjelm, Titus. 2011. „Discourse Analysis“. *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, edd. M. Stausberg, S. Engler: 134–150. Routledge.

- Hjelm, Titus. 2016. „Theory and Method in Critical Discursive Study of Religion: An Outline.“ *Making Religion. Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*, edd. F. Wijzen, K. von Struckrad: 15–34. Boston: Brill.
- Härm, Silja. 2018. „Eesti gümnaasiumiastme usundiõpetuse eesmärgid õpetajate pilgu läbi“. *Usuteaduslik Ajakiri*, 2: 112–131.
- Jørgensen, Marianne ja Louis J. Phillips. 2002. *Discourse Analysis as Theory and Method*. Sage: 60–95.
- Kaasik, Ahto. 1989. „Kus on meie vägi“. *Noorte Hääl*, 65, 19.03: 2.
- Kaasik, Ahto. 1993. „Ahto jutt“. *Hiis*, 6: 2–8.
- Kaasik, Ahto. 1993. „Maavald võiks ju tagasi tulla“. *Hiis*, 6: 15–17.
- Kalmus, Veronika. 2015. „Diskursusanalüüs“. *Sotsiaalse analüüsi meetodite ja metodoloogia õpibaas*, <http://samm.ut.ee/diskursusanalyys>, (11.06.2022).
- Kaugema, Tambet. 1993. „Kultuurist ja massikultuurist“. *Postimees*: 6, 11.10.
- Kilemit, Liina. 2020. *Kristlike kogudustega liitumise põhjustest*. Doktoritöö, Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Kuutma, Kristin. 2000. „Vernacular Religions and the Invention of Identities behind the Finno-Ugric wall“. *Temenos*, 41: 51–73.
- Lauristin, Marju, Peeter Vihalemm. 2009. „The Political Agenda During Different Periods of Estonian Transformation: External and Internal Factors“. *Journal of Baltic Studies*, 40 (1): 1–28.
- Ligi, Priit. 1993. „Henrik, Körber, Engels ning Eesti ühiskond muinasajal“. *Looming*, 8: 1132–1138.
- „Maadest“. 1988. *Videvik*, 2, <https://archive.ph/jArms> (vaadatud 11.06.2022).
- Moberg, Marcus. 2013. „First-, second-, and third-level discourse analytic approaches in the study of religion: moving from meta-theoretical reflection to implementation in practice“. *Religion*, 43 (1), 4–25.
- Phillips, Louise. 2007. „Doing discourse analysis: A brief introduction to the field“. *Media technologies for democracy in an enlarged Europe: The Intellectual work of the 2007 European Media and Communication Doctoral Summer School*, ed. Nico Carpentier, Pille Pruulmann-Vengerfeldt, Kaarle Nordenstreng jt: 285–294. Tartu: Tartu University Press.

- Rämmer, Andu. 2017. *Sotsiaalse tunnetuse muutused Eesti siirdeühiskonna kontekstis*. Doktoritöö, Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Stuckrad, Kocku von. 2016. „Introduction“. *Making Religion. Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*, edd. Frans Wijsen, Kocku von Stuckrad: 1–11. Boston: Brill.
- Stuckrad, Kocku von. 2013. “Discursive Study of Religion: Approaches, Definitions, Implications.” *Method and Theory in the Study of Religion*, 25 (1): 5–25.
- Stuckrad, Kocku von. 2014. *The Scientification of Religion: An Historical Study of Discursive Change, 1800–2000*. Boston and Berlin: De Gruyter.
- Suni, Raivo. 1998. „Eesti kultuurilise teadvuse muutumine“. *Sirp*, 42: 3, 18 (6.11)
- Tamm, Marek. 2016. „Eestlaste suur vabadusvõitlus: järjepidevus ja kordumine Eesti ajaloomälus“. *Riigikogu Toimetised*, <https://rito.riigikogu.ee/wordpress/wp-content/uploads/2016/03/Eestlaste-suur-vabadusv%C3%B5itlus-j%C3%A4rjepidevus-ja-kordumine-Eesti-ajaloom%C3%A4lus.pdf> (11.06.2022).
- Taylor, Stephanie. 2001. „Locating and Conducting Discourse Analytic Research“. *Discourse as Data. A Guide for Analysis*, edd. Margaret Wetherell, Stephanie Taylor, Simeon J. Yates: 5–48. London: Sage.
- Toomet, Lauris. 1989. „Rahvus teelahkmel“. *Noorte Hää*, (65), 19.03: 2.
- Toomistu, Terje. 2012. „Nõukogude sümbolika tähendustest siirdepõlvkonna hulgas Eestis ja Venemaal“. *Eesti Rahva Muuseumi aastaraamat*, 55: 80–99.
- „Tutvustus“. *Maavalla Koda*, <https://www.maavald.ee/koda/taarausuliste-ja-maausuliste-maavalla-koda/65-tutvustus> (11.06.2022).
- „Tõlet“. 1992. *Hüis*, 5: 40.
- „Tõleti põhikiri 1987“. *Tõleti arhiiv*.
- Velsker, Mart. 2001. „Y eesti kirjanduses“. *Vikerkaar*, 10: 78–86.
- Vogt, Henri. 2005. *Between Utopia & Disillusionment. A Narrative of the Political Transformation in Eastern Europe*. New York – Oxford: Berghahn.
- Västriik, Ergo-Hart. 2015. „In Search of Genuine Religion: The Contemporary Estonian Maausulised Movement and Nationalist Discourse“. *Contemporary Pagan and Native Faith Movements in Europe: Colonialist*

and Nationalist Impulses, ed. Kathryn Rountree: 130–153. Oxford-New York: Berghahn.

E-kirjad, intervjuud

Kirjavahetus Tõleti liikmega. 2022. E-kiri autorile. 11.07.

Västrik, Ergo-Hart. 2020. E-kiri autorile. 11.05.

Västrik, Ergo-Hart. 2019. Intervjuu. 4.12.

Barkalaja, Anzori. 2008. Anu Koobi intervjuu.