



TÕLGENDUSMUDELITEST JA MASINGUST EHK KUIDAS LUGEDA „ÜLDIST USUNDILUGU“?¹

Indrek Peedu

Tartu Ülikool, usuteaduskond

Abstract

Models of Interpretation and Masing: How to Read „Üldine usundilugu“?

On models of interpretation and Uku Masing or how to understand „Üldine usundilugu“? This article deals with the issue of using conceptual and historical models for the purposes of interpreting Uku Masing. Primary focus is on his major work, „Üldine usundilugu“ and how it has been understood over the years and why these interpretations are misleading. Instead, an alternative reading of this book is presented. This is used to exemplify the more complex methodological problem of relying on historical and conceptual models in research. It is argued that this has become too prevalent in research on Masing. Instead, more attention should be paid to the actual intellectual context of Masing's development, the fields of research and the schools of thought he himself is in clear dialogue with.

Keywords

Uku Masing · models of interpretation · intellectual history · history of religion · evolutionism

¹ Uurimistööd on finantseerinud Eesti Teadusagentuur (PUTJD 1020).

Imselt ei oleks liialdus väita, et Uku Masing on tänapäeva Eestis kultuurilis-mõtteleolise enesemõtestamise plaanis üks neid autoreid, kes on ühel või teisel viisil puudutanud peaaegu kõiki kultuurivaldkondi ja humanitaarteadusi. Eks ole selleks põhjust andnud ka Masingu tekstide avaldamine 1980. aastate lõpust alates. Sellega käsil on käinud üha laienevalt autorkonnalt pärinev ulatuslik tekstide hulk, mis ühel või teisel viisil tegelevad Masinguga, üritades teda tutvustada, tõlgendada või analüüsida, mõtestada tema paiknemist eesti kultuuriloos ning aeg-ajalt tegeledes ka mõne tema ideeliini, tõlgenduskatse või seisukoha kritiseerimisega. Kui piirduda mahukamate kirjatööde ja märkimisväärsemate lähenemissuundadega, võib öelda, et Masingut on eelkõige mõtestatud kui filosoof-teoloogi (Paul 1989a, 1989b; Hiob 2000, 2018; Vabar 2007a, 2007b, 2010; Pöder 2010; Sooväli 2020)², luuletajat (Ivask 1977; Vulf 2002, Kuusk 2013, 2015 jne; Sommer 2001a, 2001b, 2004, 2019) ning kui usundilooliste huvidega vanateamentlast (Gross 2002, Nõmmik 2005, 2006, 2012, Espak 2010, 2012). Siia kõrvale lisanduvad eraldi nii mõningad eluloolis-mõtteleolise fookusega uurimused, mis püüavad Masingut mõtestada tema intellektuaalajaloolise tausta ja konteksti põhjal (Vene 2001, 2009, 2010; Gross 2002; Sommer 2001b, 2004), kui ka Amar Annuse (2015) psühholoogilisest lähenemisnurgast kirjutatud arutelu Masingu võimalikust vaimuseisundist ja selle psühhiaatrilisest tõlgendamisevõimalusest.³ Tõenäoliselt pole enam kaugel aeg, mil seesuguse Masingut käsitleva kirjavara maht ületab Masingu enda avaldatud tekstide mahu.

² Kui vaadata, mis küsimustele ja teemapüstitustele on neis uurimustes keskendutud, ja mõelda samal ajal ka selle peale, kuivõrd üksteisega läbi põimunud on vastavate jaotuste alla liigitavate teemade (tõde, teadmine, keel, Jumal, lunastus jne) käsitlused Masingul, pole ime, et Masingu teoloogiliste ja filosoofiliste mõttekäikudega tegelevate uurijate kirjatööd on sisuliselt üksteisega niivõrd lähedased, et sekundaarkirjanduse tervikpildi raames tulebki seda näha ühe läbinisti seotud osana kogutervikust.

³ Õieti oleks täiesti õigustatav siia kõrvale eraldi jaotusena lisada ka Masingu õpilaste rohked tekstid ja mõtisklused Masingust ja tema elust, tema tõlgendamisest, mõistmisest ja huvialadest (Kaplinski 1994, 1999a, 1999b, Udam 1995, 1996; Kiivit 2010 jne, kuid samavõrd ka Paul 1989a, 1992 jne), kuivõrd seesugune Masingu õpilastelt pärinev tekstihulk, mis tegeleb Masingu esitlemise ja mõtestamisega laiema publiku tarvis, on nõnda ulatuslik ja tema tõlgendamisel nii silmatorkavalt mõjukas, et see on olulisel määral mõjutanud ja kujundanud ka Masingu kohta kirjutatud teaduslikuma taotlusega uurimistöid. Päris klassikalises mõttes sekundaarkirjanduseks neid aga ka pidada ei saa.

Arvestades Masingu väga laiu huvisid ning aktiivset tegutsemist mitmesugustes valdkondades, mis tavaliselt enamiku inimeste jaoks, kes ühes või teises neist valdkondadest tegutsevad, omavahel nii otse-selt kokku ei puutu, on see muidugi õige oodatav ja loomulik viis, kuidas samm-sammult asuda ühe mõjuka mõtleja ulatuslikku pärandit lahti harutama, pakkudes väiksemaid sissevaateid tema ühte või teise huvisse või teemaarendusse. Teisalt aga ilmneb siit ka kohe üks põhimõttelisem ja Masingu puhul hästi teada olev probleem, mille kõik need uurijad on ise samuti pidanud ühel või teisel viisil lahendama – Masing ei räägi peaaegu mitte kunagi ega mitte kuskil kitsalt ainult ühest asjast. Ikka näeb ta haakumisi mõnes hoopis teistsuguses uurimisvaldkonnas, kaasates vanatestamentlikku uurimistöösse tema tervikliku argumentatsiooni jaoks põhimõttelise tähtsusega paralleele Polüneesias (UMP 134–205),⁴ budismikäsitluse pikki arutelusid tõest ja tunnetusest (B läbivalt) ning ürgusundi käsitluse sekka põhjalikke keeleteaduslikke ekskursse (ÜÜ 177–208), mis ei mõju teistele tänapäeval (aga tihtipeale ei teinud seda ka Masingu enda eluajal) – esmapilgul – sugugi niivõrd seotuna. Kõik see komplitseerib omajagu Masingu niisugust kitsendatud fookustega käsitlemist, rääkimata veel Masingu luulest ja selle kaasamisest käsitluse, mis Masingu enda jaoks seondub vägagi nende samade huvide ja taotlustega, millele on ta keskendunud mujalgi,⁵ ent mida harjumuspäraste kultuuri-valdkondade ja humanitaarteaduslike distsipliinide lahutatuse tõttu on käsitletud ikka kui mingit justkui täiesti eraldiseisvat osa, millele Masingu teoloogia, keelefilosoofia või Vana Testamendi alaste vaadete uurimisel

⁴ Siin ja edaspidi kasutan Masingu raamatutele viidates neid pealkirjadest tuletatud lühendeid, mis on praeguseks laialdaselt levinud ja kasutuses arvestatavas osas Masinguga tegelevas uurimistöös. Lühendid on selgitatud ja viited täispikkuses lahti kirjutatud kasutatud kirjanduse nimestikus.

⁵ Erandina võib siin näha vaid Lauri Sommeri (2001b, 2004) mõningaid uurimusi, milles ta on teinud esmaseid katseid mõtestada Masingu luulet tema laiemal intellektuaalse kujunemislool raamistikus, näidates tabavalt, kuidas Masingu luulelised mõttekäigud rändavad tihtipeale sarnaseid radu pidi nagu tema filosoofilised, teoloogilised ja usundiloolised arutelud, erinevus on lihtsalt žanriline (ehk vormiline ja väljenduslik), mitte põhimõtteliselt sisuline ja huvialaline. Lihtsustatult väljendudes: kui Masing mõtiskleb Jumala, lunastuse, töö, armastuse, looduse ning inimene olemise (jne) üle oma esseistlikes ja teaduslikes tekstides, siis samasuguste teemadega tegeleb ta ka luuletekstides. Kuigi ühes või teises žanris võib fookus olla rohkem ühel või teisel asjal, ei saa rääkida fundamentaalsest erinevusest ühes või teises žanris tähelepanu leidnud huvide ja teemade vahel.

ei pea kuidagi sisulist tähelepanu pöörama. Ometi ei anna Masing korragi põhjust arvata, et need ei oleks tema jaoks omavahel tihedalt seotud asjad.

Seega, erinevalt olukorrast, kus uuritaks kedagi, kelle erinevad huvid on ka tema enese tegevuses ja kirjatöodes püsinud üksteisest lahutatutena, on Masingu uurijad olukorras, kus nad peavad ühe või teise konkreetse teema käsitlemisel Masingu sellekohased mõttekäigud ja vaated välja õngitsema tema tekstide kogumassist, kuhu sisse nad oleks justkui laiali valgunud, kuivõrd oma vaadete süstemaatiline esitamine ja kirja-panemine polnud Masingu jaoks mitte kunagi otsene eesmärk,⁶ mistõttu ei saa uurijad tugineda uuritava enda väljapakutud skeemile, kuidas tema vaated ja mõttekäigud peaksid üksteisega seonduma, ega saa Masingu valdkondi põimivate arutelude tõttu tugineda ka vastavas uurimis- või kultuurivaldkonnas välja kujunenud harjumuspärasele uurimisfookuse määratlemisele ja piiritlemisele. Nõnda peab iga üksikteema käsitus paratamatult tegelema ka uuritava kui sellise piiritlemisega, kuna see ei ole kättesaadav juba iseenesest muust eristuvana (olgu siis vormiliselt, sisuliselt või mõlematpidi). Siinkohal vastab muidugi tõele ka see, et niisugusest piiritlemisest ei pääse täielikult ükski uurimistöö, sest täiesti eraldiseisev ja ilma seosteta asi poleks sisuliselt uuritavgi, kuna ei pakuks ühtegi viisi, kuidas ühe või teise sarnasuse kaudu tema lahtimõtestamise ja analüüsimiseni jõuda. Ent samuti poleks küllap ekslik väita ka seda, et mida läbipõimunumad on erinevad teemad ja eneseväljendusvormid⁷ uuritava autori tekstikorpuses, seda enam peab uurija oma eesmärgi saavutamiseks seesuguse piiritlemisega vaeva nägema, et selle kaudu eristada uurimiseesmärkide tarvis olulist ebaolulisest.

⁶ Rääkimata veel sellest, kuidas Masing eriti vanemas eas muutus üha kriitilisemaks igasuguste filosoofiliste süsteemide ja süstematiseerimiste suhtes üldse (vt nt B 49–50, 92–108, 135–139; MOL 329–334 jne). Teisalt aga ei tähenda see, et Masing sama eluperioodi folkloristlikes uurimustes (vt AT tervikuna) oleks vähemalgi määral süsteemsusest loobunud, pigem just vastupidi. Võib ilmselt spekuloida (kindlalt ei saa öelda, sest Masing ise otseselt selle küsimuse üle kuskil ei arutle), et seesugune süstemaatilisus folkloristikas täitis Masingu jaoks teistsugust ja tunduvalt piiritletumat eesmärki – tegu oli tööriistaga, abivahendiga, mitte maailma määratlemise ja seletamisega –, mistõttu ei langenud see samasuguse süsteemi- ja abstraktsioonikriitika alla, nagu mitmesuguste filosoofilistele, teaduslikele, teoloogilis-religioossetele ja muudele ambitsioonikatele süsteemidele teisel osaks sai.

⁷ Ehk Masingu puhul sarnaste teemade, näiteks Jumala üle mõtisklemine nii luule- kui ka esseevormis.

Üldistatult võiks niisugust lähenemist kirjeldada kui sihilikku mudeldamist. Mudeldamise all pean ma silmas lähenemist, mille puhul määratletakse enda jaoks kõigepealt primaarne, eelkõige huvipakkuv ala, objekt või mõttesuund. Määratlemine tähendab siinkohal selgesõnalise kontseptuaalse mudeli loomist või rakendamist, mis võimaldab uurimismaterjalist esile tõsta just seda, mis haakub rakendatud mudeliga ning mille tähtsus, varem märkamata jäänud sisulised seosed või ka olulised vormilised tunnused on muutunud nähtavaks just tänu sellele mudelile. Ühtlasi aga aitab see muidugi kõrvale jätta kogu selle osa uurimismaterjalist, mis kasutatava mudeliga kuidagi silmanähtavalt ei haaku. Mudel uurimusliku abivahendina ei pea seejuures tingimata toimima representatiivsena, mis tähendaks uurimismaterjalis olemas oleva dokumenteerivalt täpset esitlemist ja dokumenteeritud materjalikatkete vaheliste seoste detailset väljatoomist. Mudel võib toimida abivahendina, mis aitab meil maailma mitmekesisust ja kirjusust korrastada nii oma mõttemaailma tarvis kui ka uurimistöö eesmärkide saavutamiseks. Seejuures ei ole niimoodi mõtestatud mudeli rakendamise õigustatavuse kriteeriumiks kindlasti kitsalt see, kas ja kuivõrd on selle kaudu omandatud teadmised representatiivsed kujutised uurimismaterjalist endast,⁸ vaid see, kas rakendatav mudel on aidanud meil näha neid seoseid, haakumisi või ka implitsiitseid eeldusi, mis on uuritava kujundanud just selliseks, nagu see meieni on jõudnud (vrd Jensen 2009).⁹ Mõistagi eksisteerib alati ka oht, et rakendatud mudel on hoopiski varjanud meie eest midagi sellist, mis tegelikult on keskse tähtsusega (olgu siis mingis üldisemas võtmes või spetsiifiliselt meid huvitavas plaanis), kuid selle hindamine ei sõltu otseselt mudeli representatiivsest täpsusest, vaid on tunduvalt komplekssem küsimus, milles tuleb alati arvestada ka sellega, millised alternatiivid üldse teostatavad on.

⁸ Kuigi, välistatud pole muidugi ka see, et keegi ehitab mudeli üles just selleks, et uurivat võimalikult edukalt representeerida. Lihtsalt peab arvesse võtma, et see ei ole ainuke viis, kuidas mudelid saab teadustöös rakendada, ning et isegi primaarselt representatiivsel eesmärgil rakendatud mudelid sisaldavad endas paratamatult ka muid aspekte.

⁹ Õieti on religiooniuuringute kontekstis niisugusel puhul rõhutatud ka seda, et iga-sugune teoreetiline ja eriomaselt taksonoomiline kategoriseerimine toimib paratamatult liialdusena ehk mingi aspekti või valdkonna suuremaks puhumisena, kui see ise õieti on, ent just sellise liialduse kaudu muutub nähtavaks mõndagi, mida me muidu ei märkaks või koguni ei saakski märgata (vt Smith 1990: 10, 1996: 403).

Praktikas võib rakendatav mudel võtta erinevaid vorme. Selleks võib olla mõni konkreetne mõttevool (mõni „ism“ vms), kuid selleks võib olla ka mõni kultuuriliselt või ühiskondlikult tunnustatud tegevusvaldkond (nt teoloogia, filosoofia, usundilugu, ilukirjandus või folkloristika), ühiskondlik liikumine ja palju muid asju. Samavõrd annab uurimisfookuse alusmodellina rakendada ka kitsamat teemavaldkonda. Masingu puhul on selleks olnud näiteks tema keelefilosoofia (Sooväli 2020) ja töekäsitus (Vabar 2007a, 2007b), ent kergesti annaks keskenduda ka vaid Masingu lunastuse- või patukäsitusel.¹⁰ Samavõrd saab alusmodelliks võtta ka žanrilise eristuse ja uurida üksnes luulet või üksnes teadustöid, aga võimalik on ka oma uurimistöe keskse mudeli vormistamine küsimusepüstitusena, mis suunab uurija seejärel materjalist välja otsima küsimusele vastamiseks relevantseid aspekte. Mudeli valikuks on muidugi vajalik teatav kursis olemine uuritava materjali sisuga, ent rakendatav mudel ei pea tulenema neist küsimustest, mida uuritav ise küsib, ega tegelema ainult nende teemadega ja nende kontseptsioonidega, millele uuritav ise otseõnu tähelepanu pöörab. Üheski tekstis ei tegeleta mitte kunagi ainult ühe asjaga, ühe teemaga või ühe küsimusega. Seetõttu pole ka imestada, kui mõne mõttekäigu kohta annab esitada küsimusi, millele autor oma ajastu kontekstis pole võib-olla isegi mõelnudki, ning samuti ei saa sellest, et autor ise on eelistanud üht mõistete hulka ja sõnastusvalikut, järeldada, et uuritav materjal ei võiks olla kõnekas ja relevantne ka teistmoodi sõnastatud uurimisküsimuste ja mõistete kontekstis.

Vältimaks ohtu ja tundmust, et õieti on niimoodi määratletud mudeldamine igasuguse uurimistöe paratamatu osa, rõhutan täpsustavalt, et eriomaselt mudeldavateks uurimislähenemisteks pean siinkohal ainult neid, mille jaoks kirjeldatud viisil mudeli rakendamine ja selle kaudu tulemuse ja/või vastuseni jõudmine on püstitatud uurimisülesande perspektiivist lähtudes esmane. On ilmne, et näiteks ajaloolis-mõtteloolist uurimistööd on võimalik läbi viia ka viisil, mis ei sea mudeldamist ja sellest tulenevaid uurimisküsimusi ja -fookuseid esikohale, vaid rakendab seda vaid abivahendina. Samuti võib hermeneutilis-tõlgendav uurimistöe olulisel määral toimida viisil, kus mudelist lähtumine ei ole esmajärguline.

¹⁰ Mida oma laiemas terviksisüsteemi raames Hiob muidugi ka teinud on (vt nt 2000: 64–70). Küll annaks neid teemasid käsitleda ka tunduvalt põhjalikumalt kui Hiobi lühike sissepõige.

Siinkohal pole aga kõige selle lahti mõtestamine tarvilik, kuna eelnev arutelu mudelite rakendamisest ja rollist uurimistöös on olnud vajalik eelkõige selleks, et järgnevalt asuda Masingu tõlgendamise ja selles rakendatavate mudelite lähemale vaatlemisele. Pean õigustatavaks väita, et valdav osa Masinguga tegelevast uurimistööst on põhifookuselt olnud just modelleeriv ning vähe on tegeletud Masingu kujunemise ja mõtteloolise konteksti intellektuaalajaloolise mõtestamisega. Samuti pole valdavalt püütud vaadelda ka neid seoste, teemade ja küsimusepüstituste tervikuid, mida Masing ise paistis asjade vahel otsivat või tajuvat. Kindlasti ei tähenda see, et mudeldav uurimistöö kuidagi iseenesest halb oleks, rõhutasin ju alles äsja sellise lähenemise olulisust ja selle kaudu avanevaid võimalusi, küll aga võib probleemiks osutuda see, kui ülemäära palju tugineakse modelleerivale lähenemisele ning ei rakendata piisaval määral teisi uurimisperspektiive. Niisuguse asjaolu ilmestamiseks vaatlen lähemalt, millisena on tõlgendatud ja mõistetud Uku Masingu „Üldist usundilugu“ (ÜU), et siis selle pinnalt jõuda laiemale aruteluni Masingu tõlgendamisest mudelite kaudu. Järgneva käsitluse eesmärgiks ongi seega ühelt poolt Uku Masingu ÜU põhjalikum analüüs, et selle kaudu ehedalt ilmestada probleeme, mis nii on esile kerkinud kui ka võivad edaspidi esile kerkida, kui keskseid autoreid ja tekste uurida, analüüsida, klassifitseerida ja tõlgendada liiga mudelitekeskselt, arvestamata piisavalt uuritava enda kontekstist tõukuvate asjaolude ja eripäradega (mida ei tule mudelitele vastandada, ent mida tuleb enam arvesse võtta).

MILLEST RÄÄGIB „ÜLDINE USUNDILUGU“?

Uku Masingu ÜU ja selle käsitlused, kasutused ja laiem retseptioon pakuvad eriti intrigeerivat sissevaadet sellesse, kuidas Masingu senine mõtestamine on lähenenud tema keerukale kirjalikule pärandile ning püüdnud mõista seda, millega Masing ühel või teisel puhul tegeleb, miks keskendub ta just ühele või teisele asjale ning miks seostab seda kõige muuga just niimoodi, nagu ta seda teeb. Ühtlasi aga on ÜU tähelepanu vääriv tekst ka selle poolest, et kuigi tegu on ühe Masingu kõige mahukama, põhjalikuma ja süstemaatilisema kirjatööga, pole see senimaani olnud ühegi Masingut käsitleva uurimistöö põhifookuses ning õieti pole liialdus väita,

et Masing kui usundiloolane on senimaani uurimisaines, millega ei ole süvitsi tegeletud ning mida on puudutatud vaid teiste tegemiste kontekstis ja seega lähtuvalt teistest mudelitest ja/või uurimisküsimustest. Kui tähelepanu all on Masing kui luuletaja-kirjanik, siis on aimatavalt jäänud ÜÜ pea täiesti kõrvale, kuna võimalike haakumiste tuvastamine nõuaks nii tavapärase kirjandusliku fookusega uurimistööst kui ka tavapärasest usundiloolisest või mõtteloolisest uurimistööst väga teistsugust lähene- mist ning ühtlasi ulatuslikku pädevust mõlemas valdkonnas, mis on aka- deemilise killustumise kontekstis päris haruldane. Küll aga on ÜÜ leid- nud rohkelt rakendust nende uurimistööde puhul, mis tegelevad Masingu kui teoloogi-filosoofiga. Nii saab ÜÜ-st üks keskseid allikaid, kui eesmär- giks on lahti mõtestada Masingu arusaamad töest (Vabar 2007a, 2007b, 2010), kuid samavõrd möödapääsmatuna avaldab ÜÜ end ka Arne Hio- bile, kes ju oma doktoritöö esimest, tunnetuseemalist peatükkigi alus- tab kohe ühe tsitaadiga just ÜÜ-st (Hiob 2000: 11) ning kasutab see- järel ÜÜ-d läbivalt, dokumenteerides mitmesuguseid aruteluteemasid Masingu religioonifilosoofias. Laskumata siinkohal detailsesse statis- tilisse analüüsi, poleks töest ilmselt kaugel väide, et ÜÜ on Hiobi töös üks kõige enam tsiteeritud ja viidatud Masingu kirjatöid üldse. Õieti, kui lihtsalt sirvida ÜÜ-d ja vaadata, mis teemadega Masing seal tegeleb, pole niisuguses kasutuses ka midagi ekslikku ega probleemset. Sisaldab see ju üht Masingu põhjalikumat arutelu usu mõiste ja usu defineerimise üle (ÜÜ 9–23), omaette pikka ja põhjalikku arutelu primitiivse inimese „mina“-arusaamade ning nende filosoofiliste seoste üle (ÜÜ 114–138), poleemikat põhjuslikkuse ja kausaalsuse teemal (ÜÜ 147–151), kuid ka väga märkimisväärset analüüsi uue sünteesi otsingutest ja võimalustest (ÜÜ 151–171). Ja seda nimekirja annaks veel omajagu jätkata. Ehk teisi- sõnu – ÜÜ ei erine kuidagi muudest Masingu laiahaardelisema ambit- siooniga mahukamatest kirjatöödest, ka siin jõuab ta kirjatöö põhifooku- sest olenemata kaasa mõelda mitmesugustel teistel teemadel.

Ometi, keskendudes seeläbi Masingu filosoofiliste ja teoloogiliste vaadete lahtimõtestamisele, ei paista niisugusest lähenemisest enam välja see, mida Masing ise üldse mõistis selle mahuka kirjatöö põhifookuse ja eesmärgina. Võiks öelda, et valdav osa uurimisküsimusi, mis selliste lähenemiste puhul ÜÜ-le esitatakse, on kas välja kasvanud uurija enda postuleeritud mudelist ja sellest tulenevatest uurimisküsimusest või on

tulenenud teemadest ja küsimusepüstitustest, mis on kesksel ja otsesemalt eesmärgilisemal kohal Masingu teistes kirjatöodes. Kesksemal kohal on niimoodi „Vaatlusi maailmale teoloogi seisukohalt“ (VMT), „Pessimismi põhjendus“ (PP), „Meil on lootust“ (MOL) ja „Budismist“ (B) ning küsitakse eelkõige teemade ja probleemipüstituste järele, mis on ka Masingu jaoks eelkõige neis kirjatöodes kesksed. Nagu juba rõhutatud, pole sellises fookuse kitsendamises ja mudelite kasutamises midagi halba. Vähemasti niikaua mitte, kui sellest ei saa ainuke viis, kuidas uurimismaterjalile lähenetakse (või ka, kui erinevate tekstide põhifookustest tuletatud mudelite rakendamine on tekstide vastastikusel uurimisel tasa-kaalus). Kuid praktikas on see praegu tinginud selle, et ÜU on kaldunud olema pigem täiendav abimaterjal, mitte keskne huvipunkt ise.

Kuigi kahtlemata on selliste valikute ja huvide taga suurel määral ka see, et neis populaarsemates teostes tegeleb Masing teemadega, mis kõnetavad tänapäeva inimest selgemini ja otsesemalt, on siiski põhjust arvata, et arvestatav roll on kogu asja juures olnud ka sellel, kuidas ja millena seda Masingu kirjatööd on tervikuna mõistnud ja laiemale avalikkusele esitlenud erinevad mõjukad autorid. Kandev osa on sellise „mainekujunduse“ juures olnud kindlasti raamatuga kaasnenud järeلسõnadel Tarmo Kulmarilt (2000) ja Amar Annuselt (2000).¹¹ Järeلسõnas esitleb Kulmar ÜU-d ülevaatliku teosena usundiloost kui valdkonnast tervikuna, nähes seda teosena, „kust üliõpilane või uurija võib leida teavet usundiloo põhitõdede, meetodite ja teooriate kohta“ (Kulmar 2000: 469). Sellega kaasneb küll täpsustus, et raamat ei püüa anda ülevaadet kogu usundiloost, vaid keskendub üksnes põhimõistetele ja -meetoditele ning „eriti aga ürgusundi uurimisele“ (Kulmar 2000: 469), kuivõrd just see olevat üks olulisemaid uurimisküsimusi usundiloos. Sellele lisandub aga kinnitus, et sellest teosest saab „ülevaate praktiliselt kõikidest vähegi tähtsamatest teooriatest, seisukohtadest ja koolkondadest, mida usundilugu tundis 20. sajandi keskpaigaks“ (Kulmar 2000: 469). Seejuures peab Kulmar (2000: 469) Masingu 1938. aasta artiklit „Usundiloo mõttest“ (VMT 270–311) otseseks teoreetiliseks sissejuhatajaks ÜU-s jutuks tulevasse. Ka Amar Annus nõustub oma järeلسõnas Kulmari sellise hinnanguga ning peab

¹¹ Aivar Kriiska (2000) järeلسõnale ei saa ses aspektis samavõrd suurt tähtsust omistada, kuna ta ei püüa kordagi öelda midagi üldistatut kogu raamatu kohta, vaid jääb oma kommentaarides kitsalt arheoloogiliste detailide juurde.

rahvusvaheliselt tuntud teoste seast Masingu raamatut kõige sarnasemaks Eric J. Sharpe'i (1986) käsitlusega võrdleva usundiloo uurimisajaloost (Annus 2000: 475).¹² Tervikuna on seega tegu kõikehaarava ülevaateosega, mis annab nii ajaloolise sissevaate usundiloo kujunemisse kui ka ammendava ülevaate kõigist „vähegi tähtsamatest“ teooriatest, koolkondadest ja teadussuundadest, mis 20. sajandi esimeseks pooleks olid usundiloos esile kerkinud.

Oluline on tähele panna, et ÜÜ käsitlemine usundiloo ajaloo, teooriate ja metodoloogia õpikuna ei alga neist toimetajate järeldõnadest, vaid ulatub tagasi vähemalt Kalle Kasemaani, kes 1994. aastal tutvustab rahvusvahelisele publikule usundiloolist uurimistööd Tartu ülikoolis ning kirjeldab tollal veel käsikirjalist ÜÜ-d sissejuhatusena usundiloosse, millega kaasneb kõigi usundi tekketeooriate (antiigist 20. sajandi etnoloogideni) analüüs (Kasemaa 1994a: 146). Samal aastal Masingu raamatut „Vaatlusi maailmale teoloogi seisukohalt“ retsenseerides kirjeldab ta ÜÜ-d pea täpselt samamoodi (Kasemaa 1994b: 381), lisades, et sellele pidanuks järgnema teine osa, mis „oli kavandatud usundi fenomenoloogiliseks analüüsiks peamiselt soome-ugri ja Siberi rahvaste, Polüneesia rahvaste ja indiaani materjali põhjal“ (Kasemaa 1994b: 381). Juba varemgi oli ka Toomas Paul märkinud, et selles teoses „on esimest korda analüüsitud ja kõrvutatud kõiki olemasolevaid teooriaid algse usundi kohta ning antud ülevaate arvamist usundi tekkimise, ürgse usundi ja selle diferentseerumiskäigu kohta“ (Paul 1989a: 1015). Oluline on aga märgata, et erinevalt teistest ei väitnud Paul sugugi, et see teos esitaks ammendava ülevaate kõigist usundiloo teooriatest ja koolkondadest. Samuti ei maini Paul (1989a: 1015) erinevalt Kasemaast raamatu kirjutamata jäänud teise osa kirjelduses mitte kuidagi religioonifenomenoloogiat, mida Kasemaa

¹² Muuseum nimetab Annus Sharpe'i teost ka ainukeseks selliseks kõikehaaravaks uurimuseks, mis üldse kirjutatud on (Annus 2000: 475). See aga ei vastanud kindlasti tõele ei aastal 2000, ei Sharpe'i ajal ega tegelikult ka mitte Masingu enda noorusajal. Õieti ilmus esimene põhjalik (üle 700 lk!) käsitlus võrdleva usundiloo ajaloost ja kujunemisest juba 1905, mil Louis H. Jordan avaldas raamatu „Comparative Religion: Its Genesis and Growth“ (Jordan 1905). Ka Sharpe viitab oma teoses korduvalt Jordanile. Siinkirjutajale teadaolevalt ei viita Masing mitte kordagi Jordanile, ei sellele teosele ega mitte ka tema järgnevatele teostele (ega maini teda ka muul viisil), mis samuti ühel või teisel viisil tegelesid kõik usundiloo uurimise kui sellisega. Mõeldes aga arvestatavale tähelepanule, mille osaliseks Jordani raamatud omal ajal said, võiks kahtlustada, et vähemasti kuulnud ta neist oli (või näinud viiteid neile).

on eeltsiteeritud lõigus näinud selle planeeritud teose metodoloogilise lähtepunktina. Selle asemel on ta Masingu plaane kirjeldanud lihtsalt kui kavatsust kirjutada terviklik uurimistöö soomeugrilasi, Siberi rahvaid, Ameerika indiaanlasi ja ilmselt isegi polüneeslaste esivanemaid ühendava kultuurkonna mentaliteedist, seda nii filoloogilises kui ka kultuuri-loomilises võtmes. See on oluline erisus, mille juurde tulen tagasi hiljem. Küll aga on ka Paul raamatu trükivormis ilmumise järel oma lähenemist mõnevõrra muutnud ning silmanähtavalt Kulmarilt sõnastust laenates märkinud, et see raamat sisaldab lühikest, kuid informatiivset ülevaadet „kõikidest vähegi tähtsamatest teooriatest, seisukohtadest ja koolkondadest, mida usundilugu tundis XX sajandi keskpaigaks usundi tekkimise, ürgse usundi ja selle arenemiskäigu kohta“ (Paul 2000: 3). Küll peaaegu identne, jääb aga seegi sõnastus Kulmarist tegelikult teatavates võtmepunktides põhimõtteliselt erinevaks, kuivõrd Paul märgib, et see raamat räägib *ainult neist* teooriatest, seisukohtadest ja koolkondadest usundiloos, mis tegelevad ürgse usundi ja selle arenemiskäiguga, ehk tähelepanu all ei ole sugugi kõik usundiloolised teooriad ja koolkonnad.

Neist detailidest hoolimata võib Kasemaa, Kulmari ja Annusega samas võtmes lähenemist ÜU-le pidada raamatu ilmumise järel ikkagi tooniandvaks, mida ilmestavad hästi ka need pikemad ja põhjalikumad üldjoontes retsensiooni formaadis arutelud, mis selle raamatu kohta avaldas Mihkel Niglas (2002, 2003-2004). Suures plaanis kirjeldab ta ÜU-d mõlemas tekstis sarnasel viisil, erinevad vaid mõningad rõhuasetused. Sarnaselt eelmainitutega kirjeldab ta seda teost samuti usundiloo ajaloona, mis vaatleb kõigi relevantsete uurijate seisukohti ürgusundi tekke, vormide ja arengu kohta, ent ei pööra samavõrd tähelepanu erinevatele uurimise meetoditele (Niglas 2002: 612, Niglas 2003-2004: 269). Ta rõhutab ka Annuse esiletõstetud võrdlust Eric J. Sharpe'i raamatuga, sattudes aga selles kohe raskustesse, sest erinevalt Sharpe'i raamatust, mis on tõesti kirjutatud intellektuaalajaloolises võtmes, pöörab Masing ju teadusajaloolisele kujunemisele tähelepanu vaid minimaalsel määral, mis tingib ka Niglase kirjelduse, et Masing „seevastu hüppab nii-öelda *in medias res* ja käsitleb üksnes autorite teooriaid ja vaateid usundile“ (Niglas 2002: 613), täiendades seda hilisemas arvustuses tõdemusega, et Masingu huviala on ikkagi mõnevõrra erinev Sharpe'i omast, kuivõrd Masing on tegeleenud arvestataval hulgal ka materjaliga, mida ei saa

pidada ei uurimisajalooliseks ega teooriate analüüsimiseks (Niglas 2003-2004: 269–270).¹³

Tervikuna võib seega öelda, et isegi kui Paul ja Niglas on pidanud vajalikuks mõningates asjades kitsendada või täpsustada raamatu järeلسõnadest ja varasemates tutvustavates tekstides esindatud seisukohti, on nad üldplaanis igati nõustunud Kasemaa, Kulmari ja Annuse arusaamadega sellest teosest. Kirjeldaksin sellist lähenemist Masingu teosele kui üht kõige selgemat ja ehedamat näidet mudeldamisest. Kõik vaadeldud autorid on püüdnud lahti mõtestada seda, millega Masing paistab selles teoses tegelevat, ning on seejärel püüdnud seda klassifitseerida lähituvalt oma kaasaja arusaamadest selle kohta, mida niisuguse teose kohta öelda. Määratlus, mille järgi on tegu ülevaatliku teosega usundiloo uurimisest, mis lihtsalt pühendab rohkem tähelepanu ürgusundi teooriatele kui muudele usundiloo osadele, toimib seega kompakitse, aga ammendava mudelina, mis ütleb võimalikule lugejale, mida raamatust oodata, millise suurema terviku osana mõista raamatu üht või teist arutelu või teemapüstitust ning kuidas üleüldse hinnata käsitelu eesmärki ja õnnestumist. Mudel ütleb, millega tegu, annab suuna kätte ja aitab lugeja teele.

KUI LUGEDA „ÜLDIST USUNDILUGU“ KÄSIRAAMATUNA

Kuid sellisest mudelist lähtudes ÜÜ-d tähelepanelikult ja süvitsi lugedes tekib kohe terve rida probleeme. Asi on selles, et kui mõista seda tõesti usundiloo käsiraamatuna, mis peaks andma sissevaate kõigisse tolleks ajaks olemas olevatesse olulisematesse usundiloo uurimise suundadesse, siis näib see käsitlus mitte üldse nii terviklik, nagu Kulmar ja teised on väitnud, vaid täis suuri lünki ja tõsiseid puudusi. Selle mõistmiseks on oluline silmas pidada, et teadaolevate andmete järgi alustas Masing ÜÜ kirjutamist sihipäraselt 1945. aasta teises pooles (Paul 1989a: 1015), ning nagu märgib Annus (2000: 476), lõpetas Masing käsikirja 1953. aastal, tehes edaspidi selle juurde märkmeid uuemast teaduslikust kirjandusest,

¹³ Niglas peab esmajoones silmas Masingu pikka ja põhjalikku kõiksugu erinevate rahvaste hingeuskumuste ja -kontseptsioonide analüüsi, millele Masing ÜÜ-s arvestataval määral aega ja tähelepanu pühendab (vt ÜÜ 177–208).

mõnikord ka koos oma kommentaaridega. Tõenäoliselt tuleb aga lugeda seda, et arvestataval määral tugines Masing tööd kirjutades ka materjalidele, mis tal olid kogunenud juba 1930. aastate teisest poolest saati. Seega üldistatult öeldes võib raamatu ajastuliselt paigutada 1940. aastasse ning hindamaks seda, millised koolkonnad, uurimissuunad ja teooriad tolleks ajaks esile olid kerkinud ja väärinuks seega ka ühes põhjalikus käsiraamatus käsitlemist, tulevad arvesse need, mis olid hiljemalt 1930. aastateks teadusmaastikul selgelt kanda kinnitanud.

Siit koorubki välja eelkirjeldatud mudeli kõige otsesem ja silmatorkavam probleem. Selle ilmestamiseks tasub teha lühike ekskursus võrdleva usundiloo (kuid ka laiemalt üleüldse religiooniuuringute) ajalukku. Lühidalt kokku võttes nõustub valdav enamik religiooniuuringute ajaloo uurijaid, et teistest akadeemilistest distsipliinidest eristuvaks erialaks kujunesid religiooniuuringud 19. sajandi teisel poolel (Sharpe 1986: 27–51; Kippenberg 1997; Kippenberg, Stuckrad 2021: 16–18). Kuigi huvi religioosse mitmekesisuse vastu tunti juba palju varemgi ning seda asuti ka mõtestama just *religioosse* mitmekesisusena tunduvalt varem,¹⁴ saab metodoloogiliselt ja teoreetiliselt tänapäevase uurimistöoga vähemalt üldjoontes sarnasest lähenemisest rääkida alates 19. sajandi teisest poolest (vt Peedu 2016). Kuigi Masing kaasab oma aruteludesse ÜU-s ka varasema aja autoreid kuni antiigini välja, on ka temal põhitähelepanu just sel uuemal ajal ning ainult uuema aja autorid saavad süvitsi kaasamõtlemise ja analüüsi osaliseks. Kuigi erialanimetusena oli saksakeelses maailmas juba varasemast ajast saati kasutusel *Religionswissenschaft* (Hjelde 2014) ja ingliskeelses maailmas levisid erinevad variandid (nt *science of religion*), siis tegelikult teaduslikus praktikas oli erialaselt domineeriv filoloogilisele pädevusele tuginev tekstide uurimine, seega uurimistraditsioon, mida ajapikku hakati tundma võrdleva usundiloo. Välitööga tegelesid antropoloogid veel vähe ning ka religioonisotsioloogia ja religioonipsühholoogia

¹⁴ Osutan siin asjaolule, et enne seda, kui kujunes välja tänapäeval laialdaselt kasutatud sõnavara, ei mõtestatud olukorda, mida me tänapäeval mõistame religioosse mitmekesisusena, üldsegi sellisel moel. Kristlus, islam, budism jne said „religiooni“ kui üldkategooria erinevateks konkreetseteks näitejuhtumiteks alles üheskoos seesuguse sõnavara ja kategoriseerimise väljaarenemisega, kuid sellise keelekasutuse ajalugu ei ulatu kaugemasse minevikku kui paar-kolm sajandit. Varasemal ajal mõeldi asjadest ja kategoriseeriti neid oluliselt teistmoodi. Klassikaline käsitlus sellest pärineb Wilfred Cantwell Smithilt (2020).

olid võrreldes filoloogilis-mõtteloolis-filosoofilise uurimistööga alles esimesi samme tegemas (ning arheoloogilised andmed olid samuti parimal juhul vaid katkendlikud).¹⁵ Sellest tuleneb ka asjaolu, miks Sharpe'i tuntud uurimisajalugu on pealkirjastatud just „Comparative Religion. A History“ – kirjutades 19. sajandi lõpu ja 20. sajandi esimese kahe kolmandiku uurimisajalugu, oli tol ajal paratamatult tooniandvaks suunaks just see, mistõttu ka valdkonda tervikuna nimetati ja mõisteti kõige levinumalt just selle nime kaudu.¹⁶

19. sajandi keskpaigast kuni 20. sajandi kolmanda kümnendini oli evolutsionism ühes või teises vormis domineeriv teoreetiline alusperspektiiv võrdlevas usundiloos ja üldse tegelikult igasuguses humanitaarja sotsiaalteaduses (Sharpe 1986: 51–96, 180–187; Barnard 2004: 27–46; Carneiro 2003; Sanderson 2016; Kuper 2005). Kõige mõjukamad uurijad 19. sajandi lõpul olid Max Müller, Cornelis Petrus Tiele, Edward Tylor, R. R. Marett, Andrew Lang, William Robertson Smith ning James Frazer. Neist pea kõiki võib pidada ka kultuurilise ja sotsiaalse evolutsionismi esindajateks, seejuures Tylorit loetakse koguni üheks selle suuna kõige mõjukamaks ja kesksamaks teoreetikuks üldse (Carneiro 2003; Sanderson 2016: 14–16).¹⁷ Ainukeseks erandiks tuntumate uurijate seas võiks mõningal määral lugeda Müllerit, kes mõnel puhul pidas vajalikuks evolutsionismile vastu vaielda (Barnard 2004: 47–49; Alter 2007, 2008), kuid ka seda vaid piiratud määral, mitte kogu paradigmat tervikuna kõrvale heites. Kesksed teemad ja küsimused, mille ümber vaidlused ja arutelud keerlesid, olid religiooni olemus ning teke. Neid mõisteti omavahel väga tihedalt seotuna, kuna just alguses pidi ka olemus kõige puhtamal ja

¹⁵ Küll aga ei tähenda see, et ei oleks olnud andmeid ilma kirjakeele ja/või ilma pika kirjajaliku ajaloota rahvaste kohta, lihtsalt valdavas osas ei pärinenud need andmed antropoloogilistelt välitöödelt, nii nagu me seda tänapäeval mõistame, vaid jõudsid Lääne uurijateni tihti peale kohalike koloniaalametnike, muidu huviliste jt ülestähenduste kaudu. Süstemaatiline ja sihispärane välitöö uuritavate rahvaste seas oli 19. sajandi lõpul ja 20. sajandi alguses alles välja kujunemas ning seda ei peetud üheks selliseks asjaks, mida kõik antropoloogid kindlasti tegema peaksid.

¹⁶ Saksa traditsioonis oli samal ajal *Religionswissenschaft* kogu aeg nii üldvaldav ja iseeneestmõistetav, et vaidlused identiteedi üle nime üle vaidlemise kaudu on seal sisuliselt ära jäänud.

¹⁷ Tylori kõrval on kultuurilise ja sotsiaalse evolutsionismi teiste olulisimate teoreetikutena tavaliselt esile tõstetud Herbert Spencerit ja Lewis H. Morgani, Mõjukas oli muidugi ka Darwin, ent kuna ta otseselt kultuurilise ja sotsiaalse evolutsiooni teemadel palju sõna ei võtnud, siis olid neis teemades teised temast olulisemad.

ehedamal kujul olemas olema. See soov mõtestada religioon lahti evolutsiooniliselt arenenud nähtusena, mille alguses vormis on õieti puhtal kujul olemas kõik hilisemad arenguvõimalused, tingis tohutu huvi animismi, preanimismi, totemismi, mana ja kõige muu sellise vastu, kuna just need olid selle ürgalge religioonivormi erinevateks kontseptuaalseteks kandidaatideks. Selle kõrval oli muidugi ka omajagu teisi debatte, näiteks mõnda aega rituaalialaste arutelude keskmes olnud küsimus, kumb oli enne, kas rituaal või müüt, või milline ikkagi on maagia ja religiooni omavaheline suhe, ent evolutsionismi peamiseks, suureks uurimisküsimuseks usundiloo oli alati religiooni varaseim ürgvorm ja selle areng kuni kaasaegsete „kõrgreligioonideni“ välja. Samas, evolutsionism ise toimis küllaltni üldsõnalise katusparadigmana ning selle raames võidi praktikas tegeleda üksteisest päris arvestatavalt erinevate kitsamate fookustega (vrd Sharpe 1986: 142).

20. sajandi esmakümnenditel kerkisid selle kõrval esile ka mõningad alternatiivsed uurimissuunad, näiteks religioonipsühholoogia William Jamesiga eesotsas¹⁸ ning tema kõrval teiste olulisemate religioonipsühholoogidena ka James Leuba, Edwin Diller Starbuck ja teised. Samuti oli tol ajal väga silmapaistev sotsioloogiline lähenemine religioonile, eesotsas Emil Durkheimi ja Max Weberiga, millest Durkheimi käsitlust primitiividest võib pidada igati evolutsionismi peavoolu sobivaks, kuid esile tõusis ka tugevalt evolutsionismikriitiline Ameerika antropoloogiakoolkond – Franz Boas, Robert Lowie, Paul Radin, A. A. Goldenweiser, Ruth Benedict jt. Euroopa antropoloogias sai religiooni vallas mõjukaks funktsionalistlik lähenemine, mida esmajärgus esindasid Bronisław Malinowski ja A. R. Radcliffe-Brown; palju tähelepanu leiavad Lucien Levy-Bruhli arutelud primitiivsest mõtlemisest. Sellesse perioodi jääb ka Arnold van Gennepitegevusaeg, ent tema kirjatöödsaid tõeliselt mõjukaks mõnevõrra hiljem. Religioonipsühholoogias tõusis juhtivale kohale Sigmund Freudi psühhoanalüütiline lähenemine religioonile. Kuigi tänapäeva vaatenurgast ei olnud kõik need antropoloogid, sotsioloogid ja psühholoogid rangelt võttes üldse usundiloolased, avaldasid nad kõik religiooniteemalisi

¹⁸ Kuigi, ka James oli ikkagi oma aja inimene ning temagi juures on nähtud väga otseid seoseid evolutsionismiga (Richards 1987: 422–440), lihtsalt tema religiooni-alane uurimistöö seadis keskmesse evolutsionistide peamistest huvialadest erinevad uurimisküsimused.

uurimistöid, millel oli suur mõju ka võrdlevale usundiloole, kus nende teooriate ja argumentidega arvestati ja neile kaasa mõeldi. Üldistatult: nad olid võrdlevas usundiloos sama aktuaalsed ja relevantssed kui otseselt usundiloolise taustaga ja filoloogilise lähenemisega uurijad.

Kuid hoolimata selliste uute suundade esilekerkimisest püsivad evolutsionismist tulenevad küsimusepüstitused aktuaalsed. Endiselt diskuteeritakse primitiivse usundi üle ning etnograafilist materjali kirjakeelele rahvaste kohta mõistetakse valdavalt (Boasi koolkonna ja veel mõne teise erandiga) usaldusväärse allikana ürgsel esiajal elanud inimeste elu, kultuuri, ühiskonna ja religiooni kohta.¹⁹ Tõllal palju vaieldud Wilhelm Schmidti uurimused ürgmonoteismist tuginevad otseselt evolutsionistlikele eeldustele nn primitiivsete rahvaste tõlgendamises, kuid samavõrd aktiivselt ja samuti palju tähelepanu saanuna lähenevad usundiloole evolutsionistlikus võtmes ka Karl Beth, Carl Clemen, Fritz Graebner jpt.

Otseselt võrdlevast usundiloo valdkonnast kasvab sel perioodil eripärase teadusliku lähenemisviisi ja teoreetilis-metodoloogilise perspektiivina välja religioonifenomenoloogia, mille algus ulatub õieti tagasi Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye tegevusse 1880. aastatel, ent mis hakkas suuremat mõju omandama alates 1920. aastatest, mil sellest perspektiivist asusid religiooni aktiivselt uurima William Brede Kristensen, Joachim Wach, Gerardus van der Leeuw, Raffaele Pettazzoni ja Friedrich Heiler ning ühtlasi oli väga suure tähelepanu osaliseks saanud ka Rudolf Otto (ning Põhja-Euroopas kindlasti ka Nathan Söderblom). Mida aeg edasi, seda selgemalt eristus religioonifenomenoloogia varasemast evolutsionistlikust peavoolust, kuivõrd heitis kõrvale küsimuse religiooni ürgvormist ja arenguastmetest kuni tänapäevani ja pööras selle asemel palju enam tähelepanu religioonile kui nähtusele iseeneses ning püüdis võrdlemise kaudu kindlaks määrata ja olemuseni lahti mõtestada selle kõik erinevad ilmnemismvormid. Küsimuseks ei olnud seega enam algus ja selle ajaline teisenemine, vaid religiooni kõikisugu ilmnemismvormide ja ühtse olemusliku tuuma omavaheline suhestamine.

Üldistatult võib seega öelda, et 1940. aastate puhul, mil Masing ÜU-d kirjutama asus, oli tegu ajaga, mil ühelt poolt oli usundiloos eelmise enam kui poole sajandi vältel selgelt domineerivaks mõttevooluks olnud

¹⁹ Seda lihtsalt tuli õigesti tõlgendada, et sellest välja lugeda teadmised päris ürgaja kohta. Arusaamad sellest, kuidas see tõlgendus täpselt pidi aset leidma, varieerusid.

kultuuriline ja sotsiaalne evolutsionism, ent teisalt oli viimaste kümnendite vältel selle suhtes tehtud ka üha rohkem ja rohkem kriitikat ning pealegi oli esile kerkinud kümneid ja kümneid evolutsionistlikke teooriaid, mis aga ei olnud just ülemäära edukad alternatiivide ümberlukkamisel ega suutnud ennast ka empiirilise materjali abil veenvalt kinnitada. Kui varajase religioonipsühholoogia puhul (James, Freud) võib rääkida arvestatavatest evolutsionismi mõjudest, isegi kui põhifookus oli mujal, siis selle kõrval olid evolutsionismi kõrval alternatiividena esile kerkinud ka funktsionalism antropoloogias²⁰ ning religioonifenomenoloogia võrdlevas usundiloos. Teoreetiliseks põhiküsimuseks ei olnud enam sugugi tingimata usundi ürgvorm ja areng, vaid fookuses võis olla ka midagi hoopis teistsugust ning leidis omajagu selliseid uurimistöid, mis erinesid evolutsionismist mitte ainult teoreetilistes deklaratsioonides, vaid ka sisulises lähenemises.²¹ Terviklik ülevaade kõigist peamistest teoreetilistest ja metodoloogilistest koolkondadest pidanuks kahtlemata kajastama kõiki neid lähenemisi ja uurimissuundi, vaatlema nii religiooni evolutsiooni kui ka fenomenoloogia aspekte, pöörama tähelepanu nii rituaalile kui ka müüditheooriatele. Mööda ei saanuks minna ka religiooni, teaduse ja maagia eristamise debati.²²

Sellist ajastukonteksti arvesse võttes ilmneb Masingu ÜU aga ühe päris nigela ülevaateosena. Kuigi kõiki evolutsionistlikke koolkondi on käsitletud laiahaardelise põhjalikkuse ning eelmainitud olulisematest uurijatest on kahtlemata arvestataval määral tähelepanu pööratud paljudele, põhimõistete defineerimisele on pühendatud terve avapeatükk (ÜU 9–37) ning sealhulgas on käsitletud ka religiooni ja maagia eristuse temaatikat, siis ometi haigutavad tollast usundiloo kogutervikut arvestades selles käsitluses väga suured lüngad. Kogu religioonipsühholoogiat ei

²⁰ Kuigi ka selle puhul on täheldatud, et siingi oli varajane funktsionalism silmatorkavalt heades suhetes evolutsionismiga (Barnard 2004: 62–69).

²¹ Ilmselt ühe varaseima näitena võib siin mainida Arnold van Gennepi (2020 [1909]) klassikalist teost, mis rakendab evolutsionistlikke lähtepunkte vaid kõige minimaalsemal määral. Paarkümmend aastat hiljem vastandub evolutsionismile eriti otsesõnaliselt – nii teoorias kui praktikas – tuntumatest uurijatest nt Ruth Benedict (2016 [1934], vt eriti 25–45).

²² Jätan siinkohal kõrvale selle, et Masingu mõningased hilisemad lisandused on toonud ÜU-sse ka lühikesed viited Ake Hultkrantzile, Lévi-Straussile, Wilfred Cantwell Smithile, Clifford Geertzile jt, sest need on vaid väikesed täiendused ega taotle sisulist uuendamist ning ei ole kuidagi mõjutanud töö terviklikku ülesehitust ega taotlust.

käsitle Masing peaaegu üldse, William James ja Sigmund Freud on vaid põgusalt ära märgitud muude küsimuste raames, Malinowskit on mainitud vaid korra ja siis ka lihtsalt etnograafilise allikana (ÜÜ 182) ning Radcliffe-Browni ja Max Weberit ei mainita üldse. Boasi on küll kasutatud, ent valdavalt vaid etnograafilise allikana, sellal kui tema neis samades raamatutes sisalduvat evolutsionismikriitikat ei käsitleta ning sisulise argumentatsiooni poolest vaadeldakse põgusalt vaid neid asju, mida Boasil oli öelda totemismi kohta (ÜÜ 338–339). Veelgi märkimisväärsem on aga religioonifenomenoloogia täielik käsitlemata jätmine. Kui religioonipsühholoogia või ka mõne antropoloogi väljajätmist annaks veel seletada sellega, et eesmärgiks on keskenduda hästi kitsalt võrdlevale usundiloole, siis religioonifenomenoloogia oli lähenemine, mis kasvas välja ja arenes täielikult võrdleva usundiloo sees. Selline usundilooline lähenemine ei leidnud kunagi üle- ega omaksvõtmist ei antropoloogias ega sotsioloogias. Masing muidugi viitab erinevatel hetkedel põgusalt mõningatele religioonifenomenoloogidele (nt Pettazzoni, Heiler ja Söderblom; Wach ja van der Leeuw aga leia üldse mainimist), kuid ei käsitle üldse religioonifenomenoloogiat kui metodoloogilis-teoreetilist uurimisperspektiivi.

Kõige selle valguses tuleks justkui järeldada, et Masing kas ei olnud lihtsalt kursis aja paljude suundadega – mida aga ei saa lugeda adekvaatseks seletuseks, kuna ta ikkagi viitab suurele osale nende teostest, seega on nendega kursis, lihtsalt ei kasuta neid teoreetiliselt oluliste tekstidena –, või tuleks arvata, et Masingu töö ülesehitus on ebaõnnestunud ja nõnda on olulised koolkonnad kõrvale jäänud – mis aga ka ei tundu tõenäoline, sest teos ise on vägagi süstemaatiline ja täpse struktuuriga. Nõnda jääb üle vaid arvata, et äkki Masing ikkagi ise ei pidanud seda *selles mõttes* käsiraamatuks, et see peaks andma ülevaate usundiloo põhimõistetest, -teemadest ja kõigist peamistest teoreetilistest koolkondadest. Samavõrd kehv on ka võrdlus Sharpe'iga (1986). Vaatleb ju Sharpe oma raamatus kõiki neid koolkondi (ja lisaks ka mitmeid teisi) ning ühtlasi on oma raamatu üles ehitanud intellektuaalajaloolises võtmes, mitte süstemaatilise analüüsina, nagu Masingu ÜÜ. Olles seega olukorras, kus ühelt poolt on ÜÜ-d senimaani valdavalt kasutatud sekundaarse allikana küsimusepüstituste juures, mis ei tulene otseselt ÜÜ-st endast, ning kus teiselt poolt on ÜÜ-d esitletud ja mõistetud ülevaatliku käsitlusena kõigist erialastest suundumustest, mis aga on osutunud silmanähtavalt probleemseks

viisiks raamatu mõtestamisel, tasuks tagasi minna raamatu enda juurde ja vaadata, kuidas Masing ise mõistab oma töö eesmärki ja mida Masing ise peab selle raamatu fookuseks.

„ÜLDINE USUNDILUGU“ – MILLEGA MASING SEAL TEGELEB?

Kuivõrd Masingu töö ei alga tänapäevases mõttes sissejuhatusega, milles oleks kohe välja öeldud, mis on järgneva uurimistöö eesmärk ja kuidas selleni kavatsetakse jõuda, vaid pöörab selle asemel tähelepanu kitsamalt põhimõistetele (ÜÜ 9–23), ei ole töö eesmärk nii kergesti tuvastatav, nagu see enamiku uurimuste puhul on. Lõpuni viimistlemata käsikirjade korral pole selles aga ka mitte midagi ebatavalist. Sissejuhatava arutelu raames käsitleb Masing põhjalikult usu defineerimise küsimust, sõnastades omaenda usudefinitsiooni (ÜÜ 16) ning tuues seejärel välja terve rea muid definitsioone autoritelt, kellega ta ei kavatsevat edaspidi tegeleda (nimekirjas kajastuvad Kant, Hegel, Durkheim,²³ Tillich, Troeltsch, Ritschl, Eucken, Sabatier jne), lükates need seejärel kõrvale märkusega, et ta ei kavatse neile vastu vaidlema hakata, aga jätab nad kõrvale, sest „ajaloolisel uurimisel nad vaevalt on kasutatavad“ (ÜÜ 23). Sellele järgneb küllaltki mahukas religiooni, maagia ja teaduse omavaheliste suhete analüüs, milles Masing põhimõtteliselt vastandab maagiat ja religiooni (ÜÜ 23–37).²⁴ Selle arutelu raames asub Masing aga ühtlasi sõnastama oma uurimistöö eesmärki, mis tema jaoks koorubki olulisel määral välja sellest, kuidas ta eristab usundit ja maagiat. Nimelt märgib ta: „Heidame seepärast mitte kuigi sügavale tungiva pilgu usundi ja nõiduse evolutsioonidele (nii on edasises nimetatud kõiki nähteid, mis meie meelest koosnena, tõepoolest kerana tekivad teatava ürgnähte paisumisel, kusjuures viimast sõna just on kasutatud seepärast, et meie mõistus elab veel

²³ Arvestades seda, et hiljem on ta korduvalt Durkheimi juurde tagasi pöördunud ja tema arusaamu primitiivsest usundist ja primitiivsest inimesest analüüsinud, tuleb tõdeda, et vähemasti Durkheimi puhul mõtles ta silmanähtavalt ümber ja ikkagi pidas teda diskussiooni vääriliseks.

²⁴ Oma ajastu kontekstis oli selline keskendumine maagia ja religiooni sarnasusele-erinevusele igati tavaline (nt vrd Malinowski 2020: 17–97).

amööblikult, kuigi me muidugi mitte)“ (ÜU 27–28), mõtestades seejärel nõidusest (ehk maagiast) väljakasvanuna (ehk selle evoluuatidena) kõiki teadusi, mille sihiks on suurendada inimese võimu looduse üle ja ka looduse ekspluateerimist, ning usundi evoluuatidena kõiki teadusi, mille sihiks on universumi mõistmine (ÜU 29).²⁵ See omakorda viib Masingu aruteludeni inimese üleüldiselt vähesest maailma mõistmise võimekusest ning piiratud suutlikkusest ilmutust vastu võtta, olulisemalt aga toob see Masingu peatüki kokkuvõtteni (ÜU 37), kus ta ühelt poolt seab järgneva teose eesmärgiks anda ülevaade kõigist arvamustest usundi tekkimise, ürgse usundi ja selle edasise arengu kohta, millele peaks järgnema rahvaste või kultuurkondade kaupa usundite põhiliste andmete esitus, eritählepanuga soomeugrilastel, Siberi rahvastel, indiaanlastel ning ka polüneeslastel, sest Masing on veendunud, et „umbes 5000–2000 e. Kr. oli olemas veel kaunis ühtlane kultuurkond, mida nimetan INIkultuuriks, kuhu kuulusid soomeugrilaste, indiaanlaste ja arvatavasti polüneeslastegi esivanemad“ (ÜU 37).

Lihtne oleks öelda, et siis kogu järgneva osa sellest raamatust pühendabki Masing kõigi nende erinevate teooriate kirjeldamisele ja analüüsimisele, lisades sellele veel lühikese arheoloogilise materjali käsitlemise ning osutuse sellele, mida ta tahtnuks käsitleda raamatu teises osas, ning ongi kõik, kuid arvan, et asi on mõnevõrra komplitseeritum. Esmapilgul tegeleb Masing muidugi selles kõiges ise väljakäidud jaotuse põhjal teooriate grupeerimise, analüüsimise ja ka kritiseerimisega, ent samal ajal tegeleb ta ju läbivalt ka enda igati läbimõeldud seisukohtade arendamise ja kaitsmisega. Nii on sissejuhatusele järgnev peatükk (ÜU 38–54) küll ühelt poolt selliste teooriate kriitiline analüüs, mis mõistavad religiooni kas hirmust või maailmaseletusvajadusest väljakasvanuna,²⁶ ent täpselt samavõrd tuleks seda lugeda Masingu enda aruteluna sellest, milline oli algusaja ürginimese kognitiivne ülesehitus ja kuidas see ürginimene

²⁵ Kusjuures, usu ja maagia vahelist vastuolu näeb ta igipüsivana läbi kogu inimajaloo: „Mainitud kahe hoiaku, anastamise ja kohandumise vahel on jäänud kogu inimkonna ajaloo kestel püsima vastuolu ning pinevus ja küllap see püsib praeguse inimese lõppemiseni. Kuid ometi on need kaks igavesti seotud üksikisikus ning ajaloos. Kohanemine eeldab ju selle mõistmist, millele kohanetakse, kuid mõistmist võib kasutada selle anastamisekski ning seda tehti ja tehakse“ (ÜU 29–30).

²⁶ Esimest varianti seostab Masing eelkõige Denikeri ja Marettiga, teist aga Bachofeni, Mülleri, Mannhardti jt.

seega üldse tajus kõike teda ümbritsevat ja sellega suhestus. Teooriate käsitlus on vajalik erialase konteksti ja diskussiooniruumi loomiseks, et veenvalt kaitsta oma seisukohta, et „alguses inimene üldse reageeris alati tervikuna, mitte nõnda nagu praegu, et osa hoiak erineb teise omast. Seejuures on ükskõik, kui ulatuslik inimtervik oli ja kui selge“ (ÜÜ 38), mistõttu „usund algselt oli kogu inimese reaktsioon sellele, mis talle tundus erinev temast endast“ (ÜÜ 53).²⁷ Seejuures tasub meeles pidada, et arutelu algusaja ürginimese kognitiivsest seisukorrast, võimekusest ja meeleseisundist pole Masingu jaoks sugugi ainult mingi erialane diskussioon, mis võimaldaks paremini üht religiooniajaloo aspekti mõista, vaid põhimõttelise tähtsusega küsimus, kuivõrd just ürgaja inimene pidi ju olema see, kellele sai osaks ürgilmutus, millele Masing on varasemates kirjatöödes korduvalt inimajaloos fundamentaalselt keskse rolli omistanud (VMT 55, 292–294; PP 10–11, 27–28; lisaks eriti Masing 1939: 66; vt ka ÜÜ 228–237).²⁸ Seega, kuigi ürgilmutus on küll maailmas endiselt

²⁷ On tõsi, et see, kuidas Masingu kaks viieteistkümnelleheküljelise vahega paiknevat mõttearendusi niimoodi kokku toon, võib tunduda kunstlik. Ent kui arvestada, et sinna vahepealsesse ossa jääbki varem mainitud kahe suure teoreetilise koolkonna analüüs, on minu arvates õigustatav väita, et need kaks mõttearendust on teineteisega otseselt seotud ning toimivad selle „raamargumendina“, mille sisse on teooriate detailne analüüs paigutatud.

²⁸ Tasub ühtlasi tähele panna, et Masingu üks kõige põhjalikumaid ja terviklikumaid mõttearendusi ürgilmutuse teemal pärineb hoopiski tekstist, mida Masingu tekstide uuesti avaldamise käigus pole kummalisel kombel peetud taasavaldamise vääriliseks (Masing 1939), kuid mis lisaks ürgilmutuse teemale on samuti üks Masingu mahukamaid ja sihipärasemaid religioosse kogemuse (tema keeles: elamuse) käsitlusi ning mille puhul tuleb kahjuks kahtlustada, et tollased väljajätmise otsustajad öieti ei süüvinudki sellesse teksti ja vaatasisid vaid pealiskaudselt otsa pealkirjale ja üldisele sisule (mis tõesti valdavalt analüüsib tudengite tekste, kuid tegeleb ometi samal ajal ka (religioosse) kogemuse-elamuse teemaga laiemalt. Ühtlasi, just siin kirjeldab Masing põhjalikult oma arusaama ürgilmutusest, kusjuures sel puhul ei ole põhifookus mitte ajalool, vaid igal kaasaja inimesel: „Usun, et nagu inimkonna alguses esines mingi „ürgilmutus“, nii ta esineb ka iga inimese elus. Kõik, mis juhtub edaspidi on ikkagi vaid selle ilmutuse viimistlemine ja kujundamine olenedes ymbruskonnast. Kuid selle juures tuleb pidada meeles, et ilmutus ei sisalda iial midagi, mida inimesel enne ei oleks olnud. Inimeses on, nõnda öelda, hulk vektore, nende yhendamise ja sellega sihi saamine ongi ilmutus. Kuid inimene tavaliselt ei näe kuhu resultant ulatub, ei tea ta tugevust ega päris kindlasti ka ta sisu. Resultanti sihti elu kestel on vaevalt võimalik muuta, kuid teda võib tugevdada ja nõrgendada selleski ulatuses, et inimene näib seisvat paigal. Et see sündmus on ka mingi hardumus, siis on muidugi loomulik, et kõik edaspidised hardumused on ainult esimese väljendused antud juhul kasutada oleva ainesega“ (Masing 1939: 66). Seejuures järgneb naisugusele arutelule ka rõhutused, et „iga usklik inimene eo ipso [on] kristlane“ (Masing 1939: 69), Kristus on usu kui sellise rajaja „sellelt seisundilt, aga

olemas ja ta „tuleb lihtsalt üles leida“ (VMT 300, sõrendus originaalis), on „ürgnähte paisumisel“ (ÜÜ 27) asetleidnud arengu tulemusena meie ajani välja sellest ürgilmutusest säilinud kõigest fragmendid²⁹ maailma usundilises mitmekesisuses. See, milline ikkagi oli ürginimese kognitiivne ülesehitus, hakkab aga olulisel määral mõjutama nii seda, kui võrd ja millisena oli tollane inimene suuteline seda ürgilmutust omaks võtma, kui ka seda, kuidas ja mis määral see kõik arengu käigus „evoluutidena“ meieni jõudis. Varasemast tekstist „Usundiloo mõttest“ kumab iga tahes läbi arutelu,³⁰ mille põhjal on põhjust arvata, et maagia ja religiooni nõnda selgesõnaline eristamine ja usundi seejärgne mõtestamine alandliku, lepliku hoiakuna mõistetamatu ja võimsama suhtes (ÜÜ 16) on muu hulgas vajalik näitamaks, et just usk iseloomustab seda meelesisundit, kognitiivset seadistust ja vaimulaadi, mis on ürgilmutuse ja üldse ilmutuse vastuvõtmiseks kõige soodsam (ehk selle kaudu on võimalik vastu võtta kõige rohkem),³¹ ning et ka ürginimene oli kognitiivse ülesehituse poolest just sellises soodsas seisundis.³²

mitte „ristiusu“ rajaja“ (Masing 1939: 69), ning et nüüd on vast maailm jälle küps „yhele sammule minemiseks“ (Masing 1939: 69).

²⁹ Vt nt vanema ea Masingu arutelusid, missugune võis olla või pidi olema see hüpoteetiline ürgmüüt, millest meile on säilinud ainult katkendid, mida me nüüd saame folklooristikult uurida (AT 114, 120, 166).

³⁰ Nt eriti „Sest usund, mis mahutab kõik, pole õieti enam see, mida tavalikult nimetatakse usundiks. See tunnetus on juba kaunis raske saavutada. Sama raske on vabane da neist eeldusist, milledega tavalikult minnakse vaatlema Jeesust. Ja nagu ma juba ürgilmutusest kõneledes ütlesin: iga inimene näeb ainult niipalju, kui ta on võimeline nägema. Mida inimene tahab, seda ta ka leiab, ning inimene tahab palju asju täiesti alateadlikult. Tuleks minna siis täiesti lahtiselt, kuid lahtiolemist on kergem saavutada just sellisel teel, mida nimetasin, kui väites, et ollakse avali“ (VMT 306).

³¹ Märgeb ta ju tolles varasemas tekstis: „Igaüks, kes saanud ilmutuse, taipab ainult niipalju sellest, kui tal kasutada vahendeid, vastavalt oma hinge kvantiteedile ja kvaliteedile. Kuid ilmutus ise on pidev ja alati seesama“ (VMT 292).

³² Tuleb ära märkida, et Masingu arusaamad ürgilmutusest kui ajaloolisest ilmingust, mida ta arendab tekstides „Usundiloo mõttest“ ja „Üldine usundilugu“, ei ole ilmselt ilma oluliste mõtteliste edasiarendusteta lõpuni ühildatavad Masingu aruteludega ürgilmutusest kui inimeses endas juba olemasolevate vektorite ühendamisest, nagu ta seda mõttekäiku arendab tekstis „Usuteaduskonna yliõpilaste usulisest elust“ (Masing 1939). Teisisõnu: need kaks natuke erinevat arusaama ürgilmutusest ei ole mingis põhimõttelises vastuolus üksteisega, kuid nad ei ole ka olemasolevates sõnastustes probleemideta kokku sobitatavad (ühelt poolt ürgilmutus kui midagi, mis on inimesele antud ning mille puhul saab rääkida vastuvõtuvõimekusest ja -suutlikkusest, teisalt ürgilmutus kui midagi sellist, milles saavad kokku aspektid, mis meis endis niikuinii olemas on). Kuidas Masing ise oleks selle olukorra lahendanud ja millise seletuse asjale

Sellele järgnevas peatükis laiendab Masing eelnenud arutelu küsimusega, kuidas üldsegi inimesest sai inimene (ÜÜ 55–60), kritiseerides teravalt Lamarcki, Darwinit ja Weismanni ning nähes neid monogeneetilise arusaama ehk inimkonna ühtse arenguredeli kontseptsiooni esindajatena (mille tipuks on mõistagi nende kaasaegne inglane). Tuginedes omaaegsele uudsele teadmisele sellest, et inimlaste perekonnas elas minevikus samaaegselt mitu erinevat liiki, argumenteerib ta ise kaasaegse inimese polütsentrilise kujunemise kasuks, mille järel „üksikute keskuste esindajad hiljem ortogeneetilise arengu ajal on kuidagi konvergeerunud“ (ÜÜ 59), mistõttu „võiks oletada, et inimkonna usundidki pole evolueerunud ühest vaid mitmest allikast“ (ÜÜ 59), mis aga tingib selle, et ei saa rääkida ühest ürgsest usundist, vaid tuleb rääkida ürgsetest usunditest, nii et kui ka inimkonda tervikuna saab sellise ortogeneetilise³³ arengu ajal aset leidnud konvergeerumise³⁴ tulemusena mõista „kui monotsentrilist nähet“ (ÜÜ 59), siis usund on ikkagi tekkinud polütsentriliselt. Võttes arvesse Masingu eelnevaid arutelusid ürgilmutusest, peaks see sisuliselt tähendama seda, et inimene sai ürgilmutuse osaliseks ajal, mil eksisteerisid paralleelselt erinevad inimlaste liigid,³⁵ kes kõik hakkasid natuke omal

pakkunud, jääb paratamatult vaid spekulatsioonideks, millesse siinkohal ei hakka laskuma (kuid mida Masingu laiema pärandi põhjal annaks muidugi välja pakkuda).

³³ Ortogenees oli 19. sajandil ja 20. sajandi esimesel poolel bioloogias laialdaselt arutatud ja vaieldud idee sellest, et elusorganismidel on mingi sisemine tung või soodumus areneda mingi kindla eesmärgi suunas. Põhjalikumalt on sellest kirjutanud Bowler (1979) ja Popov (2018). Masinguga seondult on mõtteloolise konteksti raames relevantne ka asjaolu, et kui mujal hakati 1930. aastateks bioloogias ortogeneesi juba kõrvale heitma, siis Saksamaal püsis see idee aktuaalne ja aktsepteeritav isegi veel teisele maailmasõjale järgnenud kümnenditel (vt Levit, Olsson 2006).

³⁴ Konvergentne evolutsioon on bioloogilises evolutsioonis läbi ajaloo laialdaselt täheledatav asjaolu, et sarnased tunnused ja omadused võivad erinevatel ajastustel ja erinevates kohtades üksteisest sõltumatult korduvalt esile kerkida (vt lähemalt McGhee 2011). Masing paistab siinkohal konvergeerumist mõistvat küll mõnevõrra vabamalt vormis, seostades seda ühtlasi teatava koondumisenähteteks, monotsentriliseks nähteteks, mis aga konvergeerumise ilmingust endast kuidagi paratamatult ei tulene. Tasub aga tähele panna, et „üldinimlikust konvergenstist“ räägib Masing hiljem veelgi ning tol korral juba tüüpilise bioloogilise kasutusega samatähenduslikus võtmes, ent hoopiski filosoofia vallas, kui ta peab võimalikuks rääkida budistliku filosoofia ja Lääne-Euroopa filosoofia samasuunalisest ja samasisulisest arengust (ÜÜ 102) ja peab seda niisuguse üldinimliku konvergenstsi kõige „imelikumaks näiteks“ (ÜÜ 102).

³⁵ Masingut võis olulisel määral just sellise mõttekäigu poole suunata ka asjaolu, et ta on selgelt teadlik sellest, kuidas ühelt poolt ei saa pida neandertallast mingiks varasemaks astmeks või lülis inimkonna arengus, ent teisalt on ühtlasi põhjust arvata,

moel osaks saanud ilmutust lahti mõtestama (mis sisuliselt lükkas käima nende edasise arengu või vähemasti suunas seda väga tugevalt) ning kes siis ajapikku koondusid üheks inimliigiks ja üheks inimkonnaks, nii nagu see on tänapäeval.

Sellele järgneb terve rida arutelusid, mis kõik omakorda täpsustavad ja täiendavad küsimust, milline oli ürginimene, tema usund ja kuidas seda üldse uurida. Esmalt seega arutelu sellest, milline see ürgseisukorralt järgneva arengu printsiip ikkagi olema peaks (ÜÜ 60–67), ning seejärel arutelu ürgusundi uurimise allikatest (ÜÜ 70–71), mille puhul eristab Masing arheoloogilisi andmeid ja etnograafilisi andmeid. Eraldi arutatakse ka võimaluse üle uurida ürgseisukorda laste ja vaimuhaigete hingeisundi ja selle arengu kaudu,³⁶ kusjuures arheoloogilisi andmeid peab ta neist kõige vähem kasulikeks.³⁷ Mis on iseenesest ka loogiline juhul, kui eeldada, et kogu ulatuslik antropoloogiline ja arengusühholoogiline materjal on kasutatav. Küll peab Masing seejärel väga probleemseks ja keeruliseks küsimust, kuidas ikkagi kogu sellest materjalist siis tuletada

et religioosus mingis võtmes või vormis oli olemas ka neandertallastel (vt ÜÜ 416). Nende kahe asjaolu samaaegsus tähendaks aga masinglikust vaatenurgast lähtudes, et ürgilmutus pidi aset leidma veel enne, kui inimlaste seast oli alles jäänud ainult üks liik.

³⁶ See võib tänapäeval tunduda kummaline, et Masing peab ürgset inimest uuritavaks selle kaudu, mida tunneb ja mõtleb üks laps, ning kahtlemata ei võta tänapäeva psühholoogias ega antropoloogias enam keegi sellist lähenemist tõsiselt, ent tuleb silmas pidada, et 19. sajandi sotsiaalkultuurilises evolutsionismis oli see laialdaselt tunnustatud arusaam, mille järgi kõrgemalt arenenud ühiskondade lapsed varajases nooruses tegid läbi arenguastmeid, millel primitiivsete rahvaste (ja seega ka ürgajalooliste rahvaste) seas olid täiskasvanud ning millelt neis ühiskondades täiskasvanud kõrgemale ei arenenudki (sellal kui kõrgemalt arenenud ühiskondade lapsed muudugi arensid edasi). Lähemalt on sellest kirjutanud Kuper (2005), Clark (2019), Bowler (1992) jne. Iseloomulikult 19. sajandi teise poole ja 20. sajandi alguse sotsiaalkultuurilisele evolutsionismile tugines Masing ise ulatuslikult mitmel pool oma argumentatsioonides ja mõttekäikudes eeldusele, et lapsed ja primitiivid on täpselt niimoodi võrreldavad ja mentaalselt võrdsustatavad (vt nt ÜÜ 133, 137, 211–213; PU 60–63 jne). Sisuliselt tähendas see ühiskondlikule arengule laiendatud rekapitulatsiooniteooriat, mille üks tuntum esindaja oli ka Ernst Haeckel (Fallace 2015, Green 2015), keda Masing muidu kritiseeris, ent kelle rekapitulatsiooniarusaamad, nagu näha, olid Masingule igati vastuvõetavad.

³⁷ Arheoloogilise materjali juurde tuleb ta raamatu lõpus veel korra tagasi (ÜÜ 416–441), esitades mõnevõrra pühendunuma katse kaasata argumentatsiooni arheoloogiline andmestik, ent kogu varasema raamatu argumentatiivsesse tervikusse pole ta neid arheoloogilisi arutelusid integreerinud ning seal on läbiv fookus ikkagi antropoloogilisem andmestikul.

tolle ürgaegse primitiivse usundi tunnuseid (ÜÜ 71–89), ning kritiseerib arusaama materiaalse ja vaimse arengu astmete paralleelsusest (ÜÜ 89–90).³⁸ Kaheldavaks peab ta ka Frobeniuse ja Graebneri kultuurajaloolise meetodi väärtust (ÜÜ 90–101) ning viimaks tuleb veel korraks tagasi arheoloogilise meetodi tõlgenduslike probleemide juurde (ÜÜ 101–103). Järgnevat mahukat sisuosa (ÜÜ 114–135) tuleks öieti näha sisulise jätku ja laiendusena varasemale peatükile (ÜÜ 38–54), kus Masing rõhutas oma arusaama ürginimese terviklikust maailmatajust, kuivõrd nüüd asub ta uuesti arutlema primitiivse inimese psühholoogilise ülesehituse üle, käsitledes pikalt küsimust primitiivse inimese „mina“-st (ÜÜ 114–135)³⁹ ja kaitstes seejuures tungivalt individualistlikku arusaama primitiivist. Edasises osas tegeleb ta eraldi keeleteadusliku materjaliga, tuvastamaks keelte arenguteid ja -suundi (ÜÜ 138–147), seostades selgelt keelte evolutsioonilist arenemist usundi arenemisega, kus üks viib ilmselt teiseni (vt eriti ÜÜ 146) ning millest Masingu keelefilosoofilisi vaateid arvesse võttes (Sooväli 2020; Hiob 2000: 18–23) tulenevad ilmselt olulised järeldused ka (masinglikult öeldes) meele evolutsioonile.⁴⁰ Edasine arutelu viib põhjuslikkuse kriitilise analüüsi juurde, seostades seda esmajärgus maagiaga (ÜÜ 147–151), ning analüüsiva maailmapildi kriitika juurde (ÜÜ 151–154), millele järgneb ulatuslik pikk ja põhjalik arutelu sellest, millisel arenguastmel inimene ikkagi hetkel on ja milles peaks seisnema uus süntees ja sünteesiv mõtlemisviis (ÜÜ 154–171). Just see arutelu uue sünteesi ning inimkonna kolme suure arenguastme üle (ürginimese

³⁸ Ehk et nende areng leiab alati aset üheskoos, seega kui materiaalne areng on mingil astmel, siis järelikult peab ka vaimne areng olema sama kõrgel astmel. See võimaldas klassikalises evolutsionismis kerge vaevaga kõik maailma ühiskonnad ühtse arenguredeli erinevatele astmetele paigutada, kuivõrd materiaalne arenguaste oli erinevalt vaimsest kergesti kindlaks määratav (vt Carneiro 2003: 13–57; Sanderson 2007: 10–34). Ühtlasi ilmestab see hästi, kuidas Masing võis mõnes aspektis rakendada sotsiaalevolutsionistlikke argumente (laste ja primitiivide samastamine), ent tervikliku arenguskeemi ja selle ülesehituse asjus ei jaganud kõigis aspektides samu arusaame.

³⁹ See on ühtlasi üks neid kohti, millest väga selgelt kumab läbi asjaolu, et ÜÜ-s leiduvad arutelud on välja kasvanud Masingu mõttesuundadest ja huvialadest 1930. aastatel, isegi kui ta käsikirja endaga alustas alles 1945 – väga sarnased arutelud primitiivse inimese, tema maailma- ja enesetunnetuse ja kõige muu sellise üle leiab ka „Polüneesia usundist“ (PU 58–63).

⁴⁰ Kõige selle lahtikirjutamine, millistena ilmnevad Masingu evolutsionismi ja Masingu keelefilosoofiliste arusaamade vahelised seosed, peab siiski jääma mõneks teiseks korraks, kuivõrd see oleks siinse artikli jaoks liiga mahukas ja põhiteemast kõrvale viiv aspekt.

algseisund, analüütiline faas ning saabumas olev uus süntees) on leidnud teiste autorite puhul nõnda palju tähelepanu, kuid sugugi samavõrd pole seda pööratud sellele, millise laiemä mõttearenduse kontekstis Masing selle teemaga üldse tegeleb. Igatahes võib lühidalt kokku võttes öelda, et kogu selle raamatu esimest poolt ei saa pidada mingiks teooriate ülevaateks, kuna Masing tegeleb siin selgelt küsimustega, mis on palju spetsiifilisema loomusega ning on kõnekad vaid juhul, kui nende arutelude autori eesmärgiks on ürgse algusaja inimese intellektuaalse, kognitiivse ja emotsionaalse tervikseisundi kindlaksmääramine, selle seostamine usundiga ning omakorda usundi arengu vaatlemine laiemas evolutsioonilises perspektiivis, kus inimese intellektuaalne ja usuline⁴¹ areng kujundab ja suunab ka kõiki ülejäänud arengutahke.

Masing jõuab teooriate üksteisele järgneva kirjeldamise, analüüsimise ja kritiseerimiseni alles raamatu teises pooles (ÜÜ 228–415) ning ka seal on põhiline fookus neil spetsiifilistel küsimustel, mis on tõstatatud raamatu esimesel sadakonnal leheküljel.⁴² Võib öelda, et mõneti sarnaneb see raamat Masingu doktoritööga, kus ta ka teatavasti pühendas suure osa töö mahust kõigi olemasolevate käsitluste kirjeldamisele ja analüüsimisele, kuid ka doktoritöö puhul ei tähendanud see, et kõigist niisugustest teooriatest ülevaate andmine olekski olnud selle töö põhieesmärk. ÜÜ juures tuleb niisuguse mahuka teooriate käsitluse puhul tähele panna, et Masing ei tegele vaadeldavate teooriatega üleüldiselt ega püüagi anda sissevaadet sellesse, mida üks või teine teoretik ise näeb oma teooria tervikpildina, vaid Masingul on rida kitsamaid küsimusi ning ta vaatleb iga käsitlust ja autorit ainult niivõrd, kui too on üldse tegelenud nende Masingule keskselt tähtsate küsimustega. Samuti läheneb ta ka neis hilisemates peatükkides asjale suuresti sarnaselt selle sisupeatükiga, mida eespool

⁴¹ Selle sõna masinglikus tähenduses, nagu ta seda raamatu alguses maagiale vastanduvalt lahti mõtestas.

⁴² Lisaks väljendab ta korduvalt kahtlusi ja kõhkliusi, mida ja kui kindlalt on üldse võimalik ürgusundi kohta öelda. Ka see ligi kaheksa lehekülje pikkune käsitlus lõppeb ju tõdemusega, et „Nagu astronoomid ainult analoogiliselt teiste linnuteede struktuuriga saavad kirjeldada selle struktuuri, milles viibime meie, on meilgi võimatu kirjeldada primitiivse infantiilse ühiskonna seisundit, sest meie isegi oleme veel primitiivsed ning infantiilsed“ (ÜÜ 414–415), kuid huvitaval kombel ei järeldu sellistest kurtmistest Masingul ometi kunagi, et ta peaks enda uurimishuvi täielikult kõrvale heitma. Kui nii oleks, siis ei järelduks sellest ju mitte ainult nende teooriate ekslikkus, vaid ka raamatu esimeses pooles esitatud Masingu enda argumentide mõttetus.

näitlikustamiseks lähemalt vaatlesin – ikka on teooriate käsitus raamistatud Masingu enda põhimõttelisema arutelu ja huviküsimustega. Ta ei sõnasta neid kunagi otsese ja ühtse nimekirjana, et tema poolt tõstatatud problemaatikaid vaadeldes võiks öelda, et Masing huvitub üksnes sellest, mida ühel või teisel autoril on öelda primitiivse inimese ja ürginimese⁴³ psühholoogilise toimimise ja mõtlemise konkreetsete-praktiliste protsesside kohta,⁴⁴ ürginimese usu kohta, ürgusundi kohta ning selle erinevate astmete kohta. Kõik muu jääb kõrvale, sest pole Masingu enda suurema eesmärgi tarvis relevantne. Näiteks on ilmne, et Durkheimi, Morgani ja teistega, kes omistavad kogukonnale kui tervikule suure tähtsuse, peab Masing vajalikuks pikalt polemiseerida eelkõige seetõttu, et nad esindavad kollektivistlikku arusaama ühiskonnast, kus üksikisikul indiviidina on sekundaarne roll maailma mõtestamisel ning see indiviid põhiosas järgib lihtsalt ühiskondlikke suuniseid (ÜÜ 114–135 ning hiljem uuesti seoses totemismiga: ÜÜ 334–355). See aga oleks probleem Masingu teravpildi jaoks, kuna sel juhul muutuks keerukaks väita, et ürginimene tegeles maailma mõistmisele püüdlemisega individuaalselt, mis aga on vajalik väitmaks, et üldse sai olla mingisugust individuaalset ürgilmutuse vastuvõtmist – Masing peab seega suutma veenvalt argumenteerida, et kollektivistlik arusaam ürginimesest on ekslik (mida ta enda hinnangul ka suutis teha).

Kõigi selliste näidete detailne lahtikirjutamine pole siinkohal aga vast tarvilik, kuivõrd tervikpilt, millele olen tahtnud selle lühianalüüsi kaudu osutada, peaks olema juba ilmne. Tegu ei ole mingi käsiraamatuliku ülevaatega usundiloolistest uurimissuundadest ja teooriatest. Õieti ei ole tegu isegi mitte katsega anda ülevaadet ürginimese ja ürgusundi teooriatest, kuivõrd ka need on ikkagi allutatud raamatu enda suuremale eesmärgile. Kõik need teooriad on seonduvatel ja sarnastel teemadel kirjutatud

⁴³ Need ei olnud tollal tingimata täiesti samastatud. Primitiiv oli väga sarnane ja lähedane ürginimesele, aga sellest hoolimata ei olnud ta päris samasugune – ta oli ikkagi ka edasi arenenud, lihtsalt võrreldes kõrgelt arenenud eurooplasega oli ta palju vähem edasi arenenud ja seeläbi ürginimesega väga sarnane, mistõttu võis teda uurides omandada ka kaudseid teadmisi ürginimese kohta. Üldise, laialdaselt jagatud arusaama järgi ei eksisteerinud maailmas enam inimesi, kes oleksid endiselt sellel päris kõige esimesel inimese arenguastmel.

⁴⁴ Pean selle all silmas kõiki neid arutelusid kausaalse mõtlemise, induktsiooni, deduktsiooni, sünteesimise jms üle.

uurimistööd, mis haakuvad Masingu käsitlusega, ja nõnda oma kalduvuses alati kogu olemasolevat kirjandust väga põhjalikult läbi töötada pöörab Masing neile väga palju tähelepanu. See on silmanähtavalt eksitanud selle teksti tänapäevast lugejat, kelle jaoks see teooriate läbivõtmine on niiviisi tundunud raamatu põhilise eesmärgina.⁴⁵

„ÜLDINE USUNDILUGU“ KUI ILMUTUSEOTSING

Masingu enda tööeesmärgi mõtestamiseks tuleks aga tagasi tulla selle juurde, mida Masing on rääkinud usundiloo uurimise olulisusest ja ürgilmutusest oma varasemates tekstides, sealjuures eriti „Usundiloo mõttes“ (VMT 270–311), ning ühtlasi pöörata tähelepanu sellele, mida Masing räägib INI-kultuuri kohta ja kuidas ta kujutab ette selle raamatu teist osa (mis teatavasti jäi kirjutamata). „Usundiloo mõtte“ puhul tuleb nõustuda Kulmari (2000) osutusega, et seda tuleb lugeda teoreetilise sissejuhatuseks ÜU-sse, aga seda mitte üldse võrdleva usundiloo alase käsitlusena, vaid otseselt seostatuna Masingu aruteludega ürgilmutusest, selle algsest vastuvõtmisest ja selle edasisest arengust erinevate usundite kaudu ning oluliselt seoses küsimusega, kuidas see ürgilmutus uuesti üles leida.⁴⁶

Nagu juba põgusalt osutatud, mõistab Masing ürgilmutust ilmutuseks, mis kunagi sai osaks inimestele (ja loomadele!) (VMT 292), ent seda oldi võimelised mõistma vaid sõltuvalt iga inimese vastuvõtuvõimekusest (VMT 292, vrd ÜU 34), ilmutus ise aga „on pidev ja alati seesama“ (VMT 292), olles normatiivseks aluseks kõigile usundeile, ning „meil on võimalik leida ta üles“ (VMT 292). Ürgilmutust oli kergem elada kui sõnastada

⁴⁵ Tuleb aga märkida, et vähemasti oma aja usuteaduskonna kontekstis ei olnud see midagi päris erakordset ja tundus mingil määral olevat üks võimalikke viise, kuidas uurimistööle läheneda ja see üles ehitada. Põöraksin siinkohal võrdluseks tähelepanu Amanda Muusekandi 1932. aastast pärinevale magistritööle „Totemism“ (Muusekant 1932), mille kogumahuks on 215 lehekülge (ja sellepolest on tegu endiselt kõige põhjalikumale eestikeelsele totemismikäsitlusega, olgugi sisulise poole pealt tekst tänapäevaks aegunud), ent sellest 215 leheküljest neljandik (Muusekant 1932: 43–95) on pühendatud lihtsalt ükshaaval kõigi tolleks ajaks eksisteerivate totemismiteooriate lühikirjeldustele ja kriitikale, millest valdav enamik ei leia Muusekandi enda põhilise fookuse raames mitte mingit sisulist rakendust ega ole tema enda mõttearenduse mõistmiseks seega otseselt relevantset.

⁴⁶ Ses mõttes tuleb tabavaks pidada Pödra (2010) käsitlust, kus ta osutab Masingu „Usundiloo mõtte“ religioonideoloogilisele põhifookusele.

ning ürgaegne keel ja sõnavara sobisid selle väljendamiseks paremini kui tänapäevane keel, mistõttu oli see tollases ürgaegses keeles, millest „meil pole enam aimugi“ (VMT 294), ka paremini väljendatav.⁴⁷ Seda täiendab Masing veel hiljem rõhutusega, et see senini peaaegu täpselt enda algupärasel vormis säilinud ürgilmutus „[t]uleb leida /.../ üles“ (VMT 300; sõrendus originaalis). Seejuures on Kristus selleks kogu inimkonna elu kvintessentsiks (VMT 306), kuid see kvintessents on kaduma läinud ning nõnda kristlus pikkamisi „on kaotanud oma maailmahaaravuse ja muutunud samasuguseks tõuusundiks nagu islam või budhism“ (VMT 306). Kuivõrd aga kõik usundid on ühel või teisel moel sellest ürgilmutuse tõukest ja selle inimliku lahtimõtestamise püüdest välja kasvanud, siis „paganausundid“ (VMT 306) on need, mille uurimine aitab jõuda selle, kaasaegses kristluses kaduma läinud kvintessentsi juurde ürgilmutuse kaudu, mis on endiselt maailmas alles ja mis tuleb üles leida.⁴⁸

INI-kultuur on seejuures kultuurkonnaks, mis veel isegi 5000–2000 e.m.a oli olemas üpris ühtlasena ning kuhu kuulusid soomegriilaste, indiaanlaste ja tõenäoliselt ka polüneeslaste esivanemad (ÜÜ 37). INI-kultuuri juurde jõuab Masing uuesti tagasi raamatu lõpul, kus ta käsitleb ühelt poolt arheoloogilist materjali, ent teisalt seostab selle

⁴⁷ „Ürgelamusest“ ja sellest, kuidas see ajapikku üha enam killustub ning kuidas keel peab päritolult olema algselt religioosne ning kasutatud „kuidagi eelmaagiliselt“ (VMT 55), kirjutab Masing aga juba varemgi (VMT 55–56). Tasub tähele panna ka juba vanema Masingu arutelusid, kuidas muistses minevikus olevat kommunikatsiooni sihiks olnud üksteise mõistmine ehk osadus inimeste vahel, mis on aga tänapäeval kaotsi läinud, kuivõrd ka keeled on teisenenud (KM 29–32), kui ka olulisemaltki, et igasugu kultuuriliste muudatuste puhul pidi enne aset leidma muudatus keeles (häälikuis, sõnavaras, struktuuris) ja pärast said alles aset leida ühiskondlik-kultuurilised muutused ehk primaarne neis asjus on just keel (KM 37), sest „*primūm movens* paratamatult peab olema keele pinnal, sest muidu poleks „ürgtõuge“ kommunitseeritav“ (KM 37). Seejärel lisab ta, et küll võib edasises arenguprotsessis keel ka muust maha jääda, lihtsalt alguses peab ta ilmtingimata olema olnud primaarne. Samas vähemasti raamatus „Keelest ja meelest“ hilisem Masing algselt ürgkeelt kindlasti rekonstrueeritavaks ei pea (KM 20–25).

⁴⁸ Väärib märkimist, et eriti just noorukese Masingu kirjatöös „Deemonlik Jumal“ tundub kajastuvat veendumus, et ta teab, milline see ürgne jumalaelamus oli: „Ja ma usun, et elohistlik jumalaelamus oli inimese ürgelamus, selles oli õudust, võibolla jälkustki, aga selles oli terve eksistents, terve maailm ja inimene oli mikrokosmos. Seda elamust rationaliseeriti, etiseeriti ja polüteiseeriti. Ja on perioode olnud, kus inimkonnal on vaid tegu olnud selle elamuste modifikatsioonidega“ (PP 27). Ometi pole juba 1930. aastate teise poole Masing enam sugugi niivõrd veendunud ja räägib pigem ürgelamusest ja ürgkogemusest kui asjast, millest meil on vaid teatav aimdus, ent mis tõrkuna tuleb alles uuesti üles leida, mitte ei ole juba nõnda konkreetselt ja selgelt teada, milline ta oli.

ambitsioonikama aruteluga INI-kultuuri positsioonist ja rollist inimkonna ajaloos. Selle raames kõidavad Masingu tähelepanu karuga seonduvad uskumused ja praktikad, mille üle arutledes (ÜÜ 424–428) ning INI-kultuurkonnas paralleele nähes jõuab ta järeldusele, et boreaalne „(INI) kultuur niisii on säilitanud kombeid, millede vanus on 100 – 150 000 aastat!“ (ÜÜ 426). Edasises arutelus näeb ta INI-kultuuri tihedalt seotuna Aurignaci kultuurkonnaga ning mingil olulisel viisil ka Euraasia jahikultuuriga, seostades Eestist sellega eriti Kunda kultuuri (ÜÜ 436–439). Uurides kõiki säilinud paralleele ja fragmente ja muud materjali, on võimalik kindlaks määrata selle kultuurkonna mentaliteet (ÜÜ 440), mis pole aga üldse mitte mingi kitsalt ajaloolis-kultuurilooline uurimissaavutus, vaid see kultuur on tegelikult „olnud inimkonna kultuuri aluseks ning varsti hävineb jäljetult“ (ÜÜ 441).

Viimast lauset ei tuleks võtta lihtsalt kurtmisena. Masing on eelnevalt rõhutanud ideed INI-kultuurist millegi endale keskselt tähtsana ning inimkultuuri alguse ehk ürginimese ja ürgusundi küsimus on tema jaoks samuti keskse tähtsusega, seega nende kahe kokkupanemine ei saa olla juhuslik ega kergekäeline, vaid seda tuleb mõista kaalutletud ja teadvustatud sõnastusena. Seostades niiviisi INI-kultuuri inimkultuuri alusega, on ta väga otseselt seostanud kultuurkonna, mis teda huvitab, ning ürginimese kultuuri ja religiooni. Kui INI-kultuuris on säilinud kombeid, mis pärinevad ülikaugest ürgminevikust ning see on olnud ka inimkonna kultuuri aluseks, siis peaks sellest järelduma, et INI-kultuuri tasub uurida seetõttu, et just selles on teistest kultuurkondadest paremini säilinud inimkonna algse, ürgse kultuuri elemente. Need kõige varasemad ürgsed usundid – ja nagu eespool näidatud, siis Masing argumenteerib mitme samaaegselt esile kerkinud ürgusundi kasuks – aga olid kõik ühel või teisel moel erinevate ürginimlaste reaktsioonid ürgilmutusele, selle mõistmise katsed. Ilmutus ise ei olnud mingi sõnaline informatsioon, kuid see oli keeleliselt väljendatav ja seeläbi edasiantav, ometi see „ilmutusetaju“ ajapikku tuhmus ja killustus. Kuid – nagu Masing ju tungivalt rõhutab – see ilmutus on pidev ja ta on maailmas endiselt olemas, ta tuleb lihtsalt üles leida ja kõik maailma usundid on õieti selle ürgilmutuse erinevad kujud, mille uurimine aitab õigele kristlusele lähemale. Sellisest perspektiivist vaadates tuleb ÜÜ-s ette võetud uurimistöo eesmärgina näha selle kindlaksmääramist, kuidas oleks inimkonna usulise (arengu) ajaloo

uurimise kaudu võimalik jõuda kunagise ürgilmutuse uuesti leidmiseni. INI-kultuur oleks seejuures Masingu jaoks hüpoteetiline kultuurkond, mille kultuuris ja mentaliteedis säilisisid ürgse maailmataju ja maailmamõistmise aspektid, tunnused ja tundmused kõige paremini, mistõttu just nende uurimine annab meile kõige suurema võimaluse see iidne ürgilmutus tõesti uuesti üles leida.

Kuigi Masing ei sõnasta seda kunagi üheski tekstis nii otseselt, on kirjeldatud perspektiiv igati kooskõlas sellega, kuidas Masing räägib ürgilmutusest ja selle uuesti leidmise olulisusest „Usundiloo mõttes“, kuidas Masing näeb ÜU-s ürgilmutusega väga otseselt seonduvana ürginimese kognitiivse ülesehituse ja vaimulaadi ning ürgusundi kujunemise küsimust ja kuidas just INI-kultuur on tema jaoks väga otseselt seotud selle ürgkultuuriga. Masingult säilinud tekstide põhjal tundub väga tõenäoline, et tema huvi INI-kultuuri rekonstrueerimise vastu oli igatahes olulises võtmes seotud ka tema sooviga ürgilmutus uuesti üles leida. On vägagi põhjust arvata, et ka raamatu teine, kirjutamata jäänud osa oleks tegelenud nende rahvastega just selle nurga alt, püüdmaks näidata, milline oli see iidse minevikuga kultuurkond, millel oli teistest kultuurkondadest tugevam seos selle tõeliselt ürgsega (ehk tõeliselt ürgilmutuselähedasega). Seega võib Masingu „Usundiloo mõttes“ alustatud, ÜU-s suure jätku saanud ning kahjuks selle kirjutamata jäänud teise osaga lõpule viimata jäänud töös näha Masingu püüdu see ürgilmutus, mis mingil moel maailmas endiselt olemas on, üles leida.

Kindlasti tuleb seejuures ekslikuks lugeda Kasemaa (1994b: 381) väide, justkui pidanuks teine osa sisaldama fenomenoloogilist analüüsi kõigi nende rahvaste andmestiku põhjal. ÜU-s mainitakse fenomenoloogiat teisejärguliselt ja vähesel määral ning kordagi ei ole Masing üheski kirjatöös pidanud vajalikuks religioonifenomenoloogilist perspektiivi lähemalt lahti kirjutada ega rakendada. Masingu lähenemine on selle asemel domineerivalt evolutsionistlik – oluline on küsimus, kui vanaks üht või teist tunnust, elementi või mõttekildu pidada ja millisel viisil on selle tunnused välja kasvanud tema tõenäolisest ürgsest algvormist. Märkimisväärselt tasub ses asjas tähele panna Evald Saagi (1985) tsiteeritud 1952. aastast pärinevat „aruannet“,⁴⁹ milles Masing kirjutab järgmist: „II

⁴⁹ Saagi teksti vabavormilise laadi tõttu ei kaasne sellega kahjuks täpset viidet, kust selle

osa, mis peab käsitama soome-ugri, Siberi rahvaste ja indiaanlaste usundit ja maailmavaadet enne indiaanlaste rändu Siberist Ameerikasse, jääb kirjutamata osalt materjali kättesaamatuse pärast, osalt võimaluste puudumise pärast matkata kohtadele, osalt viletsa tervise pärast“ (tsiteeritud Saag 1985: 69). Tasub tähele panna, et Masing ei sea eesmärgiks midagi fenomenoloogilist, vaid selgelt ajaloolise uurimistöö⁵⁰ – nimetatud rahvaste usundi ja maailmavaate käsitluse konkreetset ajaloo perioodi.⁵¹ Ainuüksi sellest, et niisugune uurimistöö tähendaks ka ulatuslikku võrdlemist, ei järeldu, et see peaks olema fenomenoloogiline. Võrdlust saab rakendada ka teistmoodi ning Masingu võrdlused ongi tugevalt evolutsionistlikud, mitte fenomenoloogilised. Nende eesmärgiks pole tüpoloogiline jaotus, et selle kaudu välja töötada tüüpidel olemuslikud tunnused ja kogu materjali tervikliku võrdluse pinnalt jõuda religiooni olemusliku tuumani, vaid eesmärgiks on uuritava ilmingu ajaloolise iidsuse ja seeläbi arenguastme kindlaksmääramine. 19. sajandi lõpu ja 20. sajandi alguse evolutsionistliku paradigma raames oli selline põhifookus usundiloos igati tavapärane, religioonifenomenoloogiline lähenemine sai Masingu eluajal küll domineerivaks, ent siinkohal keskselt vaadeldavates tekstides teenib igasugune usundiloolise materjali tüpologiseerimine ja kategoriiseerimine lõppude lõpuks ikkagi evolutsionistlikke eesmärke.⁵²

aruandeteksti võiks leida, ent eeldusel, et Saag on ses asjas usaldusväärne allikas, pole see praegu ka mõödapääsmatult oluline.

⁵⁰ Seejuures väljendab Toomas Paul oma kirjelduses selle raamatu planeeritud teisest poolest (Paul 1989a: 1015) väga täpselt sedasama mõttekäiku, rõhutades samuti selle kirjutamata jäänud uurimistöö sihilikult ajaloolist fookust.

⁵¹ Märkimisväärseks kiiritamiseks Masingu seesugustest eesmärkidest ja taotlustest tuleb kindlasti pidada ka seda, kuidas ta hiljem on ühes kirjas Otto Webermannile oma eesmärke, unistusi kirjeldanud: „Oh seda töötamiskollektiivi, millest olen eluaja unistanud! Sihukest Heini laadi akadeemiat kuidagi. Et taastada inimkonna mõtlemine u. 8000–5000 e.Kr., enne indiaanlaste lahkumist Ameerikasse. Ei mina seda näe ega sugene teda iial. Küllap kõik need mehed, kelle veel jõuaksin koolitada, tahaksid ikkagi töötada oma auks ja kasuks. Ja nii palju aega, et kasvatada kedagi nagu nii mul enam ei ole“ (Masing 1962). Tähelepanuväärsel kombel on selles kirjas sõnastatud ideaal mõneti veel ambitsioonikamgi kui ÜÜ-s kajastuv arusaam, kus ta – nagu juba varem välja tõin – rõhutas nn INI-kultuuri ühtsust ajavahemikus 5000–2000 e.m.a (ÜÜ 37) ning väljendas selgelt sügavat huvi just selle ajaperioodi vastu.

⁵² Selline eksiarvamus ise ei ole samas üllatav, kuna 20. sajandi lõpuks oli 19. sajandi sotsiaal-kultuuriline evolutsionism ja sellest lähtuv võrdlemisviis – mille eesmärgiks oli kindlaks määrata iga uuritava nähtuse arenguastmeline paiknemine – käibelt ammu kadunud ning juba aastakümneid olid kõik vähegi ambitsioonikamad võrdlusprojektid

Siinkohal on oluline märgata, et seoste otsimine selle INI-kultuur-konna alla liigitatud rahvaste vahel on Masingule laiemalt oluline ka mujal ning ka neil puhkudel on oluline just ajalooline iidsuse küsimus, nii ka näiteks Masingu käsitluses Polüneesia usundist. Hea näide on siin see, kuidas Masing tegeleb küsimusega, millist kujutelma maast ja taevast pidada kõige primitiivsemaks ehk selle uskumuse algvormiks (PU 238–257). Masing argumenteerib, et kõige primitiivsemaks pidi olema arusaam maast ja taevast kui ainelistest nähtustest, ning selle tõestamiseks otsib ta polüneeslastele lisaks rohkelt samasuguse idee paralleele Filipiinidelt, Indoneesiast, Melaneesiast, Hiinast, Siberist ja isegi Eestist ning just ülilaila leviku tõestamise pinnalt peab Masingu õigustatuks väita, et selline arusaam „on primitiivsem kõigist“ (PU 246).

Ka paralleelid polüneeslaste ja eestlaste vahel pole Masingu jaoks kindlasti lihtsalt huvitavad tüpoloogilised või fenomenoloogilised sarnasused, vaid midagi tunduvalt põhimõttelisemat. Märkimisväärselt ei soovinud ta eestlasi sugugi mõista tavaliste läänelike või läänestuvate eurooplastena, vaid ida olevat „kaugemale jõudnud kui Lääs“ (VMT 39), Lääne-Euroopa kultuuri häving olevat paratamatu (PP 66–70), ent õnneks pole Eesti sinna kunagi päriselt kuulunud (PP 69).⁵³ Õieti olevat eestlased nagu mõni „neegrikuningriik Aafrikas“ (PP 69), kellele kui „ürgrahvale on pääle laotud tsivilisatsioon ja küsimus on, kas me selle kuidagi välja kannatame või mitte“ (PP 69) ning kes pealegi veel paarisaja aasta eest oleksid olnud võimelised kergesti mõistma „iga polüneeslast, kes kõneles manast, sest tõepoolest meie „mõnu“ vähemalt sellal oli palju lähemal sellele kui ta on praegu“ (PU 63).⁵⁴ Sisuliselt tähendab see, et eestlased on teistest eurooplastest võimekamad polüneeslasi mõistma, sest eestlastel on veel alles midagi sellist, mis võimaldas paremini hoomata maailmataju, mis mõistis kõike väelisenä, manalisena. Eestlastes on

alati tähendanud (olgu siis implitsiitselt või eksplitsiitselt) just fenomenoloogilist võrdlust (vt Sharpe 1986: 220–250; James 1985), mistõttu võib 20. sajandi lõpu vaatenurgast vaadates kergesti arvata, et kui keegi seab eesmärgiks laiaulatusliku usundiloolise materjali võrdlemise, siis tähendab see religioonifenomenoloogilist uurimist.

⁵³ Tiit Hennoste on Masingut tema seesuguste sõnavõtude tõttu pidanud isegi üheks kõige silmapaistvamaks nooreestlasliku enesekoloniseerimise projekti vastaseks 1930. aastate Eestis (vt Hennoste 2006: 29–32).

⁵⁴ Ka eestikeelne „manama“ tähendavat midagi väga sarnast polüneesia „managa“ (kirjapildi sarnasus küll „esialgu“ vaid juhuslik), nagu ka heebrea *dabar* ning sumeri *enem* (PU 5).

seega alles justkui veel natukene seda ürgset INI-kultuuri, milles avalduvate sarnasuste ja seoste kaudu on ka polüneeslased kergemini mõistetavad. Olla „ürgrahvas“ on sellisest perspektiivist vaadates üheselt positiivne asi, mis annab eestlastele parema võimaluse nii mõista teisi selliseid rahvaid kui ka püüelda ilmutuse mõistmise poole.⁵⁵ Seejuures tasub silmas pida, kuidas Masing on soome-ugri keeli mõtestanud paindlikena, pigem verbikesksetena ning jäiku seoseid vältivatena, eristades neid seeläbi selgelt indoeuroopa keeltest, millel näeb oluliselt teistsuguseid tunnuseid.⁵⁶ Eestlaste seesugune potentsiaalselt suurem võimekus polüneeslasi mõista on nõnda kindlasti seotud ka keelega, mida eestlased räägivad ja mõtleavad.

Samuti on kõige selle juures oluline tähele panna, et „mana“ kontseptsiooni ja nähtust on Masing teisel juba ulatuslikult lahti mõtestanud ning seostanud laiemal usundiajaloolisel perspektiiviga. „Deemonlikus Jumalas“ ütleb ju Masing väga konkreetselt, et „Jumal on *mana*, „ülemeeline ja ülelooduslik jõud““ (PP 24), kusjuures *mana* esinevat sellisena ka „nende juures, keda me ie nimetame primitiivseiks“ (PP 24). Mõned aastad hiljem on Masing lisanud tähelduse, et sisuliselt olevat *mana* tähendus elu selle sõna väga laias mõttes ehk „elavus, elusus“ (PU 63). Samast ajast pärineb ühtlasi Masingu uurimistöös „Jahve sõna“ (UMP 134–205), milles ta arendab väga põhjalikult edasi samasuguseid mõttekäike *mana* ja Jumala seostest ning ka siin on kesksel kohal küsimus sellest, kuidas ikkagi primitiiv mõtles ja milline oli ta keel (UMP 134–141, 146 jne). Selles arutelus leiab Masing, et „dabar“ tähendab sisuliselt sama, mida polüneesia *mana* (UMP 154–159), ehk ebaisikulist väge, millele on võimalik paralleele leida ka indiaani päritolu mõistetest, nagu „wakonda“ ja „manitu“, ning sellist võrdlust võiks tänapäeval kergesti võtta fenomenoloogilis-tüpoloogilisena, kuid arvestades seda, kuidas Masingu jaoks on

⁵⁵ Siinkohal tasub kindlasti meenutada, mida noor Masing arvas „eestlaste usulistest eeldustest“ (VMT 99–119), kuidas ta seal omistab eestlase usule ühe omadusena ekstaatilisust, nii et isegi lihtne loodusekirjeldus võib mõjuda kui Jumala ilmutus (VMT 101), ning nõnda on eestlane võrreldes „aarialasega“ paremas kontaktis looduse ja üldse välismaailmaga (VMT 103), mistõttu ka mõistmisvõimekuse potentsiaal ja eeldused on suuremad. Seesama mõistmisvõimekuse potentsiaal aitaks ka ilmutust paremini hoomata, kui see ainult üles leida.

⁵⁶ Masingu seesugused keelefilosoofilised mõtted on hästi kokku võtnud Sooväli (2020).

mana seotud Jumalaga ning ka see paralleel ise on Masingul üles ehitatud ajalooliselt, arutledes nii „sõna“ arengukäigu üle (UMP 158) kui ka võimaluse üle kirjutada „mana täieliku ajaloo“ (UMP 159), tuleb seda näha millegi tunduvalt enamana. Välja käidud Polüneesia ja Israeli võrdlus on ju üles ehitatud ajalooliselt: Masing viitab sõna tähenduse muutumisele, mille puhul aga „polüneeslased ei üritanud minna kaugemale; nad ei pannud „mana“ tähendama iga kõneldavat sõna või kõike muud nagu tegid israeliidid“ (UMP 155), mistõttu Iisraelis aset leidnud muutus „näitab teatavat profaneerimist“ (UMP 155) ning nõnda „polüneeslaste jaoks leidub mana kõikjal, iisraellastele sisaldus see peamiselt sõnades, kuigi mitte ainult neis“ (UMP 155). Mana on seega midagi sellist, mis seondub selle kõige algsema primitiivse inimese ja tema maailmatunnetusega, mis aga ajapikku on mitmel pool arenenud ja teisenenud selle algvormist kaugemale, mistõttu on võimalik kokku panna mana täielik ajalugu, kuid mana ise on polüneeslaste seas endiselt alles puhtamas ja tõelisemas vormis kui kuskil mujal.⁵⁷ Igatahes tuleneb siit selgelt, et püües algsele ürgseisukorrale ja ürgvaimulaadile lähemal – Masingu arusaamad manast ja

⁵⁷ See on oluline, kui võrd Masing on ju argumenteerinud, et ürginimene pidi maailma tajuma ühe suure kõikehaarava tervikuna, ning nagu ta korduvalt on argumenteerinud, pidi sellest tulenevalt usundi kõige varasemaks vormiks olema „monoteistlik“ (ÜÜ 147), aga seda mitte selle sõna tänapäevases tähenduses, vaid dünamistliku preanimismi vormis (PU 38), mis sisuliselt tähendab R. R. Maretti võtmes preanimismi ehk arusaama, et varaseim usund tähendas usku kõige ebaisikulisse väelisesse, mille Marett omakorda tihedalt sidus mana kontseptsiooniga (Marett 1900; lisaks selle kohta vt Sharpe 1986: 65–71; Sharpe 2005). Marett oli üldse see, kellest suuresti kogu see asi alguse sai, kui võrd ta otsis manale ja oma väelisekujutelmale paralleele mõistetest nagu „wakonda“, „manitu“ jne. Ka Masing viitab talle rohkelt ning on temast silmanähtavalt mõjutatud (kuigi mõnigi kord (nt Espak 2010: 106–108) on üritatud Masingu seesuguseid arutelusid esmajoones seostada Rudolf Ottoga).

Seejuures kasutab tolle aja Masing mõisteid nagu „animatism“ ja „polüteism“ selgelt mitte tüpoloogiliste usundivormide kirjeldustena, vaid evolutsiooniliselt usundi arenguastmete kirjeldusena (mis muidugi sekundaarselt on seeläbi ka tüübid, kuid see on teisejärguline nende arenguastmelisuse kõrval) (nt EU 19–24), mille raames saab selgelt rääkida „polüteismi tekkest“ ehk kuidas polüteism ajapikku eelnevast arenguastmest välja kasvas (EU 24). Ka mana ei ole sellisest vaatenurgast enam mõiste, mille tähendus ja osutus oleks kitsalt seotud polüneeslastega ja mille tähenduse mõtestamisel tuleks keskenduda ainult sellele, kuidas polüneeslased on ise seda mõistnud, vaid mana on teatav usundiline üldfenomen, teatava usundilise astme kui ka tajumisviisi ja olemisviisi määratlus, millest võib märke leida väga paljude erinevate rahvaste seas. Selline tunduvalt laiahaardelisem mõiste „mana“ kasutus oli 20. sajandi esimeste kümnendite võrdlervas usundiloos vägagi levinud (Sharpe 2005). Erinevalt mõnest teisest mõistest („tabu“, „šamaan“ vms) ei arenenud sellest lihtsalt välja erialast universaalse taotlusega kontseptsiooni.

ürgaegsest usundist on silmatorkavalt sarnased pealegi – on polüneeslaste teatud moel lähemal sellele, kust võiks algse ürgtunnetuse üles leida. Või siis teisiti sõnastades tähendaks see, et polüneeslaste uurimine on üks paljutöötavamaid viise, kuidas ürgilmutust või vähemasti mingit osagi sellest püüda uuesti üles leida. Asjaolu, et mana-uskumus on kõige vanemal ja algupärasemal moel säilinud just Polüneesias, on sellisest vaatenurgast vaadatuna keskse tähtsusega. Laiendatult haakus see ka kõigi teiste rahvastega, kelle juures Masing samuti nägi sarnaseid jooni, mida pidas märgiks kunagisest ühisest kultuurkonnast ja selle kultuurkonna suurest tähenduslikkusest maailma ajaloo laiemaaltki.⁵⁸

UKU MASINGUST JA TÕLGENDAMISMUDELITEST

Tulles ÜÜ lähivaates analüüsimise juurest tagasi laiema pildi juurde Masingu tõlgendamisest, on õieti oluline märkida, et kitsalt minu mudeldamiseargumenti tarvis ei ole tingimata isegi tarvilik, et mu esitatud vaatenurk ÜÜ ja selle kirjutamata jäänud järje implitsiitselt suurele eesmärgile oleks lõpuni õige. Arvan küll, et Masingu olemasolevate tolleaegsete tekstide põhjal on põhjust arvata, et selles suunas ta mõte liikus, ent senise ÜÜ-käsitluse probleemse ilmestamiseks piisab ka eespool lahtikirjutatud põhjustest, miks ÜÜ ei ole kindlasti lihtsalt üks tavapärasest rohkem ürgusundi temaatikale keskenduv võrdleva usundiloo teooriate ja metodoloogiate käsiraamat. ÜÜ on Masingu sihipäraselt üles ehitatud

⁵⁸ Märgin ära, et ma ei ole kindlasti esimene, kes Masingu niisuguseid mõttesuundi on välja toonud. Väga selgesõnaliselt on „Eesti usundi“ arvustuses sellistele motiividele osutanud ka Haljand Üdam: „Masing uskus, et usundi algsemaid ja seega ka kõige olemuslikemaid vorme – ürgilmutust – võib otsida rahvaste juurest, kelle meelt pole veel rikkunud hilisemate aastatuhandete kirjatarkuse ning iseäranis indogermaani keeltes loodud filosoofia taak. Seetõttu huvitus ta budismist, polüneeslaste, indiaanlaste ja põhja-euraasia rahvaste pärimusest, osa sellest on ka eesti usk. Ka semiitide Vana Testamendi tekstides adus ta seda vaba vaimu“ (Üdam 1996: 7). Küll piirdub Üdam siin vaid selliste üldisema täheldusega Masingu religioonideteoloogiliste arusaamade raames (kirjutades pealegi ju „Eesti usundi“ raamatust, kuigi asetades seda laiemas Masingu tööde konteksti) ega seo oma mõttekäiku ÜÜ tõlgendamisega. Ka Pöder (2010) pöörab sarnaselt teksti „Usundiloo mõttest“ käsitledes palju tähelepanu Masingu religioonideteoloogiliste vaadete mõtestamisele, vaatlemata aga nende ilmseid seoseid ÜÜ-ga.

katse argumenteerida tema eelistatud arusaamade kasuks ürginimese kognitiivse ülesehituse, kultuuri, usundi ja ürgilmutuse teemadel. Ülemäärane mahukas keskendumine teooriatele (eriti raamatu teises pooles) tuleneb suuresti tema kalduvusest püüelda kogu olemasoleva kirjanduse terviklikule läbitöötamisele ja arvesse võtmisele.

Ometi on ÜU tõlgendamisel või selle kaasamisel Masingu tõlgendamisse lähenetud asjale hoopis teistmoodi, nähes selles käsiraamatut või lihtsalt üht allikat teiste seas, millest välja noppida mõttekatkeid, mis seonduvad uurija enda tõstatatud küsimusepüstitustega, tuvastamaks Masingu vaateid ühes, teises või kolmandas asjas. Käsiraamatumõtte juures võib arvata, et kuivõrd Saagi tsiteeritud lõigus Masing ise samuti nimetab seda käsiraamatuks, on see kaasa toonud sellise eksliku arusaama, kuid ometi pidanuks niisuguse mudeli ebaadekvaatsus raamatusse süüvides silma torkama. Õieti on põhjust arvata, et pealkiri on suunanud ekslikule arusaamale tingituna sellest, kuidas mõiste „üldine usundilugu“ on kasutust leidnud 20. sajandi lõpul ja 21. sajandi alguses, ja mitte niivõrd tingituna sellest, et Masing ise oleks eksitava pealkirja pannud. Tänapäeval on selline mõiste kasutusel vähe, ja kui üldse, siis tähistab see ülevaadet kõigist suurematest ja olulisematest usunditest. 1930.–1940. aastatel aga eesti keeles sellises tähenduses selle mõiste kasutust ei kohta.⁵⁹ Kui sellele lisada „käsiraamat“, võiks see justkui tähendada usundiloo põhiasjade käsitlust. Ometi on põhjust arvata, et Masing mõistis seda mõnevõrra teisiti ja seega mitte ei pannud eksitavat pealkirja (või „ei püsinud teemas“), vaid mõistis üldise usundiajaloo seda, mis õieti kogu usundilise mitmekesisuse ühte kokku toob, ja see usundilugu oli Masingu jaoks selgelt ikkagi inimese ürgilmutusest alguse saanud ja siis erinevaid väljendus- ja tõlgendusvorme omandanud püüe ilmutust mõtestada. Kuna aga Masingu nägemuses peaks tõeline evolutsionistlik käsitus näitama, kuidas tegelikult on juba primitiivis (ehk tema maailmatajus ja ürgilmutuse

⁵⁹ Tennmann teadupärast nimetab oma teost otsesõnu „Maailma usundite“ käsitluseks (Tennmann 1935), Pello räägib selle asemel „paganausundeist“ (Pello 1935a, 1935b, jne) ja pärast sõda lihtsalt „usundiloost“ (Pello 1948) ning sõja järel valminud väga mahukas (250 lk), kuid kahjuks käsikirja jäänud käsitluses räägib Stillwerk „maailma usundite ajaloo“ (Stillwerk 1945–1946). Küll tähendas tolle aja saksakeelses religiooniuurimises *allgemeine Religionsgeschichte* selgelt ülevaadet kõigist peamistest usunditest (vt nt Orelli 1899 ja Mensching 1940; kusjuures Orelli oma ilmus otsesõnu teoloogiliste käsiraamatute raamatusarjas), kuid sellist sõnakasutust ei võetud eesti keelde tol ajal veel üle.

taipamises) olemas kõik see, mis hiljem eri vormides ja viisidel välja kasvab (ÜÜ 357), siis tegeleb ka usundilugu kõige üldisemas ja põhimõttelisemas mõttes just nende küsimustega, millele keskendub Masing selles teoses. Seega, arvestades Masingu evolutsionistlikku fookust ja küsimusepüstitusi, on pealkiri igati kohane ja oli tol ajal üks võimalikke viise, kuidas niisugust uurimistööd nimetada. Lihtsalt hiljem on paradigmad ja tähendusväljad teisenenud ning nõnda mõisteti 20. sajandi lõpuks uurimisala fookusi ning neid ka neid sõnu teistmoodi.

Temaatiline vaadete väljakorjamine ilmestab aga Masingu teoloogiliste, filosoofiliste ja muude vaadete käsitlusi laiemaltki, näiteid selle kohta tõin juba varem. Muidugi on ka Masing ise sellele oluliselt kaasa aidanud oma kirjutamisstiiliga, mis suures osas tema vabavormilisemast esseistikast liigub sujuvalt ühelt temalt teisele, neid kõiki erinevatel viisidel üksteisega kokku sidudes ning jättes selliselt mulje, nagu ta ei suudaks justkui üldse teemas püsida. Mõneski vabavormilisemas tekstis vastab see kindlasti ka tõele. Kuid seda ei tohi pidada üleüldiseks Masingu eneseväljendusstiiliks. Masingu Vana Testamendi ja folkloristika alased kirjutised näitavad selgelt, et vajadusel võis ta olla vägagi süsteemne. Sellest tulenevalt tuleb ka Masingu teiste kirjatööde puhul iga kord küsida, kas meile tundub, et Masing justkui „ei püsi teemas“, või on see ka päriselt nii. On võimalik, et Masingu nägemus sellest, milles üks teema seisneb ja kuidas sellest tulenevalt erinevad asjad meie jaoks harjumuspärasel viisil üksteisega seonduvad, lihtsalt erineb oluliselt sellest, kuidas meie ühe või teise üldistava mõiste või küsimuse alla liigitatud teemat mõistame. ÜÜ on igatahes silmatorkav näide sellest, kuidas on liiga vähe tegeletud Masingu enda mõttearenduste tähelepaneliku jälgimisega ja liiga palju püütud tugineda mudelitele, mis juba ette ära ütleks, millele peab tähelepanu pöörama ja mille raames Masing mida mõtestas ja uuris.

Kõik see leiab aset laiemalt silmatorkavas soovis Masingut liigitada ja kategoriseerida, et siis niisuguste mudelite kaudu paika panna, kes ta ikkagi lõppude lõpuks oli. Selliselt on rõhutatud, et Masing oli „kõige-päält /.../ usuteadlane ja piiblitõlkija“ (Saag 1989: 40), „esmajoones Vana Testamendi teadlane ja hebraist“ (Kasemaa 1989: 12–13), selle kõrval usundiloolane ja viimaks mainimisväärne ka kirjanikuna (Kasemaa 1989). Lõpuks oli ta ikkagi „eelkõige teoloog“ (Lääts 1995: 219) või siis on teda peetud „eelkõige vanatestamentlaseks ja semitistik“ (Nõmmik

2006: 98). Teisalt on neid, kes on leidnud, et Masing oli „ennekõike ikkagi luuletaja“ ja „alles seejärel usuteadlane“ (Udam 1995: 513) või siis „minu jaoks /.../ ennekõike kirjanik“ (Krull 1998: 640) ning teoloog, etnoloog jne „alles selle järel“ (Krull 1998: 640). Selle kõrval on Masingut mõtestatud postmodernistina (Raave 1995, Paul 2005), kes aga ometi lähemal vaatlusel kipub postmodernismist palju radikaalsemana mõjuvat (Vabar 2010: 349). Samavõrd leiab rõhutusi, et Masing on teadlane, kelle teooriatega ei soovita piisaval määral dialoogi astuda (Nõmmik 2006: 102) või kelle teooriaid tuleks hinnata ja väärtustada (Espak 2012) ning keda üldsegi tuleks näha „humanistliku baasisiksusena“ (Espak 2012: 526). Ja muidugi on Masingut vaadeldud ja saab vaadelda folkloristina (nt Salve 1987).

Niisuguse näitematerjaliga võiks jätkata omajagu. Selle kõrval eksisteerib veel omaette ulatuslik arutelu Masingu määramatusest, „taltsutamatuses“ (Krull 1993: 49, 1994: 82–23, 1998: 638; L. Kaplinski 1996: 186), mille juures rõhutatakse tema staatust vastanduja ja nonkonformistina (Krull 1994: 82), trotsija ja vastandujana (Vene 2001, 2009, 2010) või siis pideva opositsionääri ja alternatiivse klassikuna (Sommer 2001a: 91, 93), kuid tegelikult ilmneb selline ühesõnaliste tähistustega defineerimine kõige domineerivama viisina, kuidas Masingut on soovitud konkreetselt paika panna, anda kätte see ühene mudel, millest lähtudes peaks olema võimalik jõuda tuumani, Masingu kõige olulisema aspekti (või koguni tema olemuse) mõistmiseni, et siis sellest leida ka tema tõlgendamise õige tee. Selline kauakestev debatt Masingu õige määratlemise üle on õieti jõudnud sinnamaani, et uuemates käsitlustes on lepitud lihtsalt nimekirjalise määratlusega.⁶⁰ Samas on põhjust arvata, et niisugused katsed ära öelda, kes või mis Masing siis tõeliselt oli, ei ole sisulisel viisil abiks tema mõistmisel ega mõtestamisel, vaid need toimivad pigem identiteedivõitlusena, kus primaarne on soov Masingut siduda eelkõige nende valdkondlike määratlustega, mis endale tema tegevusvaldkondadest ja pärandist kõnekamad ja olulisemad on.

Lisaks kõigele sellele, mida Masingu määratlemise kompleksluse

⁶⁰ Vt nt: „Masing oli väga mitmekülgne: teda võib pidada teoloogiks, orientalistiks, filosoofiks, luuletajaks, folkloristikks kui ka etnoloogiks. Ta oli tuntud polüglotina ja huvitus maalimisest, kalligraafiast, botaanikast ja mitmest muust valdkonnast“ (Sutrop 2016: 45).

kohta on välja toonud juba eelnenud kirjutajad ning mida olen ilmestanud ka ÜU kaudu, lisan siia ühe näite: hästi on teada see, kuidas Masing 1930. aastate algupoolel veetis paar aastat Saksamaal, õppides Berliini ja Tübingeni ülikooli juures paljusid võõrkeeli, käies tuntud usuteadlaste loengutes ning kirjutades ümber Etioopiast pärinevaid käsikirju. Ühelt poolt on seda kerge näha osana sellest, kuidas Masing valmistab ennast veel süvendatumalt ette vanatestamentlaseks saamisel ning enda teoloogiliste teadmiste laiendamisel. Ent ometi kirjeldab seesama Masing ühes Saksamaalt Siegfried Aaslavale saadetud kirjas oma tegemisi nõnda: „Praktikume ma Vanas Testamendis ei kuuland, aga loengud, muidugi. Volz on väga hea. Kena mees ja loeb teisiti kui Bulmerincq“, lisades aga siis, et „kõigi mu raamatute hulgas pole ainust VT kohta, ainult tekste ja muud ei midagi“ ning üldsegi „nii on ka tööga. Kolm tundi semitistikat ja seitse tundi igasugust prahti polyneeslaste yle. „Sydametunnistus“ piinab kyll, aga mis teha?“ [28.08.1932], teatades hilisemas kirjas: „Ei viitsi minna kuulama selliseid kuulsusi nagu Seeberg /.../ või Deissmann, sest egas Seeberg kindlasti mõistlikumat juttu ei räägi kui Rahamägi. Ja ma vist olen aukartuseta suuruste ees syndind. On kujutlematu, et nad oleks enam väärt kui muud inimesed“ [31.05.1933] (Masing 1932-1933). Lühidalt: õige tihti ei tundunud ei Berliini teoloogia (professorid) ega semitika sugugi nii huvitavatena kui polüneeslased.⁶¹ Kui siia juurde arvestada, et kogu selle perioodi vältel tegeles Masing väga aktiivselt luuletamisega (vt Sommer 2001b), siis avaldub hästi see, kuivõrd sisutu on püüda öelda, kes Masing ikka „eelkõige“ või „esmajoones“ oli või millega ta „kõige rohkem“ tegeles. Tuleb nõustuda Kristi Salve ja Toomas Pauli rõhutustega, et Masingu „puhul on eriti vale püüda eraldada luuletajat, teoloogi, orientalisti, folkloristi, fennougristi jne jne, lõpuks ehk veel koguni „inimest““ (Salve 1987: 22) ning et „Masing on tervik, ükskõik kui erinevate asjade külge ta poleks oma kätt pannud“ (Paul 2005: 7).

Kuid mudeldamine võib Masingu käsitlemist mõjutada ka palju keerukamal moel kui lihtsad vaidlused tema täpse erialase määratlemise või koolkondliku liigitamise üle. Kuivõrd siinses artiklis olen palju tähelepanu pööranud Masingu argumentatsiooni evolutsionistlikkusele, siis

⁶¹ Eks ilmesta viimast asjaolu ehedalt ka see, kuivõrd suure huvi ja õhinaga käis Masing 1932. aasta alguses kinos vaatamas Polüneesia-teemalist mängufilmi „Tabu“ (vt Masing 2006: 109).

toon ka näited just sellest vallast. Masing on teada-tuntud oma Darwini-vaenulikkuse poolest, mida tema puhul on ka rõhutatult esile tõstetud (Tõnisson 1998: 409, Hiob 2000: 50; Paul 2009), kuigi muidugi kohe ka mööndes Masingu enda mõttemaailma silmatorkavat evolutsionistlikkust (Hiob 2000: 50–53). Ent Masingu evolutsionistlikkust vaadeldes seob Hiob seda mõttelooliselt eelkõige erinevate olulisemate mõtlejatega teoloogilisest ja filosoofilisest (Schleiermacher, Bergson, Teilhard de Chardin) traditsioonist (Hiob 2000: 50–51, 2018: 276–277) ning temaatiliselt on põhitähelepanu all seosed idealismi, materialismi, ürgilmutuse ja eriomaselt Masingu kõikvõimalike tulevikualaste visioonidega (sh muidugi ka uue sünteesi temaatika). Kompaktselt ja tabavalt näitlikustab seda Hiobi üldistus sellele, kuidas Masingu maailmakäsitluses tähendavat evolutsioon „kasvamist teispoolsest lähedaloleva Jumala suunas. Selles kasvamises tärkavad inimesel (askeesi, ekstaasi jm kaudu) uued võimed ja talle avanevad uued dimensioonid, mis võimaldavad siirduda uuele tasandile meie maailma suhtes teispoolses situatsioonis, mida väljendavad kristluse, budismi ja taoismi põhimõisted – jumalariik ja ülestõusmine, nirvaana ja dharmakaya, tao jt. See protsess, mida mööda on läbi aegade kulgenud kõikvõimalikud šamaanid, müstikud ja ekstaatikud, on jõudnud lõpule kolmes jumalinimeses (Kristus, Buddha ja Laozi), aga tundmatuid täiskasvanuid on ilmselt olnud rohkemgi“ (Hiob 2011: 143). See on ühelt poolt tabav ja kindlasti õige tõlgendus,⁶² ent teisalt ei pööra selline Masingu evolutsionistlike vaadete kirjeldus pea mitte mingit tähelepanu sellele, kuidas Masingu selle arengu n-ö esimest poolt paistis kujutavat. Kuidas see ürgilmutusega alguse saav areng kuni tänapäevani on siiski aset leidnud? Nagu olen näidanud, siis ÜÜ-s ja mitmes teiseski kirjatöös arutleb Masing selle inimkonna usulise arengukäigu üle märkimisväärse põhjalikkusega.⁶³ See ei ole ta jaoks sugugi vähem aktuaalne kui

⁶² Ainuke punkt, mille üle ehk võiks diskuteerida, on see, kas Masing ikka arvas, et neis nn kolmes jumalinimeses see protsess just lõpule jõudis või näitasid need kolm lihtsalt inimestele tee ja sellel käimise võimalikkuse kätte, ent teel endal pole nii kindlat lõppu, kuna arenemisvõimalused nende täies ulatuses on praeguse aja inimese jaoks niikuinii hoomamatud, mistõttu ei saaks lõpulejõudmist kindlalt öelda ka nende kolme kohta. Aga see on juba diskussioon detailide üle, mis ei kuulu otseselt siinse artikli fookusesse ning mille kohta kahtlemata leiaks ka Masingult endalt erinevate rõhuasetustega sõnastusvariante, mitte mingit detailideni välja töötatud doktriini.

⁶³ Eriti väärib esiletõstmist Masingu määratlus sellest, milline üks tõeline evolutsionistlik lähenemine olema peaks, mis aga märkimisväärselt keskendub just primitiivile ja

küsimus tulevastest arenguastmetest, uutest võimetest jms. Evolutsioon, selle toimimismehhanismid ja tõenäolised arengusuunad olid tollal äärmiselt aktuaalsed diskussiooniteemad, milles leidus väga palju erinevaid arusaamu (Bowler 2003, Carneiro 2003, Sanderson 2016) – ja nagu varasemate näidete pinnalt ilmneb, kumab Masingu töödest selgelt läbi, et ta on niisuguste diskussioonidega üldjoontes kursis ning üritab nendega aktiivselt kaasa mõelda. Ometi piirdub Hiob tema evolutsionistlike vaadete puhul lihtsalt seostega Schleiermacheri, Bergsoni ja üldsõnalise lamarkismiga, eirates kõiki neid teisi evolutsionistlikke autoreid ja mõteliine, kellega Masing silmanähtavalt dialoogis on.⁶⁴ Küll aga muutuvad niisugused fookused ja tähelepanu kitsendamised mõistetavaks, kui eeldada, et alusmodeliteks, mille raames Masingut käsitletakse, on uusaegse filosoofia ja protestantliku teoloogia ajalugu. Fookus neil mõtteloolistel liinidel on võimendanud ja ilmestanud Masingu võimalikke seoseid just nende autoritega, jättes aga varju muud suunad ja mõteliinid, millega Masing ka silmanähtavalt dialoogis on. Teisisõnu on Hiobi keskendumine teoloogilisele ja filosoofilisele mõtteloolisele kontekstile kui mudelitele, millesse Masingut asetada, tinginud selle, et ta on mööda vaadanud mõnestki asjaolust, mis on Masingu jaoks väga olulised, ent pärinevad teistsugustest mõtteloolistest kontekstidest.

Sarnane asi on aset leidnud Thomas-Andreas Pödra (2010) käsitluses,

tema arengule, mitte tulevikuvisioonidele: „Evolutsionism sõna õiges mõttes eeldab mu arvates juba primitiivsele inimesele antuks kõike, mis tal on praegu, kuid mitte samal kujul, vaid umbes nii nagu seemnes on antud tegelikult terve taim. Tõeliselt evolutsionistlik käsitlus minu meelest püüab näidata, millisel kujul kõik praegune primitiivses inimeses peitus ja hakkas kasvama ja, kuidas ta on kasvanud. Säärasel käsitlusel primitiivne inimene ei võrdu praegusega, kuid ei erine meist totaalselt ega astmeliselt, vaid ainult vähema evolveerumise suhtes, umbes nii nagu aritmeetika ja kõrgem matemaatika. Kuid ma ei tea ühtki säärast usundiloo käsitlust filosoofiliste teoreetikute leeriski“ (ÜÜ 357).

⁶⁴ Pealegi ei ütle Masingu vaadete sidumine Bergsoniga ja seeläbi lamarkismiga (Hiob 2000: 50–51, 115) just ülemäära palju. Kasvõi näiteks Masingu endagi argumentatsioon rakendatud ortogeneesi idee ei tähendanud, et selle toetajad tingimata lamarkistid oleks (Bowler 1979, Popov 2018). Lisaks ei saa Bergsoni sugugi nii sirgjoonelisel neolamarkismiga siduda, sest kuigi lamarkism püsis prantsuse bioloogias peavooluna kuni teise maailmasõjani (Gayon, Burian 2000), siis ometi toetas Bergson mitmes aspektis hoopis Weismanni lähenemist, kes teadupärast oli väga kriitiline lamarkistide suhtes (Miquel 2007: 44–45; Carvalho, Neves 2010: 640–641). Selle kaudu vastandus Bergson oma kodumaa neolamarkistidele ning jäi tervikpildis oma vaadetes kuhugi darvinismi ja neolamarkismi vahele (Carvalho, Neves 2010).

mis on tervikuna tabav analüüs Masingu religioonideteoloogilistest mõttekäikudest ja seisukohtadest, kuid siinkohal ilmekas asjaolu avaldub selles, kuidas ta pöörab tähelepanu Masingu ürgilmutuseidee mõtteloolisele kontekstile. Seal tõstab ta esile olukorda 1920.–1930. aastate saksa protestantlikus teoloogias (Pöder 2010: 90–93) ning selle raames eriti Paul Althausi (Pöder 2010: 92) ürgilmutuse mõiste kasutuselevõtja ja teoloogilisse diskussiooni toojana. Ometi on Masingu ja tema Eesti kaasaegsete kirjatöödest äärmiselt ilmne, et kohalikus teoloogias aset leidnud ürgilmutusealase diskussiooni tõukekohaks ei olnud üldsegi Althaus ega protestantlik teoloogia, vaid elavad diskussioonid tollases võrdlevas usundiloos, kus sakslasest katoliku preestri ja etnoloogi Wilhelm Schmidti ürgmonoteismiteooria üle vaieldi ja diskuteeriti väga intensiivselt. Kuigi ürgilmutuse idee ajalugu ulatub kaugemassegi minevikku, muutus see uuemal ajal uuesti aktuaalseks 19. sajandi alguse katoliiklikus teoloogias (Stunkel 1975). Jätkuks sellele olid 20. sajandil Schmidti tööd, eesotsas tema põhjalikult väljaarendatud käsitlusega ürgilmutusest ja ürgusundist, mille avaldamist alustas ta oluliselt varem kui Althaus (vt nt Schmidt 1911) ning mis 1930. aastateks olid üks osa laiema ürgusundialasest diskussioonist. Arvestades seda, kui ulatuslikult arutasid 1920.–1930. aastate Eesti luterlikud teoloogid just Schmidti üle,⁶⁵ pole kahtlust, et just siit ja mitte niivõrd tollasest protestantlikust teoloogiast leiab peamise mõtteloolise tausta ja tõuke Masingu ürgilmutusealastele mõttekäikudele. Kui aga alusmudeliks võtta just protestantlik teoloogia, selle tollane olukord ja mõttelooline kujunemine, võib ürgilmutusealase diskussiooni hoopis teistsugune taust märkamata jääda.

⁶⁵ Asumata praegu kogu seda diskussiooni lahti kirjutama, märgin lühidalt, et Schmidti käsitlusest oli silmanähtavalt positiivsel arvamusel Salumaa (1936a, 1936b, 1936-1937), kes ju isegi tõlkis eesti keelde Schmidti teooria populaarteadusliku tutvustuse (Moock 1936)! Samuti väärtustas Schmidti just metodoloogilise poole pealt Muusekanti (1932: 13–18) ja otsesõnu Schmidtile tugineb usundilooliste teooriate käsitlemisel Otmar Pello (vt nt Pello 1936). Lisaks tutvustab Evald Oldekop kiitvas toonis Schmidti uurimistööd ja ürgusunditeooriat Eesti Kiriku ajalehes (Oldekop 1937a, 1937b). Pigem kriitilises toonis polemiseerivad temaga Saag (1938: 9–10) ning muidugi Masing (VMT 290–296, ÜU 90–101, 237–247). Eduard Tennmann huvitaval kombel aga ei käsitlenud Schmidti teooriat üldse, kuigi märkimisväärselt suur osa tema raamatust on pühendatud just primitiivse usundi teemale (Tennmann 1935: 5–26). Kusjuures, just selle väljajätmise eest kritiseerib teda ka Salumaa (1936b: 197).

ÜLDISTATULT

Kõigi niisuguste näidete pinnalt võiks kergesti arvata, et kõik see peaks ilmestama alusmodelitele tugineva uurimistöö mingit põhimõtetlist probleemsust, kuid kindlasti ei ole see siinkohal mu eesmärgiks. Mudelitel on uurimistöö abivahenditena kindlasti väga oluline roll ning ka Masingu puhul on need mõnelgi juhul aidanud välja tuua kõik Masingu ideed ja mõttekäigud ühel või teisel teemal. Siinses artiklis olen probleemipüstitusest endast tulenevalt pööranud proportsionaalselt rohkem tähelepanu neile juhtumitele, kus mudel on viinud eksiteele, ent samavõrd mahuka artikli võiks kirjutada ka sellest, kuidas mudeli rakendamine on ühel või teisel juhul just võimaldanud palju efektiivsemalt mõne asja välja tuua. Pealegi pole mudeleid täielikult vältida niikuinii võimalik. Iga üksikasja, iga mõtteloolist taustanüanssi ei ole võimalik alati lahti kirjutada. Selle asemel tuleb mitmel puhul opereerida üldistustega ning vaadelda uuritavat neist juhindunult. Need üldistused võivad sellisel juhul hakata kergesti toimima ka uurimistöö enda alusmodelitena.

Kõige süstemaatilisemaks ja taotluslikult kõikehaaravamaks on Masingu-mudelitest kindlasti Hiobi (2000) püüe kõik Masingu vaated ühte tervikusse korrastada. Kuid siingi on eesmärgiks olnud Hiobi soov kindlaks määrata Masingu vaated kõigis põhilistes teoloogilistes ja religioonifilosoofilistes küsimustes ning nõnda on alusmodeliks teatav arusaam teoloogiast kui tervikust ja sellest tulenevatest põhilistest küsimusepüstitustest. See on kohandatud Masingu kõiksugu vaadetega, ent kindlasti on selle kaudu võimendunud Masingu arutelud mõnes küsimuses ja varju jäänud teises – nagu eespool on evolutsiooni teema kaudu ka ilmestatud. Teisalt võimaldab niisugune Masingu mõttekatkete terviklik dokumenteerimine edasistel uurijatel mõnegi detaili palju kergemini üles leida, et siis sellele soovi korral läheneda juba teistsuguste meetodite kaudu ja mitte tingimata samavõrd süsteemihitavalt.

Probleem mudeldamisega tekibki siis, kui see muutub õigustamatult domineerivaks viisiks, kuidas uurimistööd metodoloogiliselt üles ehitada ja läbi viia. On põhjust kahtlustada, et senises Masingu-alases uurimistöös on juhtunud just see. Masingu mõttekäikude komplekssus ja (meie vaatenurgast) erinevate valdkondade kokkusidumine on tinginud vajaduse mingist kindlast punktist alustada, lähtuda millestki, mis

annab suuna kätte. Kõige fundamentaalsemal moel on see pealegi avaldunud peaaegu kõigi uurijate kalduvuses hoida nn filosoof/teoloog-Masing ja nn luuletaja-Masing üksteisest täiesti lahus – nagu elanuks Masing korraga kaht eraldiseisvat elu. Ometi ei tohiks seda eeldada lihtsalt seetõttu, et uusaja maailmas on valdavalt kombeks filosoofilisi vaateid väljendada esseede või traktaadi vormis ja luulet mõistetakse millegi muuna (mis muidugi ei välista seda, et mõnegi luuletaja puhul hiljem hakatakse luuleteostest ka filosoofilisi vaateid välja sõeluma). Ehk tuleks Masingu juures tõsiselt küsida selle järele, et võib-olla ainuke viis, kuidas jõuda tema religioonifilosoofiliste vaadete tervikpildini, tähendaks tema uurimustlike ja esseistlike tööde ja tema luuletekstide võrdväärset arvessevõtmist? On ju uurimustes ikka osutatud sellele, kuidas Masing on läbi ja lõhki religioosne luuletaja, seega peaks tema maailmapildi mõtestamiseks ju ka need luuletekstid abiks olema?

Igatahes on Lauri Sommer sellist Masingu-käsitlemist, mis püüab üksikküsimustele fokuseerivate mudelite kokkukoondamise kaudu Masingut haarata, iseloomustanud uurimisviisina, milles loodetakse tervikliku Masingu-mõistmiseni jõuda erinevate uurijate ettevalmistatud „tükide“ „summeerimisena“ (Sommer 2019), mis aga tema hinnangul „ei hakkaks elama“ (Sommer 2019), ning selle asemel tuleks „proovida visandada tema asendit“ (Sommer 2019). Millegi sellise poole püüdes omajagu varem ka Ilmar Vene, kui ta rääkis vajadusest Masingu mõtestamisel leida viis, kuidas tabada tervikut (Vene 2001: 18–28), et siis selle pinnalt vaadelda, kas Masingut saaks näha tulevikulise või minevikulise orientatsiooniga mõtlejana (Vene 2001: 38–44) või millist inimtüüpi Masing isiksusena esindas (Vene 2001: 45–48), leides mõneti vastuse oma küsimusele raamatu pealkirjakski saanud tähistuses „trotsija“. Ent seegi ei tähenda Vene lähenemises niivõrd Masingu tähistamist, kuivõrd tõlgenduslikku abivahendit sellele, kes soovib Masingut mõista.

Suures plaanis tuleb Sommeri täheldusega nõustuda. Ei saa loota, et Masingu mõistmise ja tegevuse ja mõttesuundade tervikliku käsitlemiseni saaks jõuda üksnes selle kaudu, et küsida Masingu vaadete järele ühes, teises ja kolmandas küsimuses, siis vaadelda tema haakumisi ühe teise ja kolmanda distsipliini ja uurimisalaga, eelnevast eraldi analüüsida tema luulestruktuuri, -stiili ja -sisu ning siis püüda need kõik erinevad killud üheks tervikpusleks kokku laduda. Selleks et paremini mõista, mis küsimusi tasub esitada ja millistesse Masingu tõstatatud seostesse

tuleks suhtuda tõsiselt (ehk mitte kui juhuslikesse uitmõtetusse), tuleb enam tähelepanu pöörata Masingu intellektuaalajaloolisele, isegi intellektuaalbiograafilisele käsitlemisele. Liiga vähe on vaadeldud seda, millisena ilmnes see mõttelooline kontekst, millest Masing välja kasvas ja kusta tegutses. Rohkem saab küsida selle järele, miks Masing ühel või teisel puhul võis eelistada just üht või teist lähenemisviisi, kui tema aja kontekstis eksisteerisid ka alternatiivsed võimalused. Ja kindlasti saab palju enam uurida seda, millised seosed avalduvad Masingu luule ja esseistika vahel. Niisuguse, rohkem ajaloolise kui mudeldava fookuse pinnalt võib ilmned, et äkki mõnigi küsimusepüstitus või alusmudel, mis kindlasti väärriks enamat tähelepanu, on senimaani jäänud varju. Rääkimata sellest, kas ikka saab eeldada, et Masing tõesti üheski märkimisväärses asjas kogu elu jooksul oma arvamust ei muutnud. Ka sellele küsimusele võimaldaks senimaani domineerivalt mudeldava perspektiivi asemel paremini vastata lähenemine, mis paneks rohkem rõhku ajaloolisele protsessile ja kontekstile ning kasutaks mudeleid selle juures abivahenditena, mitte primaarselt otsustavate kriteeriumide endina. Siin esitatu on ses mõttes vaid üheks võimalikuks sissevaateks sellesse, mis juhtub, kui Masingut vaadelda rohkem intellektuaalajaloolisest kontekstist lähtuvalt. Just selle kaudu on saanud selgeks, kuidas Masingu ühe tuntud teose senised mõistmis- ja mudeldamiskatsed ei ole olnud just eriti õnnestunud. Ent arvestades Masingu kirjatööde ja teemavalikute rohkust, tasuks kontekstuaalsemalt analüüsida ka mõndagi teist tema kirjatööd. Tähelepanelikumalt ÜÜ-s esitatud mõtteliinidesse ja argumentatsiooni süvenedes ja seda tolle aja kontekstis mõtestades võib ilmned omajagu teistsugune pilt sellest, millega Masing seal ise enda arvates paistab tegelevat.⁶⁶ Niisuguse vaatenurga valguses ei ole see enam teos võrdleva usundiloo põhilistest teooriatest ega ka mitte sissevaade kõiksugu ürgusunditeooriatesse, vaid tunduvalt sihilikum püüde lahti mõtestada baasarusaamad ürginimesest ja ürgusundist, et selle kaudu mõista paremini ürginimest kui ürgilmutuse saajat ning kogu järgnevat inimese ja inimkonna arenguprotsessi. Suures plaanis jääb aga loota, et ka paljudes teistes küsimustes leiab Masing senisest rohkem tema enda mõtteliinidesse süvitsi minevat ja intellektuaalajaloolist uurimist, kuna ta seda kahtlemata väärriks.

⁶⁶ Mõeldes ÜÜ-st mõtteloolises ja Masingu eluloolises plaanis, tuleks aga tegelikult veel küsida ka ÜÜ ja Masingu Vana Testamendi käsiraamatu võimalike seoste ja paralleelide järele. On ju need kaks teksti ikkagi valminud paralleelselt samal perioodil.

Bibliograafia

Uku Masingu teosed

- AT = Masing, Uku. 2011. *Aarded tellistes*. Tartu: Ilmamaa.
- B = Masing, Uku. 1995. *Budismist*. Tartu: Ilmamaa.
- EU = Masing, Uku. 1995. *Eesti usund*. Tartu: Ilmamaa.
- KM = Masing, Uku. 2004. *Keelest ja meelest*. Tartu: Ilmamaa.
- MOL = Masing, Uku. 1998. *Meil on lootust*. Tartu: Ilmamaa.
- PP = Masing, Uku. 1995. *Pessimismi põhjendus*. Tartu: Ilmamaa.
- PU = Masing, Uku. 2004. *Polüneesia usund*. Tartu: Ilmamaa.
- UMP = Masing, Uku. 2005. *Uku Masing ja Piibel*. Tartu: Ilmamaa.
- VMT = Masing, Uku. 2008. *Vaatlusi maailmale teoloogi seisukohalt*. Tartu: Ilmamaa.
- ÜÜ = Masing, Uku. 2000. *Üldine usundilugu*. Tartu: Ilmamaa.
- Masing, Uku 1932-1933. *2 kirja [Siegfried Aaslavale]*. Tartu ülikooli raamatukogu käsikirjakogu. F 97, s.87.
- Masing, Uku 1939. „Usuteaduskonna yliõpilaste usulisest elust“. *Usuteaduslik Ajakiri*, 11: 33–71.
- Masing, Uku 1962. *Kiri Otto Webermannile 16. IV 1962*. Kirja koopia Uku Masingu kolleegiumi valduses.
- Masing, Uku 2006. *Uskuda, elada. 59 kirja Kiivitile*. Tartu: Ilmamaa.

Muu kirjandus

- Alter, Stephen G. 2007. „Darwin and the linguists: the coevolution of mind and language, Part 1. Problematic friends“. *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 38: 573–584.
- Alter, Stephen G. 2008. „Darwin and the linguists: the coevolution of mind and language, Part 2. The language–thought relationship“. *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 39: 38–50.
- Annus, Amar. 2000. „Toimetajalt“. Uku Masing, *Üldine usundilugu*, 475–476. Tartu: Ilmamaa.

- Annus, Amar. 2015. „Diagnoosita savant: Uurimus autismispektrist ja Uku Masingust“. *Akadeemia*, 27: 113–152, 240–264.
- Barnard, Alan. 2005. *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benedict, Ruth. 2016. *Kultuurimustrid*. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus
- Bowler, Peter J. 1979. „Theodor Eimer and orthogenesis: evolution by ‘definitely directed variation’“. *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 34: 40–73.
- Bowler, Peter J. 1992. „From ‘savage’ to ‘primitive’: Victorian evolutionism and the interpretation of marginalized peoples“. *Antiquity*, 66: 721–729.
- Bowler, Peter J. 2003. *Evolution: The History of an Idea*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Carneiro, Robert L. 2003. *Evolutionism in Cultural Anthropology: a critical history*. Boulder, CO: Westview Press.
- Carvalho, Magda Costa ja M. Patro Neves. 2010. „Building the „True Evolutionism“: Darwin’s Impact on Henri Bergson’s Thought“. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 66: 635–642.
- Clark, Constance. 2019. „Anthropology and Original Sin: Naturalizing Religion, Theorizing the Primitive“. *Science without God? Rethinking the History of Scientific Naturalism*, edd. Peter Harrison, Jon H. Roberts: 216–234. Oxford: Oxford University Press.
- Espak, Peeter. 2010. „Uku Masingu üks varajane teooria numinoossusest“. *Usuteaduslik Ajakiri*, 61: 98–111.
- Espak, Peeter. 2012. „Uku Masing teadlasena“. *Akadeemia*, 24: 526–534.
- Fallace, Thomas. 2015. „The Savage Origins of Child-Centered Pedagogy, 1871–1913“. *American Educational Research Journal*, 52: 73–103.
- Gayon, Jean ja Richard M. Burian. 2000. „France in the era of mendelism (1900–1930)“. *Comptes Rendus de l’Académie des Sciences – Series III – Sciences de la Vie*, 323: 1097–1106.
- Gennep, Arnold van. 2020. *Siirderiitused*. Tartu: TÜ Kirjastus.
- Green, Christopher D. 2015. „Hall’s developmental theory and Haeckel’s recapitulationism“. *European Journal of Developmental Psychology*, 12: 656–665.
- Gross, Andres. 2002. „Uku Masingu üliõpilastööd“. *Usuteaduslik Ajakiri*, 50: 3–32.

- Hennoste, Tiit. 2006. „Noor-Eesti kui lõpetamata enesekoloniseerimisprojekt“. *Noor-Eesti 100. Kriitilisi ja võrdlevaid tagasivaateid*, ed. Elo Lindsalu: 9–38. Tallinn: TLÜ Kirjastus.
- Hiob, Arne. 2000. *Uku Masingu religioonifilosoofia põhijooned*. Tartu: Tartu ülikool.
- Hiob, Arne. 2011. *Religioon minevikus ja tänapäeval. Kristlus ja maailma-religioonid fundamentaalteoloogilises vaates*. Tartu: Johannes Esto Ühing.
- Hiob, Arne. 2018. *Kirik on pühapaik, kus kohtame teispoolst*. Tallinn: Allika.
- Hjelde, Sigurd. 2014. „Das Aufkommen der Idee einer Religionswissenschaft. Einige deutsche Ansätze zum Ende des 18. Jahrhunderts“. *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 22: 150–175.
- Ivask, Ivar. 1977. „Uku Masing: A poet between east and west“. *Journal of Baltic Studies*, 8: 16–21.
- James, George A. 1985. „Phenomenology and the Study of Religion: The Archaeology of an Approach“. *The Journal of Religion*, 65: 311–335.
- Jensen, Jeppe Sinding. 2009. „Conceptual models in the study of religion“. *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, ed. Peter B. Clarke: 245–262. Oxford: Oxford University Press.
- Jordan, Louis Henry. 1905. *Comparative Religion: its genesis and growth*. New York: Charle Scribner's Sons.
- Kaplinski, Jaan. 1994. „Vasakpoolne Uku Masing“. *Kultuurileht*, 26.08: 20–21.
- Kaplinski, Jaan. 1999a. „Haige geenius“. *Maaleht*, 5.08: 8.
- Kaplinski, Jaan. 1999b. „Uku Masing ja maailmarevolutsioon“. *Eesti Ekspress. Areen*, 12.08: B12–13.
- Kaplinski, Lauris 1996. „Teoloogias ja sellest, mis päriselt oli“. *Vikerkaar*, 11: 186–188.
- Kasemaa, Kalle 1989. „Uku Masing 80“. *Horisont*, n. 8: 12–13.
- Kasemaa, Kalle 1994a. „Die religionsgeschichtliche Forschung an der Universität Tartu“. *Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte*, 9: 141–147.
- Kasemaa, Kalle 1994b. „Teoloogi raamat maailma kohta“. *Keel ja kirjandus*, 37: 378–382.
- Kiivit, Jaan 2010. „Uku Masing ja tema õpilased“. *Põlvest põlve: pühendusteos*

- Uku Masingu 100. sünniaastapäeva puhul*, edd. Hando Runnel, Urmas Nõmmik: 51–57. Tartu: Ilmamaa.
- Kippenberg, Hans G. 1997. *Die Entdeckung der Religionsgeschichte: Religionswissenschaft und Moderne*. München: Beck.
- Kippenberg, Hans G. & Kocku von Stuckrad. 2021. *Sissejuhatatus religiooni-uuringutesse*. Tartu: TÜ Kirjastus.
- Kriiska, Aivar. 2000. „Lisa: Arheoloogilisi täpsustusi ja täiendusi Uku Masingu kiviajakäsitlusele“. *Uku Masing, Üldine usundilugu*, 489–496. Tartu: Ilmamaa.
- Krull, Hasso. 1993. „Intervjuu Hr. Hasso Krulliga“. *Magellani pilved*, 1: 44–62.
- Krull, Hasso. 1998. „Utoopiline autobiograafia: Uku Masing kirjanduses“. *Looming*, 76: 638–644.
- Kuper, Adam. 2005. *The Reinvention of Primitive Society: Transformations of a myth*. London, New York: Routledge
- Kulmar, Tarmo. 2000. „Usk ja usund, mõisted ja mõttelugu. Saatesõna“. *Uku Masing, Üldine usundilugu*, 469–472. Tartu: Ilmamaa.
- Kuusk, Külliki. 2013. „Pihtimuslikkusest Uku Masingu luules“. *Looming*, 91: 1687–1696.
- Kuusk, Külliki. 2015. „Uku Masingu luule arhailine kujundisüsteem“. *Methis*, 16: 106–136.
- Levit, Georgy S. ja Lennart Olsson. 2006. „„Evolution on Rails“: Mechanisms and Levels of Orthogenesis“. *Annals for the History and Philosophy of Biology*, 11: 97–136.
- Lääts, Anti. 1995. „Saateks“. *Uku Masing, Eesti usund*, 219–221. Tartu: Ilmamaa.
- Malinowski, Bronislaw. 2020. *Maagia, teadus ja religioon ning teisi esseid*. Tartu: TÜ Kirjastus.
- Marett, R. R. 1900. „Pre-Animistic Religion“. *Folklore*, 11: 162–184.
- Mensching, Gustav. 1940. *Allgemeine Religionsgeschichte*. Leipzig: Quelle & Meyer.
- Miquel, Paul-Antoine. 2007. „Bergson and Darwin: From an Immanentist to an Emergentist Approach to Evolution“. *SubStance*, 36: 42–56.
- Moock, Wilhelm. 1936. *Ürgusund*. Nõmme: Külv
- Muusekant, Amanda. 1932. *Totemism*. Magistritöö. Tartu ülikool. Käsikiri TÜ raamatukogus.

- McGhee, George R. 2011. *Convergent Evolution: Limited Forms Most Beautiful*. MIT Press: Cambridge, MA & London.
- Niglas, Mihkel. 2002. „Arvustus. Uku Masing. Üldine usundilugu“. *Akadeemia*, 14: 612–618.
- Niglas, Mihkel. 2003-2004. „Uku Masing. Üldine Usundilugu“. *Temenos*, 39-40: 269–278.
- Nõmmik, Urmas. 2005. „Eessõna“. Uku Masing, *Uku Masing ja Piibel*, 5–28. Tartu: Ilmamaa.
- Nõmmik, Urmas. 2006. „Uku Masingust vanatestamentlasena“. *Eesti teoloogilise mõtlemise ajaloo*, ed. Riho Altnurme: 98–107. Tartu: TÜ Kirjastus.
- Nõmmik, Urmas. 2012. „Uku Masing und das Alte Testament“. *Ideas of man in the Conceptions of the Religions – Das Menschenbild in den Konzeptionen der Religionen*, edd. Tarmo Kulmar, Rüdiger Schmitt: 18–198. Münster: Ugarit Verlag.
- Oldekop, Evald. 1937a. „Mõnda kultuuri- ja usundiloost“. *Eesti Kirik*, 9. märts: 3–4.
- Oldekop, Evald. 1937b. „Mõnda usundi- ja kultuuriajaloo“. *Eesti Kirik*, 7. mai: 4.
- Orelli, Conrad von. 1899. *Allgemeine Religionsgeschichte*. Bonn: A. Marcus & E. Weber's Verlag.
- Paul, Toomas. 1989a. „Juhatus Uku Masingu juurde“. *Akadeemia*, 1: 1006–1023.
- Paul, Toomas. 1989b. „Uku Masing kui teoloog ja religioonifilosoof“. *Looming*, 67: 1269–1275.
- Paul, Toomas. 1992. „Uku Masingu usust“. *Akadeemia*, 4: 1393–1412.
- Paul, Toomas. 2000. „Tahe toit“. *Sirp*, 3. märts: 3.
- Paul, Toomas. 2005. „Postmodernne teadlane“. *Sirp*, 23. detsember: 7.
- Paul, Toomas. 2009. „Kuidas luteri kirik suhtub Darwini evolutsiooni-teooriasse?“. *Eesti Loodus*, veebruar: 29.
- Peedu, Indrek. 2016. „Mille ajalugu on religiooniuuringute ajalugu? Metodoloogilisi täheldusi“. *Usuteaduslik Ajakiri*, 70: 92–120.
- Pello, Otmar. 1935a. „Paganausundeid“. *Protestantlik Maailm*, 13: 22–24.
- Pello, Otmar. 1935b. „Paganausundeid“. *Protestantlik Maailm*, 13: 41–44.

- Pello, Otmar. 1936. „Usundiloolisi teooriaid“. *Protestantlik Maailm*, 14: 43–44.
- Pello, Otmar. 1948. *Usundilugu*. Augsburg-Hochfeld.
- Popov, Igor. 2018. *Orthogenesis versus Darwinism*. Cham: Springer.
- Pöder, Thomas-Andreas. 2010. „Uku Masing, religioonid ja kristlik teoloogia: religioonide teoloogia – kultuuride dialoog“. *Usuteaduslik Ajakiri*, 60: 82–104.
- Raave, Raivo. 1995. „Uku Masing ja postmodernistlik maailm“. *Postimees*, 28. juuli: 13.
- Richards, Robert J. 1987. *Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Saag, Evald. 1938. *Madude osa soome-ugri usundeis*. Magistritöö. Tartu ülikool. Käsikiri TÜ raamatukogus.
- Saag, Evald. 1985. „Uku Masing“. *Eesti Evangeelne Luterlik Kirik*: 67–69. Tallinn: EELK Konsistoorium.
- Saag, Evald. 1989. „Jutlus“. *Eesti Evangeelne Luterlik Kirik*: 39–42. Tallinn: EELK Konsistoorium.
- Salumaa, Elmar. 1936a. „Saateks“. Wilhelm Moock, *Ürgusund*, 5–6. Nõmme: Külv.
- Salumaa, Elmar. 1936b. „Ed. Tennmann: Maailma usundid“. *Eesti Kirjandus*, 30: 196–197.
- Salumaa, Elmar. 1936-1937. „Usund“. *Eesti Entsüklopeedia VIII*, edd. Richard Kleis, Peeter Tarvel, Johannes Voldemar Veski: 584–586. Tartu: Loodus.
- Salve, Kristi. 1987. „Uku Masing folkloristina“. *XXXI Kreutzwaldi päevade konverentsi ettekannete teesid*: 22. Tartu: Eesti ENSV Teaduste Akadeemia.
- Sanderson, Stephen K. 2016. *Evolutionism and its Critics: Deconstructing and Reconstructing an Evolutionary Interpretation of Human Society*. London, New York: Routledge.
- Schmidt, Wilhelm. 1911. „Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes“. *Religion, Christentum, Kirche: Eine Apologetik für wissenschaftlich Gebildete. Erster Band*, edd. Gerhard Esser, Joseph Mausebach: 477–632. Kempten, München: Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung.

- Sharpe, Eric J. 1986. *Comparative Religion. A History*. London: Duckworth.
- Sharpe, Eric J. 2005. „Preanimism“. *Encyclopedia of Religion. Second edition. Vol 11*, ed. Lindsay Jones: 7372–7374. Detroit: Macmillan Reference.
- Smith, Jonathan Z. 1990. „Connections“. *Journal of the American Academy of Religion*, 58: 1–15.
- Smith, Jonathan Z. 1996. „A Matter of Class: Taxonomies of Religion“. *Harvard Theological Review*, 89: 387–403.
- Smith, Wilfred Cantwell. 2020. *Religiooni tähendus ja ots*. Tartu: TÜ Kirjastus.
- Sommer, Lauri. 2001a. „Heietusi (minu) õpetaja luule taastulemise juurde“. *Vikerkaar* 15: 91–94.
- Sommer, Lauri. 2001b. „Mõnest Uku Masingut kujundanud jõujoonest. Ekstaasi ja teksti suhe“. *Looming*, 79: 566–583, 750–766, 887–911.
- Sommer, Lauri. 2004. „Uku Masingu käsikirja „Saadik Magellani pilvest“ vaimne, ajalis-ruumiline ja elulooline taust“. *Looming*, 82: 576–602, 728–747, 885–916.
- Sommer, Lauri. 2019. „Uku Masing inimesena“. ERR kultuur. 1. veebruar. (<https://kultuur.err.ee/906670/lauri-sommer-uku-masing-inimesena> – vaadatud 4. aprill 2021.)
- Sooväli, Jaanus. 2020. „Indogermaanlus, soomeugrilus ja keelerelativism: Friedrich Nietzschest Uku Masinguni ja kaugemale“. *Tuna*, 23: 1160–127.
- Stillwerk, Herbert. 1945-1946. *Ylevaade maailma usundite ajaloost*. Käsikiri Eesti Kultuuriloolises Arhiivis. EKLA, f 169, m 357:1.
- Stunkel, Kenneth R. 1975. „India and the Idea of Primitive Revelation in French Neo-Catholic Thought“. *Journal of Religious History*, 8: 228–239.
- Sutrop, Margit. 2016. „Eesti filosoofia või filosoofia Eestis?“. *Tagasi mõteldes: Tõid filosoofia ajaloost Eestis*, edd. Ülo Matjus, Jaanus Sooväli: 21–83. Tartu: TÜ Kirjastus.
- Tennmann, Eduard. 1935. *Maailma usundid. Peajooni võrdlevast usunditeadusest*. Tartu: Eesti Kirjanduse Selts.
- Tõnisson, Urmas. 1998. „Saatesõna“. *Uku Masing, Meil on lootust*, 408–411. Tartu: Ilmamaa.

- Udam, Haljand. 1995. „Viis kõnelust Uku Masingust“. *Looming*, 73: 513–525.
- Udam, Haljand. 1996. „Maausu ja kirikuusu vahel“. *Eesti Päevaleht*, 25. jaanuar: 7.
- Vabar, Sven. 2007a. *Uurimus Uku Masingu tõest*. Magistritöö. Tartu ülikool.
- Vabar, Sven. 2007b. „Uku Masingu tõe relatiivsusest ja absoluutsusest“. *Keel ja kirjandus*, 50: 610–623.
- Vabar, Sven. 2010. „Masingu kuristik: Subjektiivne sissejuhatus Masingusse, mis on ühtlasi objektiivne väljajuhatus“. *Inimesepoeg valgel laeval: Uku Masing 100*, ed. Arne Merilai: 343–353. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, Tartu ülikool.
- Vene, Ilmar. 2001. *Trotsija*. Tartu: Ilmamaa.
- Vene, Ilmar. 2009. „Uku Masing – negatiivse keskmelisuse näitlikustaja“. *Looming*, 87: 1121–1130.
- Vene, Ilmar. 2010. „Kahtlemisaja kristlane“. *Inimesepoeg valgel laeval: Uku Masing 100*, ed. Arne Merilai: 372–439. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, Tartu ülikool.
- Vulf, Külliki. 2002. „Eesti kirjanduskriitika kõnelused Uku Masinguga. Monoloog või dialoog?“. *Keel ja kirjandus*, 45: 385–400.