

Ivar Paulsoni usundilugu fenomenoloogia ja evolutsionismi vahel

Indrek Peedu

Abstract

Ivar Paulson's comparative religion in-between phenomenology and evolutionism

This article presents an in-depth analysis of the main methodological and theoretical focuses of Ivar Paulson based on his research publications. The goal of the analysis is to clarify how Paulson understood phenomenological, ecological, psychological and evolutionist research. Overall, it is shown how Paulson understood his phenomenological research closely related to issues relevant for psychological research and how this in turn was also related to ecology, and in a complex, implicit way to classical cultural evolutionism as well. In addition, the article also places special emphasis on contextualizing Paulson's perspectives in relation to the general trends in comparative religion and other relevant disciplines of his time.

Keywords Ivar Paulson · phenomenology of religion · ecology of religion · psychology of religion · social evolutionism

Põhjalikuma tähelepanu pööramine ühele kõige tuntumale 20. sajandi eesti religiooniuurijale ei vaja iseenesest justkui mingit selgitust ega õigustust. Võimalik on osutada tema mõjukale teadustööle ja mitmete monograafiate laiale mõjule. Märkida saab ka senist väga vähest ja tihtipeale valikulist tegelemist Paulsoniga. Kuid isegi sellist ilmselget olulisust tõdedes on asjakohane küsida, mis viisil ja millele keskendudes peaks Paulsoni käsitlema? Olles nimetanud teda eesti religiooniuurijaks, olen ta kategoriseerinud ka osaks eesti mõtteloost ja teadusajaloost, kuid siinkohal jätan need laiemad vaatenurgad kõrvale ning käsitlen teda osana religiooni uurimise ajaloost.

Eesti religiooniuuringute ajalugu on valdkond, mille kohta võiks öelda, et seda on uuritud rohkelt ja mitme erineva nurga alt, kuid samahästi ka, et seda pole senimaani veel peaaegu üldse uuritud. Nii-sugust esmapilgul paradoksaalset järeldust võimaldavad senised uurimisvaldkonna ajaloo käsitlused. Leidub nii üldisemaid ülevaateid (nt Kulmar 2000; Valk ja Kulmar 2015; Peedu 2019) kui ka kitsamatele valdkondadele keskenduvalid käsitlusi (nt Valk 2014; Jonuks 2010, 2017). Tegeletud on ka mõne üksiku uurijaga lähemalt (nt eriti Looritsaga: Arukask 2009; M. Hiimäe 2022) ning leidub temaatilisi käsitlusi (nt Laagus 2007). Püüdmata pakkuda ammendavat bibliograafilist ülevaadet, võib üldistavalt öelda, et senine käsitlusviis on olnud domineerivalt isiku- ja teemakeskne, metodoloogilis-teoreetilisse spetsiifikasse on süüvitud harva (ja institutsionaalsete aspektidega pole peaaegu üldse tegeletud). Teisisõnu: mõne üksiku erandiga (nt Jonuks 2010), mis tegeleb sihipäraselt metodoloogilis-teoreetiliste eeldustega ja uurijate lähenemisviise vaatlevate küsimustega, on uurimisajalugu käsitletud viisil, mille eesmärgiks on ära märkida, kes on olnud olulised uurijad ja mida nad on uurinud. Ka detailsemad käsitlused on jäänud teemakeskseks, pakkudes võrdlevaid kirjeldusi sellest, kuidas ja mida uurijad on sama teema kohta öelnud.

See võib tunduda isegi iseenesestmõistetav, et alustada tuleb ikka sellest, kes ja mida uuris, kuid lähemas vaates ei pruugi see enam sugugi nõnda iseenesestmõistetav olla. Selline lähenemine vaatab mööda institutsionaalsest kontekstist ja intellektuaalajaloolistest suundumustest nii erialasiseselt kui ka laiemalt. Niivõrd vähene tegelemine eesti religiooniuuringute intellektuaalajalooga pole ilmselt õigustatav. Tõenäoliselt kumavad sellest läbi ajalookirjutajate endi eelduslikud arusaamad uurimisvaldkonna ja selle kõige olulisemate aspektide määratlemisest. Ühe teadusdistsipliini ajaloo uurimisel pole pääsu

tegelemisest metodoloogilis-teoreetiliste küsimustega, kuna muidu ei pruugi institutsionaalse konteksti, olulisemate uurijate, sotsiaal-kultuurilise konteksti ja eriala teoreetiliste suundumustega arvestamine sugugi õnnestunult välja kukkuda (vt ka Peedu 2016, 2018).

See on ka rahvusvahelises plaanis kaasa toonud väga mitmesuguse fookusega käsitlusi religiooniuuringute ajaloost. Seda võib käsitleda riikide kaupa (nt Bubik ja Hoffmann 2015), keskendudes institutsionaalsetele arengutele (nt Molendijk 2005), juhtivatele assotsiatsioonidele ja ajakirjadele (Jensen ja Geertz 2015), konverentsidele (Molendijk 2018), mõjukamate ideeliinide kujunemisele (vt nt Masuzawa 2005) või ka laiemale sotsiaal-kultuurilisele kontekstile (Stuckrad 2014). Tervikuna on tänapäevaks saanud religiooniuuringute ajaloo uurimisest omaette mahukas uurimisvaldkond (Peedu 2025, 449–454). Eesti religiooniuuringute ajaloo uurimisel on samavõrd mitmekesise lähenemise suunas kindlasti veel pikk maa minna. Teisalt on see kahtlemata märk asjaolust, et potentsiaalsete uurimisküsimuste valik on lai.

Tulles tagasi Paulsoni juurde, jääb see kõik laiemaks kontekstiks, mille raamesse asetub ka Paulsoni uurimine. Senist Paulsoni retseptiooni eestikeelses kontekstis iseloomustavad kindlasti märkimisväärsed sarnasused eelnevalt osutatud üldiste tendentsidega. Esmajärgus on Paulson teatud oma laialt tuntud ja loetud uurimusega vanast eesti rahvausust (1966). Üheskoos Eiseni, Looritsa ja Masingu samateemaliste kirjutistega on see osa väiksest erialakaanonist ehk teostest, millega kindlasti tuleb arvestada, kui üldse on soov midagi rahvausu kohta öelda. Kahtlemata on sellele oluliselt kaasa aidanud teise trüki ilmumine (Paulson 1997) ning ka raamatu eestikeelsus¹ ja keskendumine eesti rahvaga seotud materjalile. Siiski pole Paulsoni teadustöö terviku vaates kindlasti tegu teosega, millele peaks niivõrd keske rolli omistama. Kuid hinnanguid töö olulisusele annavad juba teised ja nende valikuid on olulisel määral kujundanud nende endi huvid ja eelistused. See on märgatav ka Paulsoni vana eesti rahvausku käsitleva raamatu kasutusviisides. Viitamist leiab see rohkelt ja seoses igasuguste teemadega (vt nt Hiiemäe, M. 2022; Hiiemäe, R. 2016; Kulmar 2006; Kõivupuu 2019; Laagus 2007; Metsvahi 2013; Sutrop 2004; Valk 1996,

¹ Tuleb arvesse võtta, et enamik Paulsoni kõigist publikatsioonidest on laiema rahvusvahelise teaduspublikuni jõudmiseks avaldatud saksa keeles. Samas on saksa keele tähtsus rahvusvahelises teaduskontekstis üha vähenev, nagu ilmselt on ka saksa keele oskuse levik Eestis.

2000; Veidemann 2011 jne). Aga kogu sel esmapilgul väga mitmekesisel tähelepanul on üks silmatorkav ühine tunnus – Paulsoni loetakse kui käsiraamatut, mis pakub faktimaterjali eesti usundi kõigi üksikasjade kohta. Laiem metodoloogilis-teoreetiline raamistik, millesse Paulson esitavad „faktid“ asetab, leiab tähelepanu vaid kõige minimaalsemal määral. Üksnes Kulmar astub oma hingefenomenoloogiaga tegelevates kirjutistes Paulsoni ühe konkreetse teoreetilise argumentatsiooniliiniga sisulisemasse dialoogi (Kulmar 1992a, 1992b, 1992c, 1998), kuid siingi on see asetatud süstematiseeritult võrdlusse teiste eesti usundi uurimise kanooniliste autoritega ning eesmärgiks on tuvastada, kuidas on hingearusaamu eesti usundis kõige mõttekam modelleerida, mitte süvenemine Paulsoni mõttekäikude tervikpilti.

Kuid valdav keskendumine just sellele teosele ei tähenda veel, et muus osas oleks teda täielikult eiratud. Pealegi võib täheldada, et sõnavõttud Paulsoni kui tähelepanuväärse uurija kohta sisaldavad endas mitmesuguseid seisukohavõtte tema metodoloogilisest lähenemisviisist. Annist (1966) nimetab Paulsoni meetodit ühelt poolt „fenomenoloogiliseks“ (Annist 1966, 464), teisalt aga tõdeb ometi, et Paulson soovib hingekontseptsioonide uurimise kaudu jõuda ürginimese psühholoogia ja mõtlemise algvormideni (Annist 1966, 463–464), millega annab selgelt mõista, et Paulsonil on tugevalt evolutsionistlikud huvid. Oinas (1974) samas mõistab „Vana eesti rahvausu“ ingliskeelse tõlke retsensioonis Paulsoni lähenemist selgelt eristuvana Looritsa kultuuriajaloolisest perspektiivist, rõhutades Paulsoni käsitusviisi ökoloogilisust, küll aga tõdedes majanduslike arenguastmete kaugeleulatuvat mõju religioonivormidele. Ökoloogilise perspektiivi ja ökotüüpide kesksust Paulsoni käsitusviisis rõhutavad omakorda ka Mall Hiimäe (1998, 218; 2022, 52) ja Aino Laagus (2007, 108), viimane küll kõrvuti majanduslike ja sotsiaalsete aspektidega. Ometi on Paulsoni nähtud paralleelselt selliste osutustega ka fenomenoloogilise meetodi süstemaatilise rakendajana (Valk ja Kulmar 2015, 180; Valk 2014, 147; Jonuks 2024, 2296).

Rahvusvahelises plaanis said Paulsoni artiklid ja eriti raamatud kindlasti arvestatava tähelepanu osaliseks ning neile tugineti kui etnograafilisi kirjeldusi pakkuvatele allikatele, kuid tema metodoloogilis-teoreetilisi seisukohti käsitlev retseptsioon on jäänud pigem hõredaks. Üht-teist siiski leiab. Märkimist väärib, et Carl August Schmitz on kaasanud oma religioonietnoloogia antoloogiasse niisuguste varasemate klassikute kõrval nagu näiteks Lévy-Bruhl, Lévi-Strauss, Gerardus van der Leeuw ja Arnold van Gennep kõige uuema tekstina

ühe hingeuskumusi käsitleva kirjatüki just Paulsonilt (Schmitz 1964). Kindlasti näitab see, et omaaegses saksakeelses teadusmaailmas hinnati tema uurimistöid kõrgelt. Samuti leiab Paulson märkimist Sharpe'i väga mõjukas usundiloo ajaloos (2025, 351) osana Stockholmi 1960. aastate uurijaskonnast, keda Sharpe peab objektiivsusele ja teaduslikkusele rõhku paneva uurimistöö märkimisväärses näiteks. Sarnasel kiitval toonil on Paulsoni ja tema kolleegi Hultkrantzi esile tõstnud Kurt Rudolph, rõhutades nende kahe praktiseeritava „regionaalse fenomenoloogia“ teaduslikku tõsiseltvõetavust (erinevalt näiteks van der Leeui ja Bleekeri fenomenoloogiast, mida ta peab täiesti ebaadekvaatseks!) (Rudolph 1985, 55–58).² Ameerika päritolu uurijad olid samas kriitilisemad, pidades Paulsoni käsitlusi metodoloogiliselt nõrgaks (vt nt Shimkin 1959; Austerlitz 1964).³ Rootsisis on suhtumine Paulsonisse silmatorkavalt kompleksne. Oma kaasajal mõistis Hultkrantz, Paulsoni lähedane kolleeg Stockholmis, teda kahtlemata osana Rootsi õpetlaskonnast (Hultkrantz 1966a). Tagasivaatavalt on ka Ulf Drobin näinud Paulsoni ühe olulisima usundiloolasena, kes viljeles Stockholmi

² 1980. aastateks oli selline suhtumine religioonifenomenoloogia erinevatesse koolkondadesse täheldatav laiemaltki ega piirdunud sugugi Rudolphiga. Ka näiteks 1973. aasta Helsingi metodoloogiakonverentsi pinnalt välja antud kogumikust (Honko 1979) ning Ursula Kingi võrdleva usundiloo lähema mineviku teoreetiliste debattide ülevaatest (King 1983, 96–102) leiab tõlgendavamate ja hermeneutilisemate fenomenoloogiasuundade (van der Leeuw, Bleeker, Eliade jne) kohta väga kriitilisi seisukohavõtte, samas Skandinaavia võtmes tüpoloogilisema fenomenoloogia suhtes ollakse pigem positiivselt meelestatud.

³ Kui sel kriitikal korra lähemalt peatuda, siis tasub märkida, et Shimkini sõnavõtt oli sedavõrd terav, et motiveeris Paulsoni kirjutama spetsiaalset vastulauset (Paulson 1961b). Sisuliselt kritiseerib Shimkin Paulsoni, et too on oma hingefenomenoloogia-alases uurimuses ilma igasuguse loogikata rahvaid kaasanud või välja jätnud ning loeb materjali õigustamatult sisse teoreetilisi hingedkontseptsioone, mida ta on eeldanud lähtuvalt oma õpetaja, Arbmani teooriast. Shimkini kriitika tipneb väitega, et tegu pole teadustööga, vaid teoloogilise kirjatööga. Arvestades Stockholmi usundiloolaste rõhutatult teaduslikku arusaama enda tegevusest, võib just seda pidada ka oluliseks motivatsiooniks, miks Paulson otsustas kriitikale vastata (sellal, kui ta ühelegi teisele retsensioonile vastamist kunagi vajalikuks ei pidanud). Tegelikult teeb Shimkiniga sarnaseid etteheiteid – Paulson loeb materjali sisse iseenda teoreetilisi kontseptsioone, eirates tegelikku kultuurilist ja keelelist konteksti – ühes oma välismaal ilmuniseni jõudnud artiklis ka Uku Masing (vt Masing 1973, 15; ee Masing 1998, 331). Kriitika õigustatus on vaieldav, vähemasti Arbman toetus oma uurimustes äärmiselt põhjalikule filoloogilisele analüüsile (vt nt Arbman 1926, 1927).

20. sajandi keskpaiga religiooniuuringute kohta eripärast antropoloogilis-folkloristlikku lähenemisviisi (Drobin 2016). Ent sellest hoolimata ei leia Paulson kordagi mainimist Rootsi religiooniuuringute ajalugu käsitlevas koguteoses (Bogdan ja Larsson 2024), isegi mitte traditsioonireligioonide uurimist (Andersson ja Persson 2024) või võrdlevaid uuringuid (Arvidsson ja Rova 2024) käsitlevates peatükkides, kus selleks kahtlemata põhjust võiks olla.

Tervikuna on senine suhtumine Paulsonisse küllaltki kompleksne: teda on nähtud nii evolutsionistliku, ökoloogilise kui ka fenomenoloogilise paradigma edendajana ning distsiplinaarselt usundiloolase ja/või etnoloogina. Samas on otsesed toetumised tema uurimistööle silmatorkavalt faktipõhised – viidatakse ikka seoses mingi konkreetse üksikdetailiga, mitte ühenduses terviklike argumentatsioonide või teoreetiliste järeldustega. Kuidas aga saab olla võimalik see, et keegi on samaaegselt evolutsionistlik, ökoloogiline ja fenomenoloogiline? See pole sugugi triviaalne küsimus, programmilistes väljaütlemistes olid fenomenoloogid ja evolutsionistid üksteise suhtes väga kriitilised, sh ka Paulsoni kaasaegsed (nt Widengren 1945; Kristensen 1960). Erinevalt mõnest teisest pikema karjääriga uurijast või mõtlejast ei anna Paulsoni puhul seda seletada ka elu perioodideks jagamisega, sest peaaegu kõik tema sisuliselt olulised publikatsioonid on avaldatud lühikese, kuni kümneaastase ajavahemiku sees ning mõttekäigud, mis võimaldavad teda seostada ühe või teise koolkonnaga, kajastuvad valdavas osas kogu selle perioodi ulatuses.

Kuid põgusad osutused sellest, et teda võib mõista ühe või teise metodoloogilise raamistiku esindajana, ei seleta, kuidas niisugused väited saavad samaaegselt tõele vastata. Selle mõistmiseks kavatsengi põhjalikumalt süveneda Paulsoni metodoloogilis-teoreetilistesse lähtekohtadesse ja argumentidesse, nii nagu need tema rohketes kirjatöodes lähemal analüüsil avalduvad. Kuigi Tönno Jonuks on ühel puhul tõdenud, et eesti muinasusundi uurijad ei ole „oma käsitluste teoreetilise tausta avamist oluliseks pidanud“ (Jonuks 2010, 221), ei vasta see vähemasti Paulsoni puhul kindlasti tõele. Võib rääkida isegi täiesti programmilistest kirjutistest (vt nt Paulson 1963 ja Paulson 2024, 17–61, 244–258).⁴ Teisal on Art Leete hiljuti väitnud, et Paulsoni „temaa-

⁴ Siin ja edaspidi viitan nende võõrkeelsete tekstide puhul, mis on olemas Eesti mõtteloo raamatusarjas ilmunud Paulsoni köites (Paulson 2024), otse eesti-keelsele tõlkele. Niimoodi on võimalik eestikeelsel lugejal lähema huvi korral

tilistes artiklites endis mingeid erilisi teoreetilisi arutlusi ei ole“ (Leete 2025, 254), kuid ka sellega ei saa nõustuda, kuivõrd metodoloogilisi ja teoreetilisi selgitusi ja seisukohavõtte leidub läbivalt enamikus tema temaatilise fookusega tekstides, isegi kui need on tihtipeale sõnastatud kompaktselt ega ole esile tõstetud teoreetiliste üldistustena. Paulsoni elutee katkes küll teadustöö poolest väga viljakal hetkel ja nagu osutab oma järelehüüdes Hultkrantz (1966a, 186), plaanis Paulson järgmiseks kirjutada põhjaliku võrdleva usundiloo õpiku, milles tõenäoliselt selgitanuks oma teoreetilisi seisukohti veel süsteemsemaltki, kuid meie õnneks pakuvad ka olemasolevad kirjatööd põhjalikke arutelusid, tänu millele on võimalik tema põhilised seisukohad kindlaks teha.

Üldisemas plaanis püüab käesolev käsitlus olla väikeseks sammuks eesti religiooniuuringute terviklikuma intellektuaalajaloo poole. Hetkel napib veel niisuguse fookusega uurimusi, kuid seda enam väärib see aspekt ka tähelepanu. Järgnevalt annan lühiülevaate Paulsoni elust, tegevusest ning intellektuaalsest kontekstist. Seejärel vaatlen lähemalt, kuidas Paulson ise oma uurimistöö põhiraamistikku mõtestas, ning analüüsin, mis mõttes võib tema lähenemist pidada fenomenoloogiliseks, evolutsionistlikuks, ökoloogiliseks või hoopis psühholoogiliseks. Viimaks esitan üldistatud järeldused Paulsoni metodoloogilis-teoreetiliste seisukohtade kohta.

Paulsoni tegevus ja selle intellektuaalne kontekst

Kuivõrd Metslaid ja Jürgenson (2025) on Paulsoni elulugu väga põhjalikult käsitlenud, ei lasku ma siinkohal detailidesse. Piisab vaid tema akadeemilise kujunemise plaanis kõige olulisemate momentide äramärkimisest. Pärast nooruspõlve Tallinnas asus Paulson Tartu ülikoolis õppima ajalugu, võttes lisaks aineid ka arheoloogiast ja etnograafiast. Ülikoolitunnistuse sai ta kätte 1944. aastal ning juba sama aasta sügisel põgenes ta koos abikaasa ja emaga Saksamaale. Seal sai temast 1946.

konkreetne tekst(ikoht) kergemini üles leida. Algupäraselt eesti keeles ilmunud tekstidele viitan nende esmailmumiskoha järgi. Mõningate üksikute eranditega, mispuhul tõstan seda eraldi spetsiaalselt esile, ei ole Paulsoni puhul põhjust rääkida märkimisväärtetest muutustest tema metodoloogilis-teoreetilisemates lähtekohtades ja lähenemisviisides. Kuna enamik sellesse kogumikku koondatud tekstidest on algupäraselt avaldatud üpris lühikese ajavahemiku sees, siis ei lähe sellise lähenemisega midagi olulist kaotsi ei sisuliselt ega kronoloogiliselt.

aastal Balti ülikooli etnoloogiaõppejõud, samas ise asus ta Hamburgi ülikoolis *Völkerkunde*'t õppima. Seda eriala võib kirjeldada tolleaegsel Saksamaal etnograafiat ja etnoloogiat ühendava uurimisalana (vt Gingrich 2005, 70–72). Paulsoni juhendajaks sai Franz Termer (1894–1968). Juba 1946 kaitses Paulson Hamburgis doktorikraadi tööga hantide majandusetnoloogiast. Seejärel jätkas ta tegevust Hamburgi ülikooli ja muuseumi juures ning samuti Balti ülikooli õppejõuna. 1950 kolis Paulson perega Rootsi, jäädes elama Stockholmi lähistele. Seal õnnestus tal saada tööd etnograafiamuuseumis ning ühtlasi alustas ta õpingutega Stockholmi ülikoolis. Nüüd sai tema erialaks võrdlev usundilugu ning sealse professori Ernst Arbmani (1891–1959) juhendamisel asus ta põhjalikumalt tegelema Põhja-Euraasia rahvaste usundiga. 1958. aastal kaitses ta teist doktoritööd, sedakorda oli tegu religioonifenomenoloogilise uurimusega Põhja-Euraasia rahvaste hingeduajaloo kohta (Paulson 1958). Erinevalt esimesest doktoritööst ilmus see ka trükkis ja sai üheks Paulsoni rahvusvaheliselt tuntuimaks teadustööks. Peagi pärast doktoritöö kaitsmist sai temast Stockholmi ülikooli võrdleva usundiloo dotsent. Sel ametikohal püsis ta surmani, töötades 1962. ja 1963. aasta kevadsemestril ka professori kohusetäitjana. Selliselt kulgenud akadeemilise trajektoori intellektuaalse konteksti lähemaks lahtimõtestamiseks tasub peatuda kolmel aspektil: suundumused Saksa etnoloogias, peamised metodoloogilis-teoreetilised paradigmad tolle aja võrdlevas usundiloo (sh iseäranis seoses evolutsionismi ja fenomenoloogiaga) ning lähemalt religiooniuurimusliku uurimistöö kontekst Rootsis ja eriti Stockholmis. Praktikad olid kõik need aspektid muidugi üksteisega tihedalt seotud, ent üldisest olukorrast selgema pildi pakumiseks on neid mõttekas käsitleda eraldi.

Saksa etnoloogia on esmajärgus oluline selle poolest, et just selle eriala kontekstis omandas Paulson oma esimese doktorikraadi ning see jäi alatiseks üheks tema oluliseks erialaseks dialoogipartneriks. Kogu Paulsoni tegevusperioodi vältel domineerisid saksa etnoloogias Leo Frobeniusest lähtuv kultuurimorfoloogiline lähenemine, Wilhelm Schmidti juhtimisel tegutsenud nn Viini etnoloogiakoolkond, mille põhifookus oli ürginimese maailmavaate uurimisel (tõestamaks nn ürgmonoteismi teooriat), ning difusionistlik kultuuriringide perspektiiv, mille mõjukaks eestvedajaks oli Fritz Graebner (Gingrich 2005; Barnard 2004, 47–57). Need suundumused domineerisid saksa etnoloogias sajandi algusest kuni 1970. aastateni nõnda täielikult, et samal ajal nt Angloameerika antropoloogias mõjukate funktsionalistlike ja

strukturealistlike suundumuste mõju jäi väikeseks. Kultuurimorfoloogilises perspektiivis arenesid kõik kultuurid sarnaselt inimesele, jõudes nooruspõlvest keskikka ja sealt edasi vanaduse ja surmani – sellepolest oli olulisel määral tegu ka sotsiaal-evolutsionistliku käsitlusega. Sellises perspektiivis polnud kultuur mitte terve hulga erinevate nähtuste ja praktikate kogum, vaid teatud sisemise tundmuse väljendusvorm (Gingrich 2005, 108). Paulsoniga samal ajal oli eriti mõjukas Frobeniuse tuntuima õpilase Adolf E. Jenseni lähenemine. Jensen arendas küll edasi kultuurimorfoloogiat, ent pigem vastandus sirgjoonelisele kultuurievolutsioonilisele raamistikule ning keskendus kitsamalt määratletud etnograafilisele materjalile (Gingrich 2005, 140–145). Jensen oli ühtlasi Paulsoni esimese doktoritöö juhendaja Franz Termeri pikaajaline hea tuttav, kellega koos oldi ka Saksa etnoloogia (*Völkerkunde*) seltsi rajajad.

Ent Graebneri kultuuriringide teoreetiline raamistik vastandus selgelt evolutsionistlikele arenguskeemidele ja põhjendas nähtuste mitmel pool ilmnemist leviku ja mõjuga. Keskne tähtsus oli selles kultuuriringide ideel. Neid mõisteti ühiseid tunnuseid jagavate kultuuripiirkondadena, mida sai seetõttu uurida ühtsete tervikutena. Ka Wilhelm Schmidt oli algselt olulisel määral mõjutatud kultuuriringide ideestikust, kuid ei mõistnud neid tüpoloogilises, vaid geneetilises tähenduses (Zimoń 1986, 245–246), mistõttu sisuliselt oli Schmidt lähenemine silmatorkavalt evolutsionistlik (Barnard 2004, 51–52). Tema koolkond keskendus inimkonna vanima ühise ürgusundi rekonstrueerimisele, toetudes etnoloogilisele materjalile. Kuivõrd etnoloogiat mõisteti kultuurilis-ajaloolise distsipliinina, peeti selle eesmärgiks inimkonna alguseni jõudmist, tegemaks kindlaks, milline see algne inimelu ning esmajoones religioon oli (Zimoń 1986). Selle seletamiseks arendati nn ürgmonoteismi teooriat, mis omistas primitiivsete rahvaste mõtlemises küll tähtsust ka kausaalsele mõtlemisele ja personifitseerimisele, ent kõige tähtsamaks religiooni algeks pidas ikkagi jumalikku ürgilmutust (Zimoń 1986, 250–251, 255). 1970.–1980. aastateks olid kõik need koolkonnad küll oma mõjukuse minetanud, ent Paulsoni elu- ja tegevusajal olid nad endiselt täiesti kesksel kohal.

Paulsoni tegevusaeg on osa perioodist, mida on üldiselt käsitletud religioonifenomenoloogia kõrgajana. Sel ajal kirjutati mahukaid ja kõikehaaravaid monograafiaid, mis kogu maailma religioosset mitmekesisusest pärinevat materjali tüpologiseerisid ja tõlgendasid, püüdes selle kaudu tuvastada religioossuse olemuslikku tuuma (nt Eliade 2017). Samas arutleti muidugi aktiivselt selle üle, milles täpselt

fenomenoloogiline uurimistöö üldsegi seisneb ning mida saab rääkida erinevatest koolkondadest (Douglas 2005). Kitsalt usundiloolises kontekstis, kui jätta välja filosoofilisemad koolkonnad, jooksis põhiline eristusjoon Kristenseni, van der Leeuwi, Bleekeri ja Eliade hermeneutilis-tõlgendavama fenomenoloogia ja Chantepie de la Saussaye, Pettazzoni, Widengreni ja Hultkrantzi tüpoloogilisema fenomenoloogia vahel (Allen 2005). Nagu nimedest juba võib aimata, domineeris Rootsi kontekstis selgelt tüpoloogiline suundumus. Samas mõtestasid kõik religioonifenomenoloogid koolkondlikest erisustest olenemata religioossust universaalsest inimkogemusest välja kasvava ilminguna, mis erinevates kontekstides võtab erinevaid avaldumisvorme. Paralleelselt fenomenoloogia esiletõusuga on ajavahemikku 1930–1950 kirjeldatud ajana, mil Skandinaavia uurijaskonnas tegeleti aktiivselt evolutsionistlike eelduste hülgamisega või isegi otsese evolutsionismi-kriitikaga (nt Widengren 1945), ning 1950. aastateks tajuti vanakooli võtmes evolutsionistlikke lähenemisi selgelt piinlike ja aegunudena, mis tuleb kiirelt kõrvale heita (Sharpe 1975, 19–20; Arvidsson ja Rova 2024, 209–210).

Kuid tuleb meele pidada, et meie tänapäevane arusaam sotsiaalevolutsionismi põhitunnustest ei ole tingimata täpselt samasugune kui tolle ajastu inimeste arusaamad sellest, kuidas ühe või teise koolkonna nimetust kasutada ja määratleda. Pealegi võib mingi teoreetilise raamistiku hülgame tähendada omajagu erinevaid asju. Uurimisajaloolises plaanis peetakse 19. sajandi ja 20. sajandi algupoole sotsiaal-kultuurilise evolutsionismi all silmas lähenemist, mis püüdis igasugusele kättesaadavale andmestikule tuginedes kindlaks määrata inimajaloo universaalseid arenguastmeid. Tuntuimate esindajatena märgitakse tavaliselt ära Herbert Spencer, Lewis Henry Morgan ja Edward Burnett Tylor, religiooniuurijatest kindlasti ka Cornelis Petrus Tiele ja James Frazer. Kõiki kultuurilisi, religioosseid või muid „ühikuid“ hinnati väljatöötatud skeemi raames, tuvastamaks nende arenguastet. Nõnda said suure tähelepanu osaliseks mitmesugused arenguastmete skeemid, näiteks Frazer eristas maagia, religiooni ja teaduse arenguastet. See tõi religiooniuuringutes kaasa tohutu huvi religiooni kõige algsemate ja ürgsemate vormide ja tunnuste vastu, kuna evolutsionistlikus võtmes pidi kogu edasine areng saama ikkagi alguse neist algvormidest – ehk järelikult pidi kõrge arenguastme potentsiaal olemas olema juba ürgvormides ning nende uurimine andma võimaluse ka inimeseks olemise tuuma kõige terviklikumalt seletada. Sellest tulenes ka sajanditagune tohutu huvi niisuguste mõistete vastu nagu „animism“, „totemism“,

„mana“ jne. Paulsoni jaoks oluliste uurijate seast võib evolutsionistliku paradigma esindajaks pidada Oskar Looritsat, kes rõhutab oma metodoloogilistes selgitustes selgelt ürgusundi rekonstrueerimise olulisust (Loorits 1957a, 427) ning üldse mõistab eesti usundi arenguliste kihtide eristamist oma uurimistöö ühe olulisima panusena (Loorits 1957a, 426–449; 1957b).

Tasub tähele panna, et vastandumine sotsiaalevolutsionismile tähendas praktikas eelkõige vastandumist astmeliste arenguskeemide paikapanekule. Teatavasti ei soovinud fenomenoloogiline uurimistöö tegeleda ajaloolise teisenemisprotsessiga, vaid eesmärgiks oli tuvastada religioosete fenomenide põhitunnused ja olemuslik tuum nende ilmnemise ajast ja kohast olenemata. Samuti vastanduti ideedele, et religiooni tuleks pidada vaid üheks arenguastmeks või asjaks, mis on inimestel olemas üksnes teatud arenguvahemikus. Samas ei soovitud põhimõtteliselt vastanduda igasugusele ajaloolisele uurimistööle. Ranged ajaloolis-kriitilist uurimistööd nähti fenomenoloogilise analüüsi möödapääsmatu aluse ja kaaslasena. Tervikuna tingis see omajagu kompleksse olukorra, milles fenomenoloogilise klassifitseerimise ja kontekstualiseeritud ajaloolise uurimistöö omavaheline suhe vajas pidevat selgitamist. Van der Leeuw võis nõnda kategooriliselt vastanduda igasugustele arenguskeemidele ja teatada, et „fenomenoloogia ei tea midagi religiooni ajaloolisest arengust“ (van der Leeuw 1933, 652). Äratuntavalt evolutsionismikriitiline on ka W. Brede Kristensen, argumenteerides, et käsitledes religiooni ja religioosseid inimesi vaid osana suurest arenguliinist, moonutame me inimeste endi arusaamu ning takerdume hinnangute andmisesse selle kohta, kui „primitiivne“ või „kõrgelt arenenud“ keegi on või ei ole, mille tulemusena pole näiliselt ajalooline, evolutsiooniline uurimistöö tegelikult üldse sugugi ajalooline (Kristensen 1960, 13–15).

Kuid kohe tekkis küsimus, milles see ajaloo uurimine siis veel seisneb kui mitte arengu ehk asjade kujunemise uurimises. Nõnda pidid järgnevad fenomenoloogid ikka üle rõhutama, et muidugi on fenomenoloogiline uurimistöö sõltuv ajaloolaste uurimistöö tulemustest (nt Pettazzoni 1954, 215–219; Bleeker 1959, 107–108). Samuti toetusid kõikehaaravad fenomenoloogilised üldkäsitlused jätkuvalt väga suurel määral materjalile, mis tegeles „primitiivseks“ liigitatud rahvastega. Seda, et fenomenoloogid ei vastandunud sugugi täielikult kõigele, mida me tänapäeval intellektuaalajaloolises plaanis seostaksime sotsiaal-kultuurilise evolutsionismiga, ilmestab hästi ka otsesõnaline

evolutsionismi kriitik Widengren ise. Kuigi oma paarkümmend aastat varasemas artiklis (Widengren 1945) võis ta evolutsionismiga teravalt polemiseerida ning ka uuemal ajal pidada „primitiivsetest“ ja „kõrgelt arenenud“ usunditest rääkimist ajaloolise uurimistöö jaoks täiesti fataalseks probleemiks (Widengren 1968, 260), ei pea ta seejärel kuidagi evolutsionistlikuks ega probleemseks argumenteerida, et Pettazzoni viis võrrelda Mehhiko Tezcatlipocat ja vanade heebrealaste Jahvet on ebaadekvaatne, sest võrreldakse erineval kultuurilise arengu astmel paiknevaid rahvaid (Widengren 1971, 166–167)! Üldistatult võib öelda, et kuigi hakati vastanduma universaalseid astmelisi arenguskeeme esitavatele ajalookäsitlustele, mis taandasid religiooni tihti vaid mingi arenguastmega seonduvaks ilminguks, ning selle asemel sooviti tähelepanu pöörata uskliku enda arusaamade lahtimõtestamisele, ei heidetud samas kõrvale suurt osa kontseptuaalsest raamistikust, mis oli varasema evolutsionismi plaanis välja kujunenud. Samuti käsitleti primitiivseks liigitatud rahvaid jätkuvalt religioossuse põhivormide võtmeallikana.

Sellisel ei erinetud kuigi drastiliselt teistest lähedal seisvatest akadeemilistest distsipliinidest. Näiteks on Angloameerika antropoloogia ajalugu vaadates tõdetud, et kuigi funktsionalistliku ja struktuur-funktsionalistliku (Malinowski, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, jne) lähenemise esilekerkimist seostatakse tüüpiliselt varasema evolutsionismi hülgamisega, oli nende ühisosa evolutsionismiga tegelikult märkimisväärne, lihtsalt fookus oli nüüd uuritava funktsionaalsusel, mitte arengulisel kujunemisel (Barnard 2004, 61–72). Püüded üles leida primitiivse inimese elukorraldus, et teha sellest üldistatud järeldusi kogu inimkonna kohta, kestsid nõnda antropoloogias Levi-Straussini välja (Kuper 2005, 179–200). Veel isegi 1970. aastate lõpul pidi Jack Goody oma kuulsaima teose esimese peatüki suuresti pühendama polemiseerimisele evolutsionismiga. Küll mitte enam teoreetiliste seletusskeemide poolest, kuid kontseptuaalsete alusraamistike (primitiivne vs. arenenud, lihtne vs. keerukas jne) vormis oli sajandi algusaja evolutsionism endiselt õigustamatult kesksel kohal (Goody 2005 [1977]: 13–27). Evolutsionistlikule mõtlemisele eriomasel kombel eeldati jätkuvalt, et „primitiivsel mõtlemisel on oma eripärane iseloom, arenenud mõtlemisel oma, ja kaasaegne inimene on tõusnud esile tänu kreeklaste ja lääneeurooplaste geniaalsusele“ (Goody 2005, 33). Tervikuna võib öelda, et Paulsoni-aegne usundilooline uurimistöö toimuski raamistikus, mis eksplitsiitses plaanis oli evolutsionismi hüljanud ja pühendunud

fenomenoloogilisele uurimistööle, kuid kandis samal ajal implitsiitselt edasi mitmesuguseid evolutsionistlikke mõttemalle. Seda kindlasti ka Stockholmi kontekstis, kus Paulsoni jaoks olid võtmetähtsusega uurijateks Arbman ja Hultkrantz, kellel tasub lähemalt peatuda.

Ajal, kui Paulson saabus Stockholmi ja sidus end võrdleva usundiloo- ga, oli seal võrdleva usundiloo professoriks Ernst Arbman (1891–1959). Arbman oli rahvusvaheliselt hinnatud religiooniuurija, kes oli eriti tuntud oma uurimustega Vana-India usundiloost (Arbman 1922) ning hingekontseptsioonidest nii India usundiloos kui ka maailmas laiemalt (Arbman 1926, 1927, 1931). 1950. ja 1960. aastatel oli Stockholmis mõ- jukas just viimane neist kahest suunast, kuna Arbmani õpilased asusid tema välja töötatud kontseptuaalset raamistikku rakendama analüü- simaks mitmesugust muud empiirilist materjali peale nende India (ja ka Vana-Kreeka) allikate, millele oli keskendunud Arbman. Ka Arbman ise ei piirdunud üksnes India allikatega, kuna lähtus arusaamast, et olemas on inim mõtlemise universaalsed alusraamistikud, mistõttu on Vana-India allikates leiduvate hingekontseptsioonide analüüsimiseks vaja tunda ka teiste ja eriti madalamatel arenguastmetel paiknevate rahvaste kujutelmi (Arbman 1926, 85). Loodusrahvaste hingeuskumuste uurimine oli tema jaoks veedade-aegsete hingeuskumuste uurimise psühholoogiliseks eelduseks (Arbman 1926, 85–86). Arbman argumen- teerib, et primitiivse inimese arusaam hingest oli dualistlik. Seda tehes vastandub ta esiteks Edward Tylori tollal endiselt mõjukale arusaamale primitiivse inimese animistlikust-monistlikust hingekontseptsioonist (vt eriti Arbman 1926, 90–96) ning seob end Wundti juba varem esitatud argumentatsiooniga primitiivse inimese pluralistlikust arusaamast hinge asjus (Kulmar 1998, 41; Paulson 2024, 74–75). Nagu on täheldatud, eristab Arbman põhimõtteliselt ühelt poolt hingekontseptsiooni, mis tõukub kehaliste tundmuste tajust, ning teiselt poolt hingekontseptsioo- ni, mis tõukub vaimsete tundmuste tajust. Eristus põhineb primitiivsete inimeste mõtlemisest tulenevatel erinevatel psüühilistel kogemustel (Arbman 1926; Hultkrantz 1953, 24–25; Paulson 2024, 76–78).

Hingekontseptsioonid polnud Arbmani jaoks olulised mitte ainult seepärast, et näidata, kuidas on filoloogilist ja etnograafilist materjali rahvaste uskumuste kohta õige tõlgendada, vaid ka seetõttu, et ta pidas võimalikuks jõuda niiviisi primitiivse inimese kõige algsemate mõtlemisvormideni ning samuti inim mõtlemise universaalsete struk- tuurideni. Nõnda mõistis ta „psüühehinge“ ja „kehahinge“ üksteisest eraldiseisvate teadvuse elementidena (Arbman 1926, 200) ning nägi

hingedualismi kogu inimkonna algupärase ja ürgse (*ursprünglich*) arusaamana (Arbman 1926, 225–226). Selgelt evolutsionistlikus võtmes seostas ta mõtlemistüüpe ning hingekontseptsioone (ka mõtlemisvõimekust kui sellist) otseselt seotuna ühe või teise rahva täpse arenguastmega.⁵ Nii argumenteerib Arbman näiteks, et „psüühehing“ on inimuniversaal, mis esineb kõigil kultuuriastmetel (1926, 116), kuid samas mõtlevad primitiivid hingest dualistlikult just seetõttu, et nad ei ole võimelised mõtlema abstraktsel ja üldistaval viisil (Arbman 1926, 147–151) – selle tõestuseks peab Arbman üldmõistete puudumist paljude „primitiivsete“ rahvaste seas. Seetõttu puudub primitiividel ka monistlik hingekontseptsioon, kuna nõuab kõrgemat arengutaset, milleni primitiivid ei ole lihtsalt veel jõudnud (Arbman 1926, 171–172). Sisuliselt on hingedualism primitiividele psühholoogiliselt möödapääsmatu ja nõnda ka universaalne mõtlemisviis (Arbman 1926, 172–185). Usundiloolise materjali põhjal on erinevate mõtlemistüüpide eristamine Arbmani jaoks läbivalt oluline ka mujal – ühes mõjukas artiklis argumenteerib ta näiteks süstemaatiliselt selle kasuks, et müütilist ja religiooset mõtlemist tuleb pidada kaheks üksteisest täiesti selgelt eristuvaks mõtlemise tüübiks (Arbman 1939). Müütilist mõtlemist seostab ta fabuleerivas võtmes mõtlemisena, milles üleloomulikele olenditele omistatakse igasuguseid tegevusi ning inimliku ja jumaliku piir hägustub lõpuks, seevastu religioosse mõtlemise korral mõistetakse jumalat tegutsemas üksnes iseendast tõukuvalt, kompromiteerimata iseenda jumalikkust (Arbman 1939, 28–39). Tervikuna näeme siin seega tugevalt psühholoogilise fookusega evolutsionistlikku lähenemist usundiloole – mitmesuguse empiirilise materjali võrdleva uurimise eesmärgiks on kindlaks teha inimõtlemise alusstruktuurid ning nende arengulugu, et selle pinnalt teha järeldusi inimeseks olemise kui sellise kohta. Hinge-kontseptsioonid pole selliselt lihtsalt üks kultuurides levinud ideestik, vaid allikas, mille kaudu jõuda palju fundamentaalsemate järeldusteni.

Åke Hultkrantz (1920–2006), Arbmani rahvusvaheliselt tuntum õpilane ning 1958. aastast alates ka tema järglane võrdleva usundiloo professori kohal, jätkas oma monograafiana avaldatud doktoritöös

⁵ Vahemärkusena võib öelda, et kuigi eelnevalt välja toodud Goody (2005) kriitika oli suunatud Lévi-Straussi pihta, võinuks ta samahästi ka Arbmani kritiseerida, sest siin lühidalt kirjeldatud käsitlusviis, mis nõnda jäigalt eristab primitiivset ja moodsat inimest ning nende psühholoogilist toimimist, on just see, mille suhtes Goody nõnda kriitiline oli.

hinge kontseptsioonide uurimist samasuguses teoreetilises raamistikus (Hultkrantz 1953). Üksnes empiirika fookus erines – Hultkrantz keskendus Põhja-Ameerika indiaanlastele, veetes omajagu aega ka välitööl indiaani rahvaste seas. Usundilugu Stockholmi ülikoolis erines selle poolest põhimõtteliselt toleaegetest erialastest põhisuundumustest – välitööl käimine nende hulka ei kuulunud, tegu oli üdini filoloogilise uurimisvaldkonnaga (Sharpe 1975, 22–23). Seades oma uurimistöö eesmärgiks primitiivsete hinge kontseptsioonide regionaalse uurimise, oli Hultkrantzi argumentatsioon selle kasuks silmatorkavalt sarnane Arbmaniga: hinge kontseptsioonide uurimine on oluline, kuna need on iidse ja universaalsed, mistõttu on regionaalse fookusega uurimisel ka psühholoogiline väärtus piirkondlike arengutrajektooride tuvastamiseks (Hultkrantz 1953, 11–12). Uurimistöö meetodiks on tema jaoks konkreetse materjali psühholoogiline analüüs (1953, 13). Küll ei näinud Hultkrantz erinevalt Arbmanist vajadust seostada hinge kontseptsioone kultuurievolutsionistlike arenguastmetega. Tema mõistis neid universaalsest inimkogemusest väljakasvanutena. Õieti leiab Hultkrantzilt sirgjoonelisi evolutsionistliku mõtte kriitikaid (Hultkrantz 1953, 16–18). Nõnda sidus Hultkrantz end üha selgemini vahepealsetel kümnenditel domineerivaks saanud fenomenoloogilise arusaamaga religioonist kui kogemuse väljendusest. Kuid argumenteerides hinge mõiste ürgsuse kasuks ja mõtestades seda igapäevastest kogemustest välja kasvava ilminguna (Hultkrantz 1953, 14–15), sobitub tema käsitusviis endiselt hästi kokku Arbmani varasema lähenemisega, sest lõppude lõpuks seostavad mõlemad hinge kontseptsioone mingite psühholoogiliste põhistruktuuridega ja erisusi võib näha selles, kuivõrd tähtsustada kogemust või ratsionaalset mõtlemist.

Igatahes argumenteerib Hultkrantz selgelt selle kasuks, et dualistlik hinge kontseptsioon tuleneb täielikult psüühilistest kogemustest, mistõttu peab seda pidama inimesele psühholoogiliselt antuks (Hultkrantz 1953, 24–25, 39), tänu millele võimaldab hinge kontseptsioonide uurimine otsest sissevaadet inimese psühholoogilisse toimimisse üleüldiselt (Hultkrantz 1953, 497). Ka indiaani rahvaste seas on hingeuskumused universaalsed (Hultkrantz 1953, 48). Samas vaidleb ta vastu „primitiivi“ mõtlemise liigselt intellektuaalsele analüüsile, osutades, et indiaanlaste mõttemaailm on praktikas üpriski pealiskaudne ja pigem kogemusest kui spekulatsioonist välja kasvanud (Hultkrantz 1953, 41–43). Viimaks väärrib äramärkimist, et hoolimata skeptilisusest evolutsiooniliste skeemide suhtes, ei välista Hultkrantz võimalust, et mõne spetsiifilise

hingeuskumuse arenguliine ja -astmeid on ikkagi võimalik kindlaks teha (Hultkrantz 1953, 482). Kõige põhjalikumalt arutleb ta sellises võtmes loomade kaitsja ideestiku väljakujunemise üle, pidades võimalikuks isegi argumenteerida, et võib-olla on tegu kõigile põhjaalade küti-kultuuridele universaalselt omase uskumusevormiga. See võimaldab tal ühtlasi argumenteerida, et loomade kaitsja ideestiku psühholoogiliseks lähtekohaks on vabahinge kontseptsioon (Hultkrantz 1953, 497–510). Ka hingekontseptsioonide käsitlesele järgnenud uurimuses Põhja-Ameerika indiaanlaste nn Orpheuse traditsioonist (Hultkrantz 1957) lähtub ta sarnasest metodoloogilisest raamistikust, ehkki esitleb oma lähenemist metodoloogiliselt funktsionalistliku ja ajaloolis-võrdleva uurimuseks, mille eesmärgiks on traditsiooni psühholoogilise ja sotsioloogilise päritolu kindlakstegemine (Hultkrantz 1957, 11–12). Orpheuse traditsiooni peab ta otseselt religioossetest „psüühilistest kogemustest“ välja kasvanuks (Hultkrantz 1957, 220, 226), seostades seda eriti šamanistlike kogemustega (Hultkrantz 1957, 240). Üldistusena esitab ta kolmeastmelise arenguskeemi Orpheuse traditsiooni väljakujunemisest (Hultkrantz 1957, 310–312). Eriti märkimisväärne on aga see, et esitatud arenguskeemini olevat ta jõudnud fenomenoloogilise analüüsi kaudu!

Paralleelselt selliste küsimusepüstitustega huvitas Hultkrantzi tõsiselt ka ökoloogiline religiooniuurimine. Juba varakult, paralleelselt kirjeldatud uurimisprogrammiga, hakkas ta tõsiselt huvituma sellest, mis viisil võib looduslik keskkond mõjutada ja kujundada primitiivsete rahvaste kultuuri ja religiooni, ehk teisisõnu, kuidas kultuurilised ja religioossed arusaamad ning praktikad võivad olla isegi otseselt tingitud looduskeskkonna eripäradest (Hultkrantz 1954, 1966b, 1979, 1985). Hultkrantz tunnistas algusest peale, et tema religiooniökoloogia inspiratsiooniks on sajandi keskpaiku märkimisväärselt mõjuka antropoloogi Julian Stewardi kultuuriökoloogia. Kuid erinevalt Stewardist, kes soovis mõtestada just „kultuure“, määratles Hultkrantz keske uurimisühikuna „religiooni“. Kusjuures, Paulsoni nimetab ta enda kõrval teiseks olulisimaks religiooniökoloogia esindajaks (Hultkrantz 1966b, 132–141). Sisuliselt mõistab Hultkrantz ökoloogilist raamistikku „metodoloogilise tööriistana“, mida on võimalik rakendada primitiivsete rahvaste uurimisel ja konkreetsete „religioonitüüpide“ kindlakstegemisel (Hultkrantz 1966b, 131–132). Religiooniökoloogiline uurimistöö seisneb selle uurimises, kuidas keskkond mõjutab religiooni. See võib tähendada, et keskkond varustab religioosse tegevuse ja mõistestiku materjaliga, või on üleloomulikkuse kohta käivad uskumused modelleeritud lähtuvalt

keskkonna, ühiskonna ja kultuuri tunnuste kombinatsioonist või siis peegeldavad müüdid sisuliselt looduskeskkonda, milles vastav kogukond elab (Hultkrantz 1966, 143–146). Religioon on niiviisi inimpsüühika ja kultuuritraditsiooni ühislooming ning keskkond toimib filtrina, mis suunab kultuurikontekste (Hultkrantz 1979, 226–229). Konkreetsemaks minnes argumenteerib Hultkrantz, et mida vähem on mingi aspekt rangelt paika pandud traditsiooni mõju all, seda tugevamalt on ta keskkonna poolt mõjutatav (Hultkrantz 1966b, 143).

Niisuguse uurimistöö eesmärgiks on kindlaks teha religioonitüübid, mis on välja kasvanud sarnasel moel aset leidnud ökoloogilisest integreerumisest ning mille puhul majanduslik elukorraldus ja tehnoloogiline tase on samasugused kõigis kultuuri aspektides (Hultkrantz 1966b, 146–148). Sellise argumentatsiooniga läheb Hultkrantz isegi nii kaugele välja, et on valmis väitma, et samasugused ökoloogilised ja tehnoloogilised olud peaksid alati esile kutsuma samasuguse ökoloogilise integreerumise ehk sisuliselt analoogse ülesehitusega religioonitüübi (Hultkrantz 1966b, 147–148). Näidetena sellest vaatleb ta kõrbenomaadlust ja arktilist jahipõhist elukorraldust.

Hultkrantzi jaoks ei ole ökoloogia ajaloo ega fenomenoloogia alternatiiv, vaid viis, kuidas täiendavat informatsiooni hankida, sh eriti religiooni materiaalsete eelduste kohta (Hultkrantz 1979, 221–226). Ühtlasi tähendab see, et Hultkrantzi ökoloogiline perspektiiv ei saa olla universaalselt rakendatav igasugusele religioossusele, sest keerukama ühiskonnakorralduse ja tehnoloogilise baasiga ühiskonnad ei sõltu enam keskkonnast sellisel määral. Hultkrantzi hinnangul ei ole ökoloogiline perspektiiv fenomenoloogilise uurimistööga kuidagi vastuolus, sest fenomenoloogia tähendab tema jaoks nähtuste kirjeldamist ja klassifitseerimist. Keskendudes ökoloogilises uurimistöös üksnes kirjakeelela kogukondadele ja vältides kergekäelisi ajaloolisi järeldusi, on fenomenoloogia ning ökoloogia üksteisega kenasti ühilduvad (Hultkrantz 1966b, 134; 1979, 229–233). Tõenäoliselt tingituna tema fenomenoloogilistest huvidest on Hultkrantzi jaoks ühtlasi oluline rõhutada, et ta ökoloogiline vaade ei ole kindlasti reduktsionistlik (Hultkrantz 1979, 226–229), eristades end nõnda otsesõnu Stewardist ja Rappaportist, keda ta peab reduktsionistlikeks (Hultkrantz 1985, 84–85). Kuivõrd ökoloogia üheks keskseks eesmärgiks on tal konkreetsete religioonitüüpide kindlakstegemine, vaatlemaks neid seejärel kronoloogilisel skaalal (Hultkrantz 1979, 233–234; 1985, 87–88), sobituvad fenomenoloogia ja ökoloogia tal sujuvalt kokku. Metodoloogiad on erinevad, aga

lõppeesmärgiks on ikka tüpoloogilise struktuuri kindlakstegemine, et selle pinnalt omakorda teha psühholoogilise fookusega üldistusi.

Erinevalt kõigist teistest laiahaardelistest metodoloogilis-teoreetilistest suundumustest, mida olen Paulsoni uurimistöö intellektuaalse kontekstina käsitlenud, ei saanud Hultkrantzi-Paulsoni võtmes religiooniökoloogia kunagi laiema erialase omaksvõtu osaliseks. See leidis muidugi arutelu (nt Bjerke 1979; Büttner 1979) või otsest kriitikat (Burhenn 1997), kuid mitte midagi märkimisväärselt rohkemat. Palju edukamaks ja laiemalt tunnustatuks osutub näiteks Rappaporti (1968) viis religiooni ökoloogiliselt analüüsida. Uuemates religiooniökoloogilistes käsitlustes ei leia Hultkrantz (ega Paulson) ajalooliselt oluliste uurimisprogrammide ülevaadetes enam üldse mingit mainimist (vt nt Sosis jt 2022, 350–352). Sellest olenemata oli aga Paulsoni ajal Stockholmis tegu mõjuka mõtteraamistikuga, mida sooviti edasi arendada.

Niimoodi võib kokku võtta peamised metodoloogilis-teoreetilised suundumused, mis Paulsoni tegevusaja religiooniuuringulisi lähenemisviise tugevalt suunasid ja millega iga uurija pidi kuidagi suhestuma. Sellele toetudes saab järgmiseks lähemalt analüüsida Paulsoni enda mõttekäike. Alustan tema fenomenoloogilisest põhifookusest ja metodoloogiast, liikudes seejärel edasi religioonipsühholoogia, ökoloogia ja evolutsionismiga seonduvate küsimuste juurde. Ka siin on temaatiline jaotus eelkõige tarvilik selgemaks analüüsiks, Paulsoni enda jaoks on need aspektid kõik üksteisega läbi põimunud.

Fenomenoloogiline metodoloogia ja religiooni olemus Paulsoni vaates

Paulsoni vaadete analüüsimisel on mõttekas alustada paradigmast, millega ta ise oma uurimistöö eesmärgi ja metodoloogilist raamistikku seostas. Metodoloogiliselt määratleb Paulson oma lähenemist kirjeldava etnograafia ja religioonifenomenoloogilise, võrdleva ja süstemaatilise kategoriseerimisena (Paulson 1958, 11; 1961a, 15; 2024, 249–250), märkides üksikutel juhtudel lisaks ka hermeneutilist meetodit (Paulson 2024, 250) või sotsioloogilist ja psühholoogilist fookust (Paulson 1966, 180).⁶ Nagu ka Metslaid ja Jürgenson (2025, 119) on välja toonud, tähendas see

⁶ Fenomenoloogia kajastub otseselt monograafiate pealkirjades (Paulson 1958, 1961a) ja ka ühe mõjuka, šamanismiga tegeleva artikli pealkirjas (2024, 318–333).

praktikas kõigepealt põhjalikku etnograafilist kirjeldust, milles rahvad olid rühmitatud keelkonniti, ning sellele järgnevat fenomenoloogilist võrdlust. Küll tuleb rõhutada, et nende monograafiate struktuuri ja ülesehitust vaadates on lõppeesmärgiks selgelt materjali tüpologiseerimine.⁷ Ka mujal peab ta uurimisobjekti (nt majavaimu-kompleksi (Paulson 2024, 151) või ulukivaimu-kompleksi (Paulson 2024, 242–243)) mõistmise tarvis oluliseks vajadust esmalt selle „kompleksi ülesehituses ideoloogiliselt osalenud komponendid ükshaaval fikseerida“ (Paulson 2024, 151), rõhutades selle fikseerimise olulise osana tähelepanu osutamist majanduslikele ja sotsiaalsetele seostele.

Üldistatumalt mõistab ta võrdleva usunditeaduse lähenemisviisi induktiivse ja ajaloolisena, mis keskendub kõige selle kokkuvõtmisele, mis on tegelikkuses eksisteerivatele ja ajaloos tuntud religioonidele ühine ja oluline, ühendades ja sidudes nõnda kokku kõik religioonid (Paulson 1966, 16). Induktiivset meetodit peab ta ajaloolise uurimistöö aluseks ja nõnda alusena ka iseenda viisiks religiooni defineerida, sellal kui vanemaid religioonifilosoofilisi religioonimääratlusi peab ta selgelt deduktiivseks (Paulson 1966, 17).⁸ Kuid ühtlasi on ta rõhutanud, et „fenomenoloogiline skeem“ ei esita kunagi tegelikke olusid täiesti „õigesti“, sest usukujutelmade „morfoloogia ja sisu on pidevas muutumises,

⁷ Samas ei olnud see Paulsoni jaoks ainukeseks võimalikuks kirjatööde ülesehituse ja esitluse võimaluseks. Nagu ka Metslaid ja Jürgenson (2025) on osutanud, puuduvad monograafia mõõtu ülevaadetes Põhja-Aasia (Paulson 1962b) ja soome-ugri rahvaste (Paulson 1962a) usunditest pea täiesti tüpoloogilised üldistused, mida mujal leiab rohkelt. Küll aga võib neis ülevaadetes ja eesti usundi käsitluses märgata ökoloogiliste faktorite kasvavat tähtsust (proportsionaalselt, võrrelduna fenomenoloogilis-tüpoloogilistega). Õieti on saksa-keelne soome-ugri rahvaste usundi käsitus teemade jaotuse ja ülesehituse poolest pea identne Paulsoni hilisema eesti usundi käsitlusega (Paulson 1966). Oluliseks ülesehituslikuks erinevuseks on vaid see, et kui eesti usundit käsitleva teose sissejuhatuses on põhjalik metodoloogilis-teoreetiliste aspektide käsitus (Paulson 1966, 13–53), siis saksakeelne annab selle asemel sissejuhatavas peatükis põhjaliku ülevaate uurimisajaloost ja ka vaadeldavatest rahvastest ja nende ajaloost üldiselt (Paulson 1962a, 147–173).

⁸ Väärrib äramärkimist, et niisugune ajaloolise ja filosoofilise uurimistöö vastandamine, milles ühte seostati tegelikust empiirilisest materjalist ja teist eelduslikest postulaatidest lähtumisega, oli eriti just saksakeelses religiooniuuringute traditsioonis kaua aega äärmiselt tavapärane mõtlemisviis. Näiteks leiab Joachim Wachi väga mõjukaks saanud uurimuses religiooniuuringute alustest samasuguse mõttekäigu, lihtsalt põhiaspektides tunduvalt põhjalikumalt lahti mõtestatuna (vt Wach 1988 [1924], 81–100).

andes inimestele käsitamatu neile edasi sümbolite ja mõistete kaudu“ (Paulson 2024, 530).⁹ Põhimõtteliselt võiks sellest järeldada, et kuigi Paulsoni jaoks on kategooriad induktiivselt tuletatud empiirilisest allikmaterjalist, ei ole tuletamise eesmärgiks jõuda konkreetsete olude täpse representatiivse esituseni. Fenomenoloogiline tüpologiseerimine taotleb Paulsoni jaoks midagi tunduvalt enam, see on meetod, mis võimaldab kindlaks teha nii uuritava struktuuri ja funktsiooni kui ka sisu ja vormi (Paulson 1958, 12). See on materjali korrastamise viis, mille tulemused muudavad võimalikuks vaatluse all oleva materjali mitmekülgse edasise uurimise (Paulson 2024, 242–243). Niiviisi muutuvad religioonifenomenoloogiliste uurimuste tulemused religioonipsühholoogiliselt ja -sotsioloogiliselt analüüsitavaks (Paulson 1961a, 224), nagu Paulson ka ise oma kaitsevaimuteemalise monograafia lõpuosas argumenteeris. Eesmärgiks ei ole seega selle edasiandmine, kuidas inimesed ise asja mõistavad, vaid etnograafilise materjali mitmekesisuse seest fenomenoloogilise analüüsi kaudu religioossuse ja selle kaudu omakorda inimõttlemise sisemiste struktuuride kindlakstegemine.

Näiteid sellisest rõhutatult tüpologiseerivast fenomenoloogilisest analüüsist leiab rohkelt Paulsoni vana eesti rahvausu käsitlest. Kalur-küttide usund pakub Paulsonile nõnda huvi eriti seetõttu, et selles „esinevad nii paljud nü. religiooni põhifenoomeenid“ (Paulson 1966, 42). Kuivõrd fenomenoloogiline analüüs ei tegele aga lihtsalt materjali kategoriseerimisega, vaid suudab kindlaks teha ka selle struktuuri ja vormi, peab ta võimalikuks oma analüüsi pinnalt argumenteerida, et kaitsevaimude ja jumaluste algupära olevat fenomenoloogiliselt võimalik kindlaks teha „loodusfenoomeenide animatistlikus personifikatsioonis“ (Paulson 1966, 43). Fenomenoloogilised paralleelid osutavad universaalsematele ja ürgsematele psühholoogilistele tagapõhjadele. Näiteks peab ta võimalikuks argumenteerida, et paralleelid saarlaste ja inuitide teatud uskumuste vahel annavad märku psühholoogilistest ürgkujutelmadest ehk arhetüüpidest (Paulson 1966, 85–86). Põhjaliku fenomenoloogilise analüüsi osaks saavad nõnda ka majavaimukujutelmad (Paulson 1966, 121–128).

⁹ Teisal pakub Paulson sellest ka konkreetse näite, kui osutab, et fenomenoloogiliselt tuleb hinge ja kaitsevaimu üksteisest selgelt eristada, ent rahvausundilises praktikas võib teatud hetkedel emb-kumb osutada ajutiseks teisikuks või püsivaks kaitseolendiks (Paulson 2024, 542). Paulsoni enda jaoks on see märk nende kujutelmade ideelise pärinemise (ehk „geneetilis-ideoloogilisest“) seosest.

Kui Paulson üldse tundis vajadust millelegi metodoloogiliselt vastanduda või rõhutada, et sellega ta ei tegele, oli selleks evolutsionistlikult kultuuriajalooline fookus ehk sisuliselt varasem sotsiaal-kultuuriline evolutsionism. Üha uuesti ja uuesti rõhutab ta, et tema järeldusi ei tohi võtta kultuuriajalooliste arenguliinide kindlakstegemisena, vaid et ta tegeleb üksnes fenomenoloogilise uurimisega ning sellest tulenevate asjaolude käsitlemisega (Paulson 1961a, 117, 239, 289; 2024, 252, 509, 533; jne). Nagu eelnevalt sai välja toodud, oldi Paulsoni ajaks sotsiaal-kultuurilise evolutsionismi suhtes juba väga eitaval ja hukkamõistval seisukohal, nõnda vajasis igasugused argumentatsioonid, mis vähegi evolutsionismiga sarnanesid, kindlasti selgitusi, miks ikkagi ei ole tegu evolutsionismiga. Kuid küsimuse juurde sellest, kas Paulsoni teatud arutelusid võib ikkagi pidada evolutsionistlikuks, pöördun hiljem tagasi.

Religiooni ja eriti selle kesksete, olemuslike tunnuste määratlemine on midagi sellist, millega Paulson aktiivselt paljudes oma kirjatöodes tegeleb. Haakudes nõnda selgelt religioonifenomenoloogilise suunaga, peab ta oluliseks kindlalt paika panna, mille poolest religioon kõigest muust eristub. Religiooni kõige olulisemaks võtmetunnuseks, ilma milleta ei saa religioonist juttu olla, on täielik sõltuvustunne, mis on suunatud üleloomulikele võimudele, ehk „*religioon on usk üleloomulikesse võimudesse (jõududesse), millistest tuntakse end sõltuvat*“ (Paulson 1960a, 173; rõhutus originaalis). Samal viisil, vaid väikeste erinevustega sõnastuses, määratleb ta täielikku üleloomulikest võimudest, jõududest või vägedest sõltuvuse tunnet religiooni võtmetunnusena ka mujal (Paulson 1963, 11; 1964, 217; 1966, 19, 38–39; 2024, 64–65; jne). Sõltuvustunnet mõtestab ta psühholoogiliselt, inimese eksistentiaalsest olukorrast tuleneva reaktsioonina (Paulson 2024, 64), millest religioon oma avaldumisvormide mitmekesisuses on välja kasvanud (Paulson 1963, 11). Sõltuvustundena tajutav religioosne usk seob inimese religiooni objektiga, ilma milleta ei ole tegu religiooniga „spetsiifilises võtmes“ (Paulson 1966, 18). Ühel puhul mõtestab ta seda isegi religiooni objekti eneseilmutusena inimesele (Paulson 1963, 14), mis haakub erinevate objektide ja kujutelmadega, olenevalt kultuurikontekstist.

Üleloomulikku väge, millest sõltuvuse tundes avaldub religioosus ja suhe religiooni objektiga, on Paulson erinevatel puhkudel kirjeldanud mõnevõrra erineval viisil. Eelnevalt tsiteeritud religioonimääratlusega samas lõigus on selleks üleloomuliku väe „salapärase pühadus“,

tähelepanuväärselt vastandudes kujutelmadele „üleloomulikest olevusist, kellele see vägi kuulub“ (Paulson 1964, 217). Teisalt mõtestab ta seda „vahenditu, reflekteerumatu“ tundena (Paulson 1966, 14), „sügavalt vahetu, reflekteerimata“ hoiakuna (Paulson 2024, 63), numinoosse (Paulson 1966, 38), „numinoosselt võimsa“ (Paulson 1963, 13) või salapärase ja seletamatuna (Paulson 1966, 68). „Numinoosne vägi ja võim“ on põhimõtteliselt see, mis teeb kultuurides leiduvad mitmesugused ilmingud ja kujutelmad „tõelise religioosse sõltuvustunde ... valitsustunde objektiks“ (Paulson 1963, 20). Ilma selleta pole tegu religiooniga – isegi surnuteusk, loomakultus, animism ja muu selline saavad tema mõtterraamistikus religioosseks ainult siis, kui nad seostuvad „kujutelmaga üleloomulikust väest ja võimust“ (Paulson 1964, 217). Ülemaailmne „fenomenaalne“ mitmekesisus on Paulsoni tõlgenduses numinoosse väe peegeldumine inimpsüühikas, mis olenevalt kultuurikontekstist on leidnud endale palju ilmnemiskujusid (Paulson 1963, 13–14; 2024, 64–65). Usus väljendub nõnda inimese reaktsioon religiooni objektile, mis võtab sõltuvalt keskkonnast erinevaid vorme (Paulson 1966, 16–19). Seejuures on konkreetne avaldumisvorm väga tugevalt mõjutatud konkreetse kogukonna ökoloogilisest keskkonnast ja majanduslikust elukorraldusest. Ökoloogilised tingimused looduslikus keskkonnas on baasiks majandusele, mis omakorda mõjutab „ühiskondlikku sotsiaalstruktuuri, usundit ja rahvakultuuri kui tervikut“ (Paulson 1966, 93; vt ka 1964, 214). Iga usund muutub vastavalt sellele, kuidas muutuvad tootlike jõudude tase, sotsiaalsed suhted, ühiskondlik kord ja läbikäimine teiste rahvastega (Paulson 1966, 180). Religioosetes kujutelmades võib nõnda näha ka ühiskondliku korra peegeldust (Paulson 2024, 233–234).

Religioosne suhestumisviis on maagia ja mütoloogia kõrval üheks viisiks, kuidas inimesed reageerivad religiooni objektile (Paulson 2024, 64–65). Paulson on muidugi valmis möönma, et usulises praktikas on religioon ja maagia üksteisega läbi põimunud, ent samas näeb ta neid teoreetilises plaanis üksteisest tugevalt lahus seisvate poolustena (Paulson 1966, 19–20, 182–184). Kui reaktsioon avaldub religioossena, on see täieliku sõltuvustunde kogemine, kui aga maagilisena, siis tähendab praktiku (maag, nõid, šamaan) veendumust, et ollakse ise võimeline nende jõudude üle valitsema (Paulson 1960a, 173; 1960b, 237). Siinkohal tasub esile tõsta, et Paulsoni viis mõtestada religiooni ja maagia erinevust on silmatorkavalt sarnane Geo Widengreni käsitlesega, sest temagi mõistab religiooni ja maagiat kahe „diametraalselt vastanduva

psüühilise reaktsioonina“ (Widengren 1969, 8).¹⁰ Widengren väljendas täpselt seda seisukohta samas sõnastuses ka raamatu varasemas rootsikeelses väljaandes (Widengren 1953, 15), mistõttu on selles punktis põhjust kahtlustada Widengreni otsest mõju Paulsonile.¹¹

Ka mütoloogiat mõistab Paulson omaette suhestumisviisina, eristuvana nii religioonist kui ka maagiast (Paulson 1960b; 2024, 157–158). Mütoloogias astub religioosse sõltuvustunde asemele „fabuleeriv ja reflekteeriv fantaasia“ (Paulson 1963, 17), kujutades pildistikku, mis „võib olla sama“ (Paulson 1963, 17), tunduvalt igapäevasemates ja profaansemates toonides. Selle tõttu minevat mütoloogias kaotsi pühadusele või üleloomulikele jõududele omane salapärasus, teistsugusus ja üldse tervikuna see tunne, millest tuleneb pühaduse numinoosne vägi (Paulson 1963, 17; 1960b, 237–238; 1966, 29). Mütoloogia on üldistatud mõttes „primitiivne maailmaseletus“ (Paulson 1963, 16), mis on „poeetiliseks pealisehituseks tõelisele ja vahenditule religioossele tundele“ (Paulson 1966, 28). Poeetilises mõttes on mütoloogia kahtlemata religiooni täiuslikumaks väljendusvormiks (Paulson 1966, 29), jäädes aga samas ikkagi tõelisest usust selgelt erinevaks. Seetõttu peab Paulson ka vana eesti rahvausundi uurimisel oluliseks kindlakstegemist, millised on ajapikku ladestunud mütoloogilise materjali sees need eesti rahva „kunagised tõeliselt religioossed usukihid“ (Paulson 1960b, 238). Ka tema kaasaegne ristiusk võitlevat selle nimel, et „vabaneda mütoloogilistest kammitsaist“ (Paulson 1960b, 238). Mütoloogia väärtus seisnevat selles, et see teeb religioosse elamuse kättesaadavaks ka neile, kel seda isiklikult kunagi ei ole olnud (Paulson 1963, 17). On ilmne, et Paulsoni niisugune viis mütoloogiat mõtestada lähtub Arbmani (1939, 28–39) eelpool põgusalt

¹⁰ Maagia ja religiooni põhimõttelise erinevuse rõhutamine oli iseenesest 20. sajandi esimese poole võrdlevas usundiloos üldlevinud. Ka näiteks Frazer mõtestas oma väga mõjukaks saanud käsitusviisis religiooni kui lähenemist, mis püüab leida lepitust inimesest ülemate vägedega, sellal kui maagilises lähenemises püütakse neid ära kasutada või mõjutada; tervikuna mõistab ta seda maagia ja religiooni radikaalse vastuoluna (Frazer 2001, 57–58). Aga Frazeri jaoks ei ole maagia ega religioon kindlasti kuidagi suhtumisviisid, isegi kui on mõtestatud endiselt intellektualistlikus võtmes, sest mõlemad on tema jaoks inimese evolutsioonilise arengu astmeteks (Frazer 2001, 62–72), mitte mingist fundamentaalsest inimuniversaalsest psühholoogilisest alusest tõukuvad psüühilised reaktsioonid.

¹¹ Siinkohal olen tänulik Catharina Raudverele, kes aitas võrrelda Paulsoni sõnastust Widengreni varasemas rootsikeelses tekstis esineva sõnastusega.

ära märgitud argumentatsioonist, milles ka too rõhutab religioosset ja müütilist üksteisest põhimõtteliselt eristuvate mõtlemisvormidena ning rõhutab mütoloogilise juures fabuleerivust ning antropomorfi-seeritust vastanduvat religioosse perspektiivi pühenduvuslikkusele ja antropomorfiseerimise vältimisele.¹²

Niimoodi religiooni määratledes ja seda mütoloogiast ja maagiast eristades kujuneb välja alusraamistik, mille toel saab hakata tõlgenda-ma, millisel viisil ühes või teises kontekstis on üks või teine asi saanud väekogemust inspireerivaks nähtuseks või siis väekogemuse reaktsoo-nist tõukuvaks avaldumisvormiks. Jahimehed võisid jätta loomi ja linde laskmata, kui neid tajuti üleloomuliku väega seotuna (Paulson 1966, 68). Suhtumises vetevalda olevat väljendusvormi leidnud religioosne sõltuvustunne ning see olevat muistendites ja memoraatides edasi elanud kaitsevaimude ja kalahaldjate kujul (Paulson 1966, 80). Tae-valaotus võib olla saanud religioosse sõltuvustunde või ka maagilise allutustunde objektiks (Paulson 1966, 110). Majavaim olevat numinoosse ehk püha avaldumisvorm (Paulson 1966, 128) ja tema mitmesuguseid kujutisi tuleb mõista üleloomulike vägede tunnetamise väljendustena (Paulson 2024, 118–119). Maailma- ja taevajumalate allikaks on „taeva ja koguilmaga numinoosne kogemus“ (Paulson 2024, 180), leil on sauna väe avaldumisvormiks (Paulson 1966, 142–144) ning religioosse sõltu-vustunde vormis suhe esivanematega rajaneb „tegelikult tundel, et inimene on osa jumalikust“ (Paulson 2024, 496). Põlluharijate jaoks on „maast taevajumala järel saanud usuliste kogemuste (hierofaaniate ja teofaaniate) tähtsaim kese“ (Paulson 2024, 404)¹³ ja nõnda seostatuna austusega maa vastu „üleloomulikud väed näitavad ennast põlluha-rijale“ (Paulson 2024, 434). Kuid samas võib ka mets olla põlluharija

¹² Ühtlasi annab see tegelikult vastuse ka Tõnno Jonuksi (2024, 2295) küsimusele, miks Paulson nõnda vähe on tähelepanu pööranud mütoloogilisele ainekile – Paulsoni huvitavad ikkagi religioosse usu väljendusvormid. Kõik mütoloogiline ja narratiivne on selle kõrval juba teisejärguline pealiskihitus, mis ei aita mõista religioossuse aluseid ei psühholoogiliselt ega väekogemuse väljendumisena.

¹³ Konteksti asetumiseks tasub rõhutada, et mõisted „hierofaania“ ja „teofaania“ tulenevad otseselt Mircea Eliade (vt eriti 2017) kirjatöödest. Paulson ei kasuta neid tihti ega viita palju ka Eliadele, ent mõjuka erialase autoriteedina on ta Paulsoni jaoks kindlasti olemas. Ka Eliade oli tuttav Paulsoni töödega, toetudes näiteks oma šamanismi-alases põhjalikus uurimuses mitmetel puhkudel (vt Eliade 2021, 182, 230, 231, 236, 263) Paulsoni uurimusele hingekontseptsiooni-dest (Paulson 1958).

jaoks inspireerivate kogemuste allikaks (Paulson 2024, 408), sest metsa mõisteti elusa olevusena, kel on üleloomulik vägi (Paulson 2024, 411). Metsa olevat üldse tajutud tõeliselt religioosset sisu omava nähtusena (Paulson 1966, 69). Kui aga on võimalik tuvastada, millised uskumused on seotud üleloomuliku väe tajumisega, tähendab see, et võimalik on tuvastada ka vastupidist. Kõnekaks näiteks on see, kuidas Paulson mõtestab majavaimude demoniseerumist kristluse omaksvõtmise tulemusena (Paulson 1966, 134–137). Niisuguse „degenereerunud“, „allakäinud“ ja „demoniseerunud“ kujutelma korral ei saavat enam rääkida tõeliselt religioosset sõltuvustundest (või kui, siis ainult kaudselt), sest hirm demoniseerunud olendi ees on oma väljendusvormi leidnud tõrjenõiduslikus maagias (Paulson 1966, 136). Lisaks tähendas iga sellise väe austamise liigne mütoloogiline fabuleerimine mõistagi selle antropomorfiseerimist ja profaniseerimist, minetades nõnda seose religioosse sõltuvustundega.¹⁴

¹⁴ Kirjeldatud raamistikus, kus religioon, maagia ja mütoloogia on kõik mõistetud üksteisest selgelt eristuvate suhtumisviisidena, kajastub ühtlasi üks teema, milles Paulson ei esinda järjekindlalt samasugust argumentatsiooni. Selleks on küsimus, kas šamanism liigitub maagia või religiooni või kuidagi komplekssemalt mõlema hulka. Seda ebajärjekindlust võib tuvastada kahes artiklis, mis ilmusid 1964. ja 1965. aastal (ee Paulson 2024, 305–333). Läbiv on neis arusaam, et šamanismi tuleks mõista erinevate nähtuste kompleksina, milles ühenduvad mitmesugused varem välja kujunenud kujutelmad ja tavad, ning selleks ühendavaks faktoriks on teatav šamanistlik vaatepunkt (Paulson 2024, 305, 318). Šamanistlik kompleks kujutab endast sellisena „uskumuste ja rituaalide pealisehitust ja kokkuvõtet“ (Paulson 2024, 306, 318). See erinevate aspektide koondumine on aga ühtlasi asjaolu, mis muudab šamanismi Paulsoni jaoks raskesti kategoriseeritavaks. Kahest artiklist varasemas (Paulson 2024, 318–333) peab ta šamanismi „religioosseks nähtuseks“ (Paulson 2024, 318) ja tõlgendab šamaani üleloomulike jõudude vahendajana, küll aga kohe mööndes, et šamanismis kui kompleksis sisalduvad ka maagilised ja kultuslikud nähtused. Ent hilisemast artiklist (Paulson 2024, 315–317) leiab sissejuhatavamast poolest tõdemuse, et „šamaanlus kuulub kahtlemata maagia hulka“ (Paulson 2024, 306), ning kokkuvõtvast osast arutelu sellest, kuidas religiooni ja maagia osakaalu on šamanismis raske määratleda ning šamanistlikku vaatenurka tuleb vaadata kahesugusena (Paulson 2024, 316–317). Arvestades maagia ja religiooni radikaalset erinevust Paulsoni teoreetilises raamistikus, tuleb siin välja toodud seisukohti kindlasti pidada kas ebajärjekindluseks, otsustamissuutmatuseks või lihtsalt oma seisukohtade muutmiseks. Samas on ka ilmne, miks šamanism ei sobitu hästi Paulsoni skeemi, kuna ka tema enda poolt välja toodud kirjelduste toel oleks võimalik seda tõlgendada nii uskliku sõltuvuslikkusena üleloomulikusest kui ka maagilise püüdena allutada üleloomulikust.

Omaette oluline roll on Paulsoni jaoks religioosselt andekatel inimestel. Ta mõistab neid keskselt tähtsatena kogukondlikes praktikates, arusaamade kujunemises ja erinevate religioonide esilekerkimises. Religioosselt andekad ehk religioossed geeniused on Paulsoni jaoks need, kes vahendavad siin- ja sealpoolset (Paulson 1966, 39), neile on osaks saanud vahendamata religioosne kogemus (Paulson 1966, 31; 2024, 307) ja nad on võimelised kuulutamise ja teatud toimingute kaudu otse või oma elu ja tegevusega kaudselt väljendama väljendamatut, et nõnda hoida üleval suhtlust inimeste maailma ja üleloomuliku maailma vahel (Paulson 2024, 307). Põhimõtteliselt mõtestab Paulson seda nii, et kõigil inimestel on olemas „religioosne eelsoodumus mingil kujul“ (Paulson 2024, 307, vrd Paulson 2024, 37; 1963, 18), lihtsalt osa inimesi on selles tunduvalt võimekamad kui teised. Kuigi vahendajaid võib olla mitmesuguseid (šamaanid, nõiad, prohvetid jne), pakuvad Paulsonile kõige enam huvi šamaanid, keda ta mõistab eheda näitena religioosset geeniuset, kes on võimeline vahendama teispoolset (Paulson 1962b, 125; 1966, 40; 2024, 315, 318, 325, 328 jne). Jeesus Kristust tõlgendab ta sellises raamistikus vahendajana, kelle puhul on vahendaja roll omandanud kogu maailma haaravad universaalsed mõõtmed (Paulson 1966, 52). Ühel puhul argumenteerib ta koguni, et religioon kui kultuurinähtus on kunagi loodud religioossete geeniusete poolt ning seejärel kandunud traditsioonina edasi põlvkonnalt põlvkonnale (Paulson 1966, 32).

Paulsoni viisis mõtestada religiooni üleloomulikest võimudest ja väge-dest sõltuvuse tundena, mida saab mõtestada reflekteerimata, numinoosse ja muu sellisena, põimuvad mõttelooliselt kokku mitmetelt erinevatelt mõjukatelt autoritelt pärinevad mõtteliinid. Konkreetsetes punktides ilmnevad seosed Arbmami, Widengreni või Eliade mõtterraamistikuga, nagu olen ka arutelu sees välja toonud ja nagu Paulson ka ise otseselt osutab, ent neile lisaks võib täheldada teisigi olulisi lähtekohti. Esimesena neist tuleb kindlasti esile tõsta Friedrich Schleiermacherit, kellelt pärineb arusaam religioonist kui täielikust sõltuvusest, mille Paulson on asetanud oma religioonikontseptsiooni olemuslikku keskmesse.¹⁵ Märkimisväärne on siinkohal asjaolu, et Paulson ei viita Schleiermacherile mitte kordagi ega pea vajalikuks arutada oma teoreetilise postulaadi intellektuaalajaloolise tausta üle. Samas ei kaasne Schleiermacheri ideestikuga arusaama sellest, et täielikku sõltuvustunnet tajutakse seoses üleloomulike võimude

¹⁵ Schleiermacheri sellekohaseid arutelusid saab lugeda ka eesti keeles (Schleiermacher 2013, 137–142).

või vägedega või et seda väge või võimu tuleks mõtestada salapärase, reflekteerimatu või numinoossena. Selles aspektis põimib Paulson juba Schleiermacherilt pärinevat arusaama Rudolf Otto ideedega numinoos-
sest kui religiooni võtmetunnusest, mida ka Otto mõtestab lahti omajagu sarnasel viisil neile omadussõnadele, mille toel Paulson üleloomulikku väge tõlgendab. Samas ei rääkinud Otto ise numinoos-
sest väest päris sellises võtmes. Religioonifenomenoloogilises kontekstis põimusid tema ideed Maretti ja Söderblomi käsitlustega pühast ja väe tajumisest, mis-
tõttu võib arvestada, et Otto ideestik jõudis Paulsoni religioonifeno-
menoloogilises tõlgenduses.¹⁶ Väe kontseptsiooni kesksuse heaks näiteks on Gerardus van der Leeuw peateos, mille esimesed 21 peatükki tegelevad
kõik ühes või teises võtmes väega (*Macht*) (Leeuw 1933, 3–172).¹⁷ Üldse on tähelepanuväärne, kuivõrd läbinisti religioonifenomenoloogiline
on Paulsoni teoreetilis-kontseptuaalne raamistus tema enda esituses. Seda pea täiesti olenemata kõigi nende ökoloogiliste, psühholoogiliste
ja muudegi perspektiivide tähtsusest, mida ta samuti läbivalt rõhutab. Nüüd aga ongi aeg asuda vaatlema Paulsoni argumentatsiooni lähtuvalt
niisugustest teistest perspektiividest.

Paulson ja religioonipsühholoogia

Ainuüksi senise analüüsi pinnalt peaks olema ilmne, et psühholoogilised aspektid on Paulsoni jaoks keskse tähtsusega. Mõtestades religiooni suhtumisviisina, reaktsioonina üleloomulikule väele, ja asetades selle keskmesse vahendamata ja reflekteerimata tunde (nt Paulson 1963, 12), seob ta religiooni kui nähtuse käsitluse otseselt psühholoogiaga ehk küsimustega inimõistuse toimimisest. Ajaloolised ja sotsiaalsed aspektid mängivad olulist rolli konkreetsete ilmnemismvormide kujunemisel ning selles, mida, kuidas, millal ja milles võidakse tajuda numinoossena,¹⁸

¹⁶ Otto retseptsiooni ja mõjude kohta Paulsoni töödes üleüldiselt vt Peedu (2024, 25–28). Otto mõjukuse ja olulisuse kohta võrdlevas usundiloos laiemalt vt Sharpe (2025, 220–228).

¹⁷ Väge käsitleb oma peateose esimeses peatükis ka Widengren, kuid tunduvalt kompaktsemas mahus (vt Widengren 1969, 10–13).

¹⁸ Konkreetset uskumused konkreetsetes ühiskondades võivad Paulsoni hinnangul olla isegi otseseks valitseva ühiskondliku korra peegelduseks (Paulson 2024, 233–234), kuid see toetub ikkagi psühholoogilisele alusele, mis annab ette teatud põhistruktuurid, mida olud saavad (teatud määral) kujundada.

ent need on aspektid, mis asetuvad psühholoogilisel tasandil oma olemusliku põhistruktuuri poolest juba olemasolevasse raamistikku. Kogu olemasolev mitmekesisus on mõtestatud numinoosse väe peegeldumisena inimpsüühikas (Paulson 1963, 13–14). Sisemistele psühholoogilistele struktuuridele saab ligi aga vaid kogu usundiloolist kirevust empiirilisel uurides. Empiirika fenomenoloogiline korrastamine ja tüpologiseerimine võimaldab tuvastada need vormid ja tüübid, mille kaudu on võimalik jõuda sisemiste psühholoogiliste struktuurideni.

Psühholoogilises plaanis on Paulson selgelt veendunud, et religioosetel kujutelmadel on konkreetsed psühholoogilised juured, ja ta peab võimalikuks mitmeid neist kindlaks teha (vt nt Paulson 2024, 234; 1963, 16; 1966, 27 jne).¹⁹ Näiteks olevat tuvastatav, et üleloomuliku maailma ja selle olendite suhtes seletamatu ja hädaohtliku distantsti tajumine on psühholoogiline inimuniversaal (Paulson 1966, 128). Samuti ilmnevat, et jumalik ilmumine olevat psühholoogiliselt ootusillusioonide või hallutsinatsioonide liiki kuuluv psühholoogiline ilming, mis on inimkonnas alati haruldane ja võimalik vaid üksikutele väljavalitutele

¹⁹ Religiooni „juurte“ küsimus on ühtlasi üks märkimisväärne aspekt, mille puhul Paulsoni kakskeelse, religiooni olemusest ja ajaloost (Paulson 1963) rääkiva teksti eesti- ja saksakeelne variant üksteisest erinevad. Kui eestikeelses tekstis rõhutatakse religiooni määratlemisest rääkides, et see vahendamata ja reflekteerimata tunne on „välja kasvanud inimelu eksistentsiaalselt pinnalt“ ja selles „väljendub religiooni põhiline olemus“ (Paulson 1963, 12), siis saksakeelses on ta lause lõpuosa selgelt muutnud, rääkides nüüd, et selles „on üks religiooni olemuslikumaid juuri“ (Paulson 1963, 32). Kuid teoreetilises plaanis on need kaks arusaama potentsiaalselt vägagi erinevate tagajärgedega. Kui tegu on religiooni olemusega, siis see on asetatud religiooni kui nähtuse enda keskmesse, kui aga olemuslikku tähtsust omava juurega, tähendab see midagi, mille uurimise kaudu saab jõuda religioossuse kui sellise lähtekohani. Arvestades, kuidas religiooni „juurtest“ rääkimine on Paulsonil teisalt selgelt seotud psühholoogiliste aspektidega, võib öelda, et niisugune muudatus on tema argumentatsiooni muutnud klassikalises võtmes religioonifenomenoloogilisest argumendist tunduvalt psühholoogilisemaks argumendiks. Arvestades, et eestikeelne tekst oli kirjutatud varem ja ka korra varem juba ilmunud (Paulson 1962c), siis jääb siin õhku küsimus, kas tegu on teatava fookusenihkega või vaid juhusliku sõnastuserinevusega, mis eestikeelset teksti saksa keelde pannes aset leidis. Täiendusi ja muudatusi leiab saksakeelses tekstis mujalgi, kuid pigem toimetuslikku laadi või siis ühe või teise asja pikema lahtikirjutamise võtmes, kuid mitte sedavõrd olulises teoreetilises aspektis, nagu see siin.

(Paulson 1966, 129).²⁰ Keskendumine psühholoogilistele juurtele ei tähenda üksnes tegelemist uuema aja inimõistuse ülesehitusega, vaid võimaldab vaadata ka minevikku ehk psühholoogilisse arengulukku. Näiteks tuleb kütt-korilase psühholoogiliste reaktsioonide uurimisel arvestada ka nende kujunemislooga (Paulson 2024, 227–229). Sellest tingituna osutus Paulsoni jaoks oluliseks käsitleda üleüldiselt primitiivi kui ka spetsiifiliselt kütt-korilase psühholoogiat.

Paulson räägib primitiivse küti ja korilase müstilisest sugulus- või osadustundest loodusega (Paulson 2024, 285–286). Konkreetsemaks minnes peab ta võimalikuks argumenteerida, et loomad olid tõenäoliselt küti vanimad austusobjektid ning nõnda sai jumalik kütile ligipääsetavaks just loomas, mistõttu liigitub see „vanimate teofaaniate hulka inimkonna usuelus“ (Paulson 2024, 258). Loomahinge-uskumus kuuluvat kütikultuuri süvakihiti, kuivõrd selle lähtekohaks oli „jahimehe eripärane huvifookus, mis oli olnud kütikultuuri psühholoogiline eeldus“ (Paulson 2024, 253). Üheskoos üleminekuga teistsugusele majandusvormile läks aga sellise huvifookusega kaotsi ka „suur osa varasemast numinoosest väest ja pühadusest“ (Paulson 2024, 253). Selline argumentatsioon on märkimisväärne, kuna näitab, et Paulson mõistab küll kõige alusena psühholoogilisi aspekte, ent enamasti ei pea konkreetseid uskumusi ega isegi mitte religioosse tunde võimalikuks saamise viise kuidagi otse psühholoogiast tulenevaks. Konkreetset psühholoogilised fookused saavad avalduda vaid siis, kui majanduslik, sotsiaalne ja ökoloogiline elukorraldus seda võimaldab.

Tema töödes leiab hulgaliselt osutusi sellele, kuidas „primitiivne inimene“ maailmast mõtleb. Primitiiv tajuvat kogu maailma elusana (Paulson 1961a, 244). Surnud loomade luid ja hinge tajuvat primitiiv üksteisega müstilisest seoses olevana, mistõttu ühe kahjustamist tajutakse ka teise kahjustamisena (Paulson 1968, 456). Teisalt ei mõtlevat primitiiv loomast mitte kui indiviidist, vaid kui teatava liigi esindajast (Paulson 2024, 283). Üldistatult olevat primitiivi mõtlemine pealegi ebajärjekindel (Paulson 2024, 198), mida võivat seostada sellega, et rahvausk olevat konkreetse iseloomuga ega tegelevat üldistamisega abstraktsetesse mõistetes (Paulson 1966, 64). Siinkohal oleks keerule seletada, kuidas saab primitiiv igast loomast mõelda kui liigi

²⁰ Konkreetset selles kohas Paulson küll otse nii ei ütle, ent võib arvata, et nende üksikute väljavalitute all peab ta silmas nn religiooselt andekaid isikuid ehk geeniusi. Paulsoni sellekohast ideestikku käsitlesin juba varem.

esindajast, sest seegi nõuab olulisel määral abstraherimist. Kuid Paulsoni väited primitiivse inimese mõtlemise kohta ei ole kunagi esitatud ühtse süsteemse tervikuna, vaid üksikute repliikidena siin ja seal, mis küllap seletab ka teatavat ebajärjekindlust Paulsoni enese argumentatsioonis. Sisulises plaanis on selline lähenemine märkimisväärselt sarnane Arbmaniga, kelle kirjatöodes leiab samuti rohkelt analoogseid üldistusi primitiivi mõtlemise põhivormide kohta.²¹ Keskelt oluline on primitiivse inimese psühholoogiaga tegelemine seetõttu, et teatava „ladesusena“ kajastuvad sellised „arhailisse, igivanasse usundikihti“ (Paulson 1966, 81) kuuluvad uskumused endiselt ka uuema aja rahvauusus,²² nõnda tuleb eristada usundikujutelmade kihte, et adekvaatselt tõlgendada ka erinevate rahvauskumuste omavahelisi (põhjuslikke, tulenemislikke, ajaloolisi vm) seoseid.

On täheldatav, et uurimist ja tähelepanu leidvate uskumuste valik on Paulsonil otseselt sõltuv sellest, kuivõrd saab nende uskumuste analüüsis tuletada psühholoogilisi järeldusi inim mõtlemise kohta. Üheks selliseks olid kahtlemata loomaluudega seonduvad riitused (Paulson 1968; 2024, 259–302). Nagu Paulson märgib, pakuvad need „parimat sissevaadet luude säilitamisega haakuvatesse mentaalsetesse protsessidesse ja religioossetesse kontseptsioonidesse üldse“ (Paulson 1968, 451–452).²³ Kuid sellest palju läbivama ja kesksema tähtsuse omandab

²¹ Näiteks siinkohal osutatud küsimuses primitiivi üldistusvõime olemasolu kohta on Arbman selgelt ja üheselt eitaval seisukohal (Arbman 1926, 147–151). Arbmani arusaam primitiivi ja modernse inimese mõtlemise põhimõttelisest erinemisest ei olnud kindlasti midagi sellist, mis Paulsoni tegevusajaks oleks olnud üleüldiselt aktsepteeritud arusaam. Juba varem sai esile tõstetud Goody mõjukat kriitikat, kuid see pärines kümnendi jagu hilisemast ajast. Ent kriitilisi seisukohti leiab ka Paulsoni kaasaegsete hulgast. Nende seast, kellega tõenäoliselt Arbman ja päris kindlasti Paulson hästi kursis oli, esindas niisuguseid seisukohti näiteks mõjukas saksa etnoloog Adolf E. Jensen. Jensen oli väga skeptiline selle suhtes, kas ürgse primitiivi religiooni on üldse võimalik kindlaks teha (Jensen 1960 [1951], 10) või kas on õigustatav pidada primitiive meist endist teistmoodi mõtlevateks inimesteks (Jensen 1965, 199).

²² Äsja viidatud kohas argumenteerib Paulson näiteks põhjalikult, et eesti rahvauusus leiduvad ideed kalakaitsevaimudest peavad kindlasti pärinema sellisest väga arhailisest usundikihist (Paulson 1966, 80–83). Uuemast ajast pärinevat aga skandinaavialike-rootsipäraste uskumuste kiht (Paulson 1966, 103) jne. Erinevate kihtide eristamine konkreetse uskumuse struktuuris olevat võimalik religioonifenomenoloogilise analüüsi toel (Paulson 1966, 121).

²³ Väga sarnase sõnastuse võib leida ka juba 1959. aastal ilmunud artiklis „Loomaluud Põhja-Euraasia rahvaste jahirituaalides“ (Paulson 2024, 259–286, vt eriti 279).

Paulsoni jaoks hingekontseptsioonide teema. Seda ilmselgelt Arbmani ja Hultkrantzi mõjul. Paulson mõistis end Arbmani uurimistöö jätkajana ja laiendajana, mida ilmestab kasvõi monograafiana avaldatud doktoritöö (Paulson 1958). Kõik kolm Stockholmi usundiloolast argumenteerisid tugevalt selle kasuks, et primitiivsete rahvaste seas ei saa rääkida monistlikust hingekontseptsioonist, vaid nende arusaamad hingest on dualistlikud, eristades irdhinge ja kehahinge (Paulson 1959, 122–123).

Kuidas täpselt oli see kontseptuaalne raamistik üles ehitatud, ei olegi siinkohal niivõrd oluline, eriti kui see küsimus on leidnud Kulmari (1992a, 1992b, 1992c, 1998) käsitluses põhjalikku analüüsimist ja mudeldamist, kuid oluline on, miks sai see tähtsaks teemaks Paulsoni jaoks. Nagu Paulson oma hingekontseptsioonide monograafia kokkuvõttes argumenteerib, tuleb dualistlikku arusaama hingest pida elementaarseks mõtlemisvormiks (Adolf Bastiani kontseptsiooni võtmes (vt Kopping 2005)) ning hingedualismi kaks poolt, irdhing ja kehahing, on seetõttu inimese religioosse elu psühholoogilise ülesehituse põhialusfenomenid (Paulson 1958, 372).²⁴ Hiljem mõtestab ta seda nii, et nad mõlemad põhinevad konkreetsetel psühholoogilistel alustel – irdhingekujutelmad tuginevad sellistel „psüühilistel nähtustel“ (Paulson 1966, 150) nagu unenäod, nägemused ja mälupildid, sellal kui kehahingekujutelmad on „primitiivse, algelise antropoloogilise juurdlemise tulemused“ (Paulson 1966, 150) ehk püüded vastata küsimusele elu tekkimisest ja kadumisest. Need hingekujutelmad moodustavad inimese olemuse, mis leiab kirjeldamist pärimuses, kommetes ja tavades (Paulson 2024, 489). Kõrgkultuurides levinud monistlik arusaam on välja kasvanud ajalooliselt varasemast dualistlikust hingekontseptsioonist mitme „vahelüli“ kaudu (Paulson 1959, 123–124). Seda, et tegu on otsestelt psühholoogilistest alustest välja kasvanud uskumustega, tõestab Paulsoni hinnangul asjaolu, et kui valdavalt kujundavad sotsiaalsed ja majanduslikud olud uskumuste konkreetseid vorme väga tugevalt, siis hingeuskumused on kogu Põhja-Aasias üles ehitatud ühesuguselt, kuigi majanduslikud ja sotsiaalsed tingimused võivad olla märkimisväärselt erinevad (Paulson 1962b, 113).

Konkreetseid kohti, kus Paulson rakendab vaadeldava nähtuse või nähtusetüübi rõhutatult psühholoogilist seletamist, leiab tema

²⁴ Põhijäreldustes oli varem väga sarnaselt argumenteerinud ka Arbman (1926, 172–185). Elementaarideedena mõistab Paulson hiljem teatud uskumusi seoses surnute ja laipadega (Paulson 1966, 163).

käsitlustes rohkelt. Lihtsalt enamikul juhtudel ei oma need tema jaoks kogu inimõitlemise käsitlemise plaanis sedavõrd keskset tähtsust. Näiteks räägib Paulson palju erinevate ideestike vahelistest „geneetilis-psühholoogilistest“ seostest. Nii peab ta võimalikuks argumenteerida, et loomade kaitsevaim olevat geneetilis-psühholoogiliselt tulenenud loomahingekujutelmast (Paulson 2024, 228–229). Läbivamalt aga, et irdhing (ehk vabahing) ja kaitsehing (või saatushing) on üksteisega geneetilis-psühholoogiliselt seotud, kuna teine on selgelt esimesest välja kasvanud (Paulson 1962a, 263). Sarnasel moel olevat seotud ka irdhing ning surnuhing (Paulson 1962a, 268; 2024, 117, 227–228, 378, 387, vrd 513, 521–522), kusjuures surnukeha ja surnuhinge vahel tajuvat inimesed isegi teatavat müstilist osadussuhet (Paulson 1962a, 268). Sisuliselt on muidugi kõigi selliste argumentatsioonide eesmärgiks näidata, kuidas lõppkokkuvõttes on kogu ideestiku mitmekesisus tagasi viidav samale psühholoogilisele juurele, ja selleks on dualistlik, otseselt psüühikast tingitud arusaam hingest. Omaette psühholoogilise seletamise vormina esineb tal kohati ka idee „animatistlikust tuletamisest“ ehk sisuliselt peab ta võimalikuks väita, et taevajumal, äikesejumal, tuulejumal jne võivad kõik olla ideedena esile kerkinud vastava loodusnähtuse üleloomulikuks olendiks isikustamise kaudu (vt nt Paulson 2024, 430–450). Mõningatel juhtudel pakub ta välja isegi pikemaid tulenemisradasid. Näiteks esitab ta metsloomajumaluse puhul kolmeastmelise animatistliku arenguraja loomahing–liigihing–metsloomajumalus (Paulson 1961a, 244), nähes samas palju vaeva rõhutamaks, et tegu ei ole evolutsionistliku arengurajaga, vaid üksnes fenomenoloogiliste tüüpide ja psühholoogilise tulenemisteedonna kindlakstegemisega (Paulson 1961a, 239).

Esitatud arusaamade valguses tasub küsida ka Paulsoni religioonipsühholoogiliste fookuste tausta ja konteksti järele. Rahvusvahelises plaanis olid usundiloos tollal muidugi väga mõjukad mitmesugused psühhoanalüütilised lähenemised (sh eriti Jungist mõjutatuna), ent Paulsoni psühholoogiline fookus on neist siiski äratuntavalt erinev. Küll võib haakumisi täheldada ka rahvusvahelises plaanis mõjuka (eriti Ottost ja Jamesist inspireeritud) keskendumisega religioossele kogemusele ning juba 19. sajandil alguse saanud suure huviga müstitsismi vastu. Mõlemad jõudsid Paulsonini kindlasti tugevalt Rootsi kohalikul uurimisväljal toimuvast kujundatuna. Suur roll oli sellise konteksti kujundamisel kindlasti Nathan Söderblomil, kes sidus oma käsitlustes religioosse kogemuse (spetsiifiliselt püha kogemise) kõigi ajalooliselt

esinevate religioosete nähtustega (Hjärpe 2002; Sharpe 1969). Osalt Söderblomi mõjul mõisteti usundiloo ja religioonipsühholoogia uurimist Rootsis ühtse asjana ja ka ametinimetusena oli levinud vorm „usundiloo ja religioonipsühholoogia professor“ – nt Uppsalas, kus seda kandis Widengren (Ståhle ja Lindgren 2024, 143–144). Söderblomi lähenemise kõige mõjukamaks edasiseks rakendajaks oli Tor Andræ (1885–1947), kes ühtlasi oli 1927–1929 Stockholmi ülikooli usundiloo professoriks. Seejärel sai ta professorikoha Uppsalasse ning tema järglaseks Stockholmis oligi Ernst Arbmán.

Andræ paistis Stockholmis eriti silma oma psühholoogilisest perspektiivist esitatud loengutega müstikutest, mis ilmusid 1926. aastal ka raamatuna (Ståhle ja Lindgren 2024, 144–145).²⁵ Ka Arbmáni elu lõpukümnendid möödusid uurimistöö poolest eelkõige religioonipsühholoogiaga tegeledes, vormudes postuumselt avaldatud kolmeköiteliseks uurimuseks ekstaasist ja religioosset transist (Arbmán 1963, 1968, 1970). See, millisel viisil tuginevad või seostuvad Paulsoni religioonipsühholoogilised seisukohad Söderblomi või Andræ käsitlustega, või ka Arbmáni ekstaasi ja transi käsitlusega, nõuaks kahtlemata veel edasist uurimist. Siinkohal oli selline kompaktne konteksti avamine oluline teadvustamiseks, et lisaks religioonifenomenoloogias niigi levinud viisile seostada kõike religioosset kogemusliku või kogemusest tõukuva olemusliku tuumaga, eksisteeris tollal Rootsi kontekstis ja eriti Stockholmis ühtlasi tugev arusaam usundiloo ja religioonipsühholoogia läbipõimumisest. Esitatud analüüsi põhjal võib öelda, et seesugune arusaam on kindlasti ka Paulsoni käsitluste lähtekohaks. Kuid Paulsoni uurimisfookused ei piirdunud üksnes fenomenoloogilise ja psühholoogilise, samavõrd huvitasid teda ka ökoloogilised aspektid.

Paulson ja ökoloogia

Võrreldes fenomenoloogilise ja psühholoogilise huviga pööras Paulson ökoloogilistele küsimustele kahtlemata vähem tähelepanu. Sellest hoolimata oli see tema jaoks üks keske tähtsusega aspekt. Erinevalt Hultkrantzi eelnevalt vaadeldud kirjutistest, milles too süsteemselt iseenda arusaamu avab, ei kirjutanud Paulson ühtegi sedavõrd programmist

²⁵ Ühtlasi, nagu Sharpe on välja toonud, oli Andræ hävitavalt kriitiline Freudi psühhoanalüütilise lähenemise suhtes (Sharpe 2025, 271).

käsitlust. Samas pole välistatud, et ta oleks selleni jõudnud, kui eluaas-
taid jagunuks. Kirjutas ju ka Hultkrantz oma metodoloogilis-teoreetili-
semad käsitlused ökoloogilisest perspektiivist vanemas eas. Hoolimata
programmiliste käsitluste puudumisest on ilmne, et ökoloogilised as-
pektid ehk suhted loodusliku keskkonnaga on Paulsoni jaoks religiooni
käsitledes üheks määravaks teguriks (Paulson 1966, 181; 1962b, 4).

Teisalt on ökoloogilisi aspekte käsitledes märkimisväärne see, et kui
fenomenoloogiliste ja psühholoogiliste aspektide lahtimõtestamist leiab
läbivalt kõigist Paulsoni uurimustest, siis ökoloogilisuse teemaga on asi
tunduvalt fookusseeritum. See ei leia arutelu sugugi igal pool, vaid näib
fookuse ja teemana, mis omandas Paulsoni käsitlusviisis üha kesksema
rolli ajapikku. 1950. aastatel oli selle roll tema avaldatud teadustöodes
küllaltki minimaalne ning kui põgusaid viiteid ökoloogiliste aspektide
relevant्सusele leiab ka 1960. aastate algusest (vt nt Paulson 1961a), siis
tõsist tähelepanu hakkas ta sellistele aspektidele pöörama alles alates
1962. ja 1963. aastal avaldatud uurimustes, integreerides need sujuvalt
oma üldisesse uurimisraamistusse. Küll on Jürgenson ja Metslaid (2025,
111) täheldanud, et ökoloogilisel raamistikul oli teatav roll juba Paulsoni
Hamburgis kaitstud doktoritöös, seega mingis ideelises plaanis ulatus
huvi ökoloogiliste aspektide vastu kindlasti tagasi isegi 1950. aastatesse.
Asjaolu, et ökoloogilised aspektid muutusid tema jaoks ajapikku üha
keskemaks, ilmestab tegelikult hästi ka tema põhiliste monograafiate
ülesehitus. Kui esimesed kaks (Paulson 1958, 1961a) olid metodooloogi-
liselt analoogsel viisil üles ehitatud, siis hilisem tervikkäsitlus vanast
eesti rahvausundist (Paulson 1966) oli neist märkimisväärselt erinev
ega toetunud struktuurselt mitte piirkondlikule tüpologiseerimisele,
vaid inimese elu- ja looduskeskkonna erinevatele sfääridele. Küll pole
mõjuvaid põhjuseid arvata – nagu võib näha olla ka järgnevast ana-
lüüsist –, et sel lühikesel tõsisema huvi perioodil (1962–1966) oleks
Paulsoni arusaamad ja argumendid ökoloogilistes aspektides kuidagi
märkimisväärselt muutunud. Samas ei välista see võimalust, et kui
ajalist fookust laiendada kogu ta akadeemilise tegevuse perioodile, ei
võiks tema eeldustes, järeldustes ja seisukohtades tuvastada selgeid
arenguid ja muutusi.

Asudes aga nüüd Paulsoni konkreetsete vaadete juurde, võib esiteks
öelda, et Paulson mõistis ökoloogilisi tingimusi looduslikus keskkonnas
(haakuvalt suhetega naaberrahvastega) eelduslike lähtekohtadena
kõigi teiste aspektide kujundamisel. Neile eelduslikele lähtekohtadele
toetus seejärel majanduselu kujunemine, mis omakorda on mõjustanud

ühiskondlikku sotsiaalstruktuuri, usundit ja rahvakultuuri kui tervikut (Paulson 1966, 35–40, 93; 2024, 425). Religioon on superorgaaniline struktuur orgaanilise ja anorgaanilise kõrval, nagu ta teisel märgib (Paulson 1960a, 171). Konkreetsete avaldumisvormide põhjuslike seoste järjekorra võib seega lühidalt kokku võtta nii: kõigepealt looduslik keskkond, sellele toetuvalt (olenevalt sellest, mis on võimalik) majanduslik elukorraldus ning seejärel ühiskondlik elukorraldus, konkreetsed kultuurivormid ja uskumusetüübid. Sellest tulenevalt peab ta võimalikuks rääkida ühtsetest kultuuriloolistest taustadest, mida jagavad need rahvad, kelle ökoloogiline keskkond ja selle kujundatud majanduslik elukorraldus moodustavad ühtse kultuuriliste vormide alusraamistiku ehk „põhisubstraadi“ (vt nt Paulson 2024, 118). Sellist põhialuste ühtsust analüüsib Paulson „ökotüübi“ mõiste raames. Põhja-Euraasias eristab ta kaht ökotüüpi: esiteks ida pool jahtimisele, kalastamisele ja põhjapõdrakasvatusele toetuvad kütt-korilased ning teiseks põlluharimisele ja karjakasvatusele toetuvad Ida-Euroopa talupojad (Paulson 2024, 118).²⁶ Erinev ökotüüpne kohastumine keskkonnaga põhjustab ühtlasi uskumuste, tavade ja praktikate eristumise – kõnekaks näiteks on Paulsoni jaoks siin tšuktšid, kelle jagunemine küttkorilasliku ja karjakasvatusliku elukorralduse vahel tõi kaasa ka erinevused nende religioonis, mis lähtus ökotüübile omastest tunnustest (Paulson 1962b, 9). Suhted teiste rahvastega ja neist tulenevad mõjutused leiavad aset kuidagi paralleelselt selle põhiraamistikuga, mõjutades potentsiaalselt kõiki muid aspekte, v.a muidugi ökoloogilist elukeskkonda (aga Paulson ei täpsusta kunagi, kuidas täpselt).

Paulson pakub oma kirjutistes välja erinevaid konkreetseid ökotüüpide määratlusi. Kõige rohkem pakub talle kahtlemata huvi kütt-korilaste ökotüüp. Seda ürgset ökotüüpi mõistab ta kõigi järgnevate ökotüüpide ja kultuurivormide aluspõhjana, millest teatud igandeid ja säilmeid leiab ka kõigis ajaliselt järgnenud ökotüüpides (Paulson 1966, 57–61, 67–68) ning mis on jätnud „sügavaid jälgi eesti rahvapärimusse“ (Paulson 1966, 57). Üldse olevat kütt-korilaste ökotüübi mõju läänemeresoomlastele

²⁶ Tähelepanelikum lugeja kindlasti märkab Paulsoni sellises kategoriseerimises teatavat vastuolu: on ju karjakasvatus omistatud justkui mõlemale ökotüübile. See vastab tõele, aga Paulson ei paku selles punktis seletusi, miks tema hinnangul pole tegu vastuoluga. Nagu ka järgnevalt osutan, komplitseerib jaotusi omakorda asjaolu, et teatud juhtudel räägib ta karjakasvatusepõhisest elukorraldusest kui täiesti omaette ökotüübist.

nõnda tugev, et metsa ja veekogudega seonduvates uskumustes kajastuvat see ka viimase aja rahvausus (Paulson 1962a, 149; vrd 2024, 247). Seonduvalt argumenteerib ta, et saab rääkida kõigi soome-ugri rahvaste kultuuriühtsusest, mis ulatub tagasi kiviaega ja toimib nõnda sillana erinevasse ökotüüpi kuuluvate soome-ugri rahvaste vahel (Paulson 2024, 247–248).²⁷ Sarnaselt peab ta võimalikuks rääkida iidsest sügaval peituvast kultuurilisest substraadist kui millestki, mis ühendab kultuuriliselt ja etniliselt väga erinevaid rahvaid ning on seotud nende ökoloogilise ja ajaloolise ühtsusega (Paulson 2024, 249).

Kütt-korilase jaoks olevat olnud eriti tähtsal kohal suhted metsloomadega, mistõttu võivat nende mentaliteeti kirjeldada kui „terioticsentrilist vaimset kompleksi“ (Paulson 2024, 226). Sellises raamistikus said metsa ja ulukitega seotud väekogemused lisaks veekogudele teatud ökotüüpse maailmamõtestamisviisi keskmeks (Paulson 2024, 407–412). Nõnda peab Paulson isegi võimalikuks rääkida metsa ja ulukite poolt esile kutsutud väekogemuste terviklikust kompleksist (Paulson 2024, 407–408). Sisuliselt tähendab see, et tingituna ökoloogilistest faktoritest ja inimese majanduslikust fookusest küttimisele „avaldub“ ka üleloomulik vägi kütt-korilasele just loomas (Paulson 2024, 40, 67). Teistsuguse looduskeskkonna või toiduhankimisviisi korral tajutaks ka väe avaldumist teistes asjades. Nõnda peavad kalakaitsevaimu-kujutelmad pärinema väga vanast usundikihist ehk kütt-korilaste-kalastajate ajast, sest karjakasvatustlikus ja maaharimistlikus ökotüübis ei oleks inimese suhestumine loodusega ja nõnda ka üleloomulikkusetaju olnud enam selline, et see kutsunuks esile kujutelmasid seda tüüpi kalakaitsevaimudest (Paulson 1966, 80–83, 87). Niisuguses raamistikus saab ühtlasi rääkida vetevallaga seotud uskumustest, millel puudub side ökoloogilise tagapõhjaga (nt vetevaimud, kes pole seotud kaladega, vaid üksnes ujumisega kaasnevate ohtudega), kuna neil pole seost kalapüübiga kui kunagise ökotüübi ühe põhielemendiga (Paulson 1966, 88).

Peale kütt-korilase ökotüübi eristab Paulson ka mõningaid teisi ökotüüpe. Oluliseks ökotüübiks on tema jaoks juba mainitud põllundusliku elukorralduse ökotüüp (Paulson 1966, 67–68). Eestlaste puhul räägib ta sellest kui siinse rahva ökoloogiliselt tingitud baasist, „millel on kujunenud vana eesti rahvakultuur viimase kahe- või kolmetuhanda aasta kestel“ (Paulson 1966, 92). Põllunduse ökotüübi puhul on uskumuste

²⁷ Tasub tähele panna, et selles punktis jagab Paulson täielikult Looritsa vaateid, millega ta kindlasti kursis oli (vrd Loorits 1957a, 448).

tõukekohaks keskselt maa ja kodu, uskumused on tihedamalt seotud viljakusega ning kõik metsade ja vetevaldaga seonduv liigitub niisugust põhifookust ümbritsevaks välisringiks (Paulson 1966, 118–121). Üldistatult räägib ta teatud juhtudel isegi „maakultuse agraarreligioosesse kompleksi“ (Paulson 2024, 406) kuuluvatest uskumustest, nagu näiteks kujutelmad põllu- või viljahingest. Samuti on selle kompleksiga tihedalt seotud kariloomasid puudutavad uskumused ja tavad (Paulson 2024, 406–407). Üldse on täheldatav, kui tugevalt seob ta uskumusetüüpe just teatud ökotüüpidega. Kui mingi uskumusetüüp kajastub mõnes teistsuguses ökotüübis, siis järelikult on ta seal olemas igandina varasemast ajast, mil see rahvas elas teistsuguses ökotüübilises elukorralduses.

Mõnel teatud juhul võib aga mingi uskumusetüüp erinevates ökotüüpides lihtsalt erinevaid vorme võtta. Sellisena mõistab Paulson näiteks surmaga seotud uskumusi, mille konkreetset vormid on tema hinnangul eriti tugevalt seotud konkreetse rahva ökotüübiga (Paulson 1962b, 113). Selle tõttu pakuvad Paulsonile erilist huvi loomade kaitsevaimu uskumused, mille puhul peab ta võimalikuks argumenteerida, et kui rahvas läheb küttkorilaslikult ökotüübilt üle karjakasvatusele, siis teiseneb loomade kaitsevaim kodustatud põhjapõtrade kaitsevaimuks või isegi assimileerub ülijumala-uskumustega, saades maailma ja inimeste peamiseks kaitsjaks (Paulson 2024, 249).²⁸ Viimane asjaolu on märkimisväärne, kuna ülijumaluse ideestikku peab Paulson eriti tugevalt seotuks just rändkarjakasvatajate ökotüübiga (Paulson 2024, 181), välistamata küll võimalust, et etnograafiliselt dokumenteeritud rahvaste puhul tuleb nende religioossetes kujutelmades arvestada juba ka islami ja kristluse mõjuga. Mõningatel juhtudel, nagu näiteks šamaani (kui religioosse geenius) puhul, aga saab lisaks ökotüübist tulenevatele loomariigiga seotud ideestikele võimalikuks ka suhtlemine „kõrgemate kosmiliste vägede ja taeva, maa ja allilma olenditega“ (Paulson 2024, 311).

Üldistatult võibki öelda, et Paulsoni jaoks tähendas ökoloogiline vaade arvestamist kõige sellega, kuidas konkreetne looduskeskkond kujundab kultuuri ja religiooni konkreetseid fookuseid ja avaldumisvorme.

²⁸ Siinkohal viidatud artikkel (Paulson 2024, 244–258) ilmus algupäraselt 1964. Eelnevalt esile tõstetud fookuste muutumist ilmestab hästi asjaolu, et vaid kolm aastat varem avaldatud, monograafiamahus uurimuses loomade kaitsevaimudest (Paulson 1961a) ei leia ökotüübid üldse mingit mainimist ja ka ökoloogilised aspektid vaid põgusalt.

Sarnaselt Hultkrantzile oli ka Paulsoni jaoks ökoloogiline kontekst üheks selliseks asjaks, mis võis toimida uskumusi ja kultuurivorme suunava ja võimalikustava filtrina.²⁹ Inimpsüühika võimekus hoomata üleloomulikku väge sai nõnda avalduda vormides, mida suunasid ökoloogiline keskkond ja majanduslik elukorraldus kui kõige kultuurilise ja religioosse alusraamistikud. Selliselt formuleeritud ökoloogiline perspektiiv sobib täiesti sujuvalt kokku ka fenomenoloogiaga, sest ökoloogiliste, majanduslike ja muude põhialuste ja -struktuuride uurimine võimaldab lahti mõtestada, miks ja kuidas omandab üleloomuliku väe tajumine ja psüühiline reaktsioon sellele konkreetsetes kontekstides just selliseid vorme, nagu usundiloolisest materjalist leida võib. Ka huvi konkreetsete ökotüüpide kindlakstegemise vastu tuleb näha sellega tihedalt seotuna. Tegu on püüdega tuvastada mustreid ja kui leiduvad looduskeskkonnad, majanduslikud elukorraldused ning uskumused, mis üksteisega tugevalt korreleeruvad, siis saab asuda küsima ka selle järele, kas ja kuidas on nad üksteisega põhjuslikus suhtes.

Esitatud analüüsi põhjal on Paulsonil asi tegelikult üpris kompleksne: ühelt poolt on ökoloogia selgelt igasuguste põhjuslike ahelate alguspunkt, ent teisalt ei tulene religioon kui nähtus ise ökoloogiast, vaid üleloomuliku väe kogemisest. Võiks öelda, et ökoloogia on selliselt küll põhjusliku ahela alguses, ent vaid selle mõjutajana või suunajana, mis temast sõltumatult on väljendust otsiva potentsiaalina niigi olemas (sest religioossus on olemas olnud inimkonna algusest saati, olles tekkinud üheskoos hominisatsiooniga ehk inimese enda väljakujunemisega (Paulson 1963, 11; Paulson 1966, 15)). Tulles korra tagasi Arbmani juurde, tasub meenutada, et tema jaoks võisid uskumused olla tugevalt

²⁹ Kuigi siinkohal tõstan esile põhjuseid, miks Paulsoni ja Hultkrantzi vaateid võib tõesti pidada kõiges keskselt tähtsas ühtseks, leidub samas ka aspekte, milles Paulson Hultkrantzist eristub. Üheks niisuguseks on asjaolu, et kui Hultkrantz peab ökoloogilist lähenemist rakendatavaks kindlasti vaid traditsioonilise elukorraldusega põlisrahvaste peal ning juba põllumajanduslik elukorraldus on tema jaoks teatud määral piiripealne juhtum, siis Paulson selgelt niisugusest kitsendusest ei lähtu, kuna mõtestab isegi „kõrg- ehk kirjakultuure“ ökoloogilisest perspektiivist (Paulson 1966, 50–53), nähes neid majanduslikult toetavana põllumajanduse ja karjakasvatuse kombinatsioonile ehk tervikuna „ökotüüpsel ning etnilisel sümbioosil“ (Paulson 1966, 50). Niisuguse korraldusega kultuuris leiduvat „sugemeid“ kõigist varasematest „staadiumidest“ ning uskumuslikult keskeks olevat maa ja taeva vahelise dualismi motiiv. Religioosselt seostab ta seda tüüpi selgelt polüteistlike süsteemide ja universaalset taotlust omavate religioonidega (Paulson 1966, 50–53).

seotud mingi konkreetse intellektuaal-religioosse arenguastmega (vt nt Arbman 1926, 171–172, 203–211). Paulson ja Hultkrantz ei taha end enam seostada niisuguses võtmes evolutsionismiga, vaid soovivad tuvastada teistmoodi mõtestatud mustritest tulenevaid uskumuste ja elukorralduslike tüüpide vahelisi seoseid. Ometi ei saa mööda vaadata asjaolust, et need ökotüübid eksisteerivad Paulsoni käsitluses selges ajaloolises järgnevuses ning pealegi räägib ta neist tihtipeale kui „khihtidest“ õige sarnases võtmes evolutsionistide „(arengu)astmetega“. See annab põhjust küsida, kuivõrd või mis mõttes evolutsionistlikuks autoriks võib Paulsoni pidada.

Paulson ja evolutsionism

Sotsiaal-kultuurilist evolutsionismi võib kindlasti pidada üheks paradigmaatiliseks liiniks Paulsoni tervikraamistikus, kuid suhestumine sellesse on eelnevalt vaadeldutest oluliselt erinev. Paulson ei pidanud kindlasti iseenda lähenemist evolutsionistlikuks, nagu ta üha uuesti ja uuesti toonitas. Samas, just see järjekindel vajadus rõhutada, et esitatud käsitlust ei tuleks mõista evolutsionistlikuna, on kõnekas iseenesest. Paulsoni tegevusajast leiab ju ka funktsionaliste ja strukturaliste ning mitmesuguseid muidki metodoloogilis-teoreetilisi koolkondi, kellega oldi kursis ja kellest mõnigi lähtus, rääkimata veel mitmesugustest muudest suundadest. Kuid kõigi muude suundade kohta ei pea Paulson vajalikuks seisukohta võtta. Mure evolutsionismi pärast on aga läbiv. Ühelt poolt on see mõisteta – usundiloos peeti tollal just evolutsionismi eriti probleemseks ja just sellest sooviti täielikult vabaneda. Teisalt aga annab see põhjust arvata, et Paulsoni enda uurimistöö kohta võidi esitada kriitikaid, mis süüdistasid seda evolutsionismis, ja/või tajus Paulson ise, et tema järeldusi võiks kergesti tõlgendada evolutsionistlikult (ehk tema hinnangul ekslikult), mistõttu esitas ta juba ennetavalt täiendavaid selgitusi.

Seejuures on oluline tähele panna, mida „evolutsionism“ Paulsoni jaoks üldse tähendas. Uurimuses ulukijumalustest rõhutab ta tungivalt, et esitatavat järeldust ei tohi mõista kultuuriajaloolise arenguraja rekonstrueerimisena, vaid puhtalt fenomenoloogiliste ja psühholoogiliste asjaolude tuvastamisena (Paulson 1961a, 239, 289). See on aimatavalt vajalik, kuna selle monograafia üheks oluliseks järelduseks on väide, et tuvastatav olevat ulukijumaluse animatistlik areng:

loomahing–liigihing–ulukijumalus (Paulson 1961a, 244). Kuid Paulsoni puhul ei ole tegu ajaloolise arengutrajektoori rekonstruktsiooniga, vaid fenomenoloogilise analüüsi toel kindlaks tehtud psühholoogilise tulenemisrajaga (Paulson 1961a, 289; vrd Paulson 2024, 252). Kultuuri revolutsiooniline vaade paistab Paulsoni jaoks seostuvat eelkõige just ajalooliste arenguastmete postuleerimisega, arenguradade rekonstrueerimisega ning monogeneetiliste skeemidega. Nõnda kritiseerib ta korduvalt Looritsa püüdeid esitada ambitsioonikaid rekonstrueerivaid skeeme. Ta leiab, et need võivad olla kõnekad fenomenoloogiliste tüpoloogiatena, ent ei ütle tingimata midagi uskumuste muutumise kohta ega ole empiiriliselt tõestatavad (Paulson 1966, 82, 168–179). Sarnasel kombel peab ta kõlbmatuks ka kõiki ürgusunditeooriaid (Paulson 1966, 22–28), vastandudes eriti järjekindlalt Wilhelm Schmidt ja tema õpilaste esindatud ürgmonoteismi teooriale (Paulson 1963, 14–16; 1966, 25; 2024, 242). Samuti vastandub ta ideedele, et animismi või animatismi võiks mõista religiooni arengu etappidena, leides, et selle asemel on tegu nähtustega, mis esinevad mitmel pool koos (Paulson 1963, 14–16). Üldse heidab ta ebaadekvaatse evolutsionistliku mõtlemisviisina kõrvale igasugused monogeneetilised arenguskeemid (Paulson 1963, 15; 1964, 215), eelistades neile selgelt polügeneetilisi ajaloolise arengu skeeme (Paulson 1964, 15), täpsustamata küll, millised need polügeneetilised skeemid võiksid olla. Ka konkreetsete uskumuste puhul, nagu näiteks saatushing, toonitab ta ikka, et millegi tulenemisest rääkides ei käi jutt ajaloolis-evolutsioonilisest arengust, vaid erinevate ideede loomulikkust, „geneetilisest“ väljakasvamisest üksteisest (Paulson 2024, 545–546). Sarnaselt õigustab ta ka Arbmani, keda ilmselt on süüdistatud aegunud kultuuri evolutsionismis, argumenteerides, et tegu on psühholoogiliste asetuste kindlakstegemisega ning ka „primitiivses usus kulgevad mõisted „hing“, „vägi“, „substants“ ja „olemus“ paralleelselt“, mistõttu „ei saa neid vägisi ühte kultuuriloolisesse arenguskeemi suruda“ (Paulson 2024, 560). Tervikuna võiks seega öelda, et Paulsoni jaoks seostub evolutsionism monogeneetiliste, üherajaliste arenguskeemidega, milles erinevad idee(stiku)d avalduvad teatud konkreetsetel arenguastmetel, mis muudab võimalikuks nii rahvaste arenguastmete kui ka uskumuste arengutrajektooride rekonstrueerimise, kuna eeldatakse, et põhitunnuste poolest on kõik arenguastmed teada. Sellises võtmes lähenemist peab Paulson selgelt probleemseks ning õigustamatuks.

Kergesti võib jääda mulje, et sellega saabki Paulsoni ja evolutsionismi teema kokku võtta. On ju Paulson selgitanud, miks tema argumente

ei tohiks võtta evolutsionistlikult. Ometi osutub olukord omajagu komplekssemaks ja Paulsonil leidub õige mitmesuguseid haakumisi argumenteerimisviisidega, mida intellektuaalajalooliselt võib seostada kultuurievolutsionistliku paradigmaga. Esiteks leiab ka Paulsonilt mööndusi, et stadiaalsest arengust rääkimine kultuuriloolises mõttes võib teatud juhtudel osutada õigustatuks (Paulson 2024, 66, 509). Osalt on kindlasti tegu püüdega kuidagi arvesse võtta tüpoloogilise ja ajaloolise uurimise omavahelise suhte probleeme. Ei saa ju rangelt tüpoloogiline fenomenoloogki eitada ajalugu ja kõigi klassifitseeritavate andmete ajaloolisust. Kindlasti saab evolutsioonilisena mõista ka Paulsoni järjekindlat rõhutust, et religioon on tekkinud üheskoos inimeseks saamisega (hominisatsiooniga) (1960a, 171; 1963, 11; 1966, 14–16; 2024, 62). Kuid siingi tuleks seda pigem näha kriitikana varasemate tuntumate evolutsionistlike skeemide kohta, mis õige tihti taandasid religiooni lihtsalt üheks arenguastmeks või siis asjaks, mis tekkis mingil arenguastmel (ja nõnda võis potentsiaalselt ka kaduda mingil kõrgemal arenguastmel). Väide, et religioon on inimeseks olemise olemuslik tunnus, vastandub selgelt niisugustele evolutsionistlikele argumentidele ning muudab ka religiooni tüpoloogilise uurimise inimese alati olemas olnud psühholoogilise struktuuri uurimiseks.

Ent otseselt evolutsionistlikuna klassikalise vanema kultuurievolutsionismi võtmes ilmnevad need osad Paulsoni käsitlest, kus ta hoolimata mujal leiduvast astmelisuse kriitikast arutleb ka ise astmelise arengu üle. Näiteks räägib ta eelnevalt ökoloogilises plaanis vaadeldud küttide-korilaste-kalurite ökotüübist ühtlasi kui kultuuriastmest (Paulson 1966, 39). Šamanismi mõtestab ta „eelnevate *usukihtide* ja rituaaliringide omamoodi“ pealisehitusena (Paulson 2024, 306; minu rõhutus), mis rajaneb animistlikul ideoloogial (Paulson 2024, 313). Ka agraarreligioosest kompleksist räägib ta kui millestki varasemale primitiivsele maailmapildile järgnevast (Paulson 2024, 133–134). Eriti ilmseks saab aga Paulsoni evolutsionistlikkus siis, kui ta rõhutab konkreetsete usunditüüpide (korilased, karjusunomaadid jne) käsitlese sissejuhatavas osas vajadust fikseerida neid kui „peamisi arenguetappe vastavalt üldkultuuri stadiaalsele arengule“ (Paulson 1963, 18). Ta paistab arvavat, et piisab vaid rõhutamisest, et neid arenguetappe ei tohi vaadelda „kui ühesuunalist, unilineaarset protsessi“ (Paulson 1963, 19), ning potentsiaalne evolutsionismisüüdistus ongi pareeritud, ent niiviisi kumab siis läbi Paulsoni ajale tüüpiline, kuid mõtelooliselt ekslik arusaam varasemate klassikaliste evolutsionistide

seisukohtadest. Tegelikuses oli olukord tunduvalt komplekssem ja isegi kui kõige tuntumate evolutsionistide (nt Spencer, Tylor ja Morgan) puhul on õigustatav öelda, et nad olid veendunud universaalsete, kõikjal olemas olevate arengutunnuste olemasolus, mille toel saab paika panna arengu põhiastmed, oleks ekslik neile omistada rangelt unilinearistlikku positsiooni, mille järgi peavad kõik rahvad igal pool läbima samad astmed samas järjekorras ning astmeid vahele jätta ei saa (Carneiro 2003, 27–32; Sanderson 2016, 40–42). Eelkõige just sellist unilinearismi paistab Paulson seostavat evolutsionismiga ning igasuguseid paindlikumaid skeeme ajaloolisest kujunemisest mitte tingimata. Mõttelooliselt pole tegu siiski õigustatava piiritõmbamisega, sest isegi sotsiaal-kultuurilise evolutsionismi klassikud ei esindanud niisugust kitsast argumentatsiooniliini.

Arutelusid arenguskeemidest ja arengu põhjustest ning isegi mõttekäike konkreetsete uskumuste seostumisest konkreetsete arenguastmetega leiab Paulsoni käsitlustes omajagu ja neid kõiki on õigustatav pidada evolutsionistlikuks, sest esitatava argumentatsiooni ülesehitus on analoogne varasemale evolutsionismile omasega. Teatud puhkudel on ta majandusvormi ja ühiskonnakorralduse seoseid religiooni-vormidega mõtestanud justnimelt arenemisena lähtuvalt nimetatud argumentatsioonitüüpidest (nt Paulson 1963, 29), kuid detailsemaks läheb ta oma põhjuslikes arenguskeemides eriti haakuvalt hingekontseptsioonidega. Paulson argumenteerib, et ürginimesele universaalselt omase dualistliku kujutelma pinnalt on targad, nõiad, šamaanid ja teised, keda ta peab „religiooni formulaatoriteks“ (Paulson 1959, 124), arendanud primitiivse „pneumatoloogia“ „spekulatiivsel teel“ (Paulson 1959, 123; vrd 1964, 216) sekundaarsed hingesüsteemid, millest omakorda on tulenenud olulised arenguloolised vahelülid kuni õhtumaise hingemonismini välja (Paulson 1959, 124). Teisal ja veelgi kõnekamalt argumenteerib Paulson, et religiooni areng monoteismini sai kindla vormi alles suurte kuulutajate ja prohvetite kui „usuliste vajaduste vahendajate“ (Paulson 1966, 47) kuulutuses, mis oli „psühholoogiliselt välja kasvanud prohveti ainulaadsest isiklikust elamusest“ (Paulson 1966, 47), ning tänu prohvetite poolt sisse viidud uuendustele on „prohvetlikud religioonid tõstnud rahvausundi välja loodusmütoloogilisest seosest n.-ü. ajaloolisele pinnale“ (Paulson 1966, 47; minu rõhutus). Sisuliselt on tegu sirgjoonelise argumendiga sellest, miks ja kuidas areng on aset leidnud, pakkudes kaudselt ka seletusi, miks mõned usundid on teistest kõrgemale arenenud. Seal, kus on üleloomulikkuse geniaalsete

vahendajatena tegutsenud eriti võimekad prohvetid, on osutunud võimalikuks ka religiooni tõstmine kõrgemale tasemele. Ilma nendeta pole aga „loodusmütoloogiliste seoste“ ületamine olnud tingimata võimalik. Ilma tõeliselt religioosse sisuta (ehk ilma sõltuvustundeta üleloomuliku ees) jäädakse vaid primitiivsesse maailmaseletamisse (Paulson 1966, 28).

Mingit puudust pole ka konkreetseid uskumusi ja uskumusetüüpe käsitlevatest arenguskeemidest. Kalaliikide kaitsevaimud kuuluvat üksnes „arhailisse, igivanasse usundikihti“ (Paulson 1966, 81). Kalur-küti ajast pärinevat alati ka havi kui ürgse vetevalla valitseja ideestik (Paulson 1966, 89) või üldse suurem osa vetevallaga seotud uskumusi (Paulson 1966, 91). Niimoodi argumenteerides seostab ta sisuliselt teatud konkreetse uskumusetüübi (nt kalaliikide kaitsevaimud) konkreetset kõige vanema arenguastmega ja eeldab, et üheski teises astmes ei saa need uskumused tekkida, mistõttu on nende olemasolu alati märk sellest, et need on selles kultuuris jäänukitena püsinud ürgajast saati. Ideestik, mis seostab mõnda uskumust mingi konkreetse arenguastmega ja näeb sellise uskumuse ilmnemist mõnes teises arenguetapis kui märki varasemast, on sisuliselt täpselt see, kuidas Edward Tylor mõistis oma evolutsionistlikes skeemides jäänukeid (*survivals*) (Kippenberg 1998; Ratnapalan 2008) ja mille paljud temalt üle võtsid. Lisaks kalavaimudele räägib Paulson ka majavaimuga seonduvate uskumuste kultuuriajalooliste kihtide eristamisest (Paulson 1966, 121, 129), majavaimu-uskumuse degenerereerumisest, kui see on minetanud seose tõeliselt religioosse sõltuvustundega (Paulson 1966, 136),³⁰ loomade kaitsevaim-jumaluse ideestiku ürgsest päritolust (Paulson 2024, 249) ja üldse sellest kui vanimast teofaaniast inimkonna usuelus (Paulson 2024, 258). Teatud juhtudel räägib ta otseselt ürgaja elavaks ja kogetavaks muutumisest tänapäeval (Paulson 1966, 37) ning rõhutab, et kõrgkultuurides leiduvat „sugemeid“ kõigist eelnevatest „staadiumidest“ (Paulson 1966, 51).

Näidete nimekirja võiks jätkata omajagu, kuid üldpilt peaks olema ilmne: kuigi Paulson ise end evolutsionistiks ei pidanud ja püüdis järjekindlalt niisuguseid seisukohti kõrvale lükata, sisaldab tema argumentatsioon rohkelt mitmesuguseid sotsiaal-kultuurilisele evolutsionismile keskselt omaseid mõttemalle. Paulsoni väiteid vastupidise kohta ei saa

³⁰ Seda siin võib samuti mõista ühe põhjusliku seosena, mis arengut kujundab: taandareng leiab aset juhul, kui sõltuvusseos üleloomuliku väega nõrgeneb või lausa kaotsi läheb.

pidada veenvaks, kuna need tuginevad õigustamatult kitsalt evolutsionismi määratlemisel. Samas ei saa Paulsoni mõttekäikudes esinevat evolutsionismi pidada teiste peamiste suundumustega võrreldaval määral läbimõelduks. Pigem tundub tegu olevat õpingute ajal omaks võetud implitsiitsete eelduste ja mõtlemismustritega, mis on edasi kandunud tema enda uurimistöösse. Nagu sai näidatud ka sissevaates laiemasse ajastukonteksti, osutus täielik ja järjekindel evolutsionistlikest mõttemustritest loobumine ka paljudele teistele tunduvalt keerulisemalt teostatavaks kui lihtsalt evolutsionismivastaste teeside deklareerimine.

Üldplaanis

Põhjaliku erinevate aruteluliinide ja ideestike analüüsimise järel on nüüd aeg küsida tervikpildi järele – mida saab öelda Paulsoni metodoloogilis-teoreetilise uurimisraamistiku kohta üldistatult? Kindlasti võib öelda seda, et on igati õigustatav pidada teda samavõrd nii fenomenoloogiliseks, ökoloogiliseks kui ka evolutsionistlikuks usundiloolaseks, keda ühtlasi ja keskmisest usundiloolasest tunduvalt enam huvitasid võimalused tõlgendada religiooniajaloolist materjali psühholoogiliselt. Paulsoni jaoks ei olnud fenomenoloogia ammendavaks meetodiks isendas ning samuti ei olnud see tema jaoks viisiks, kuidas eesmärgina iseeneses jõuda inimeste endi arusaamade tõelise mõistmiseni. Fenomenoloogiline meetod oli Paulsoni jaoks viisiks, kuidas tuvastada empiirilise materjali mitmekesisuses tüpoloogilised mustrid, milles avalduvad religioosse mõtlemise teatud põhistruktuurid ja/või -funktsioonid. Niimoodi tüpoloogiliselt analüüsitud materjal võimaldas omakorda nii psühholoogilist analüüsi kui ka uskumusetüüpide ja ökoloogilise keskkonnaga suhestumise korrelatsioonide ja mustrite kindlakstegemist, tuvastamaks ideaalis isegi konkreetsete tüüpide vahelisi kausaalseid seoseid. Religioon jäi sellest perspektiivist eraldiseisvaks ilminguks, ent seletuse, miks on religioon kõigest muust selgelt eristuv, viis Paulson psühholoogilisele tasandile, nähes religiooni eraldiseisvuse põhjusena muule mittetaandatavat kognitiivsete funktsioonide kompleksi. Seliselt säilitab Paulson nii fenomenoloogilisele lähenemisele omased arusaamad religiooni omaetteolust ja taandamatusest (*sui generis*) kui ka ideestiku universaalse tuuma variatiivsest avaldumisest erinevates kultuurikontekstides, ent samas püüab psühholoogiliste ja ökoloogiliste raamistike toel kindlaks teha seaduspärasusi, mis põhjustavad selle

universaalse religioosse lähtekoha (psüühiline reaktsioon, üleloomulikust väest sõltuvuse tunne) avaldumise mitmesugustes erinevates vormides olenevalt kontekstist. Asjaolu, et selline sihipärane uurimisprogramm on ühtlasi läbi põimunud mitmesugustest implitsiitsetest ja eksplitsiitsetest evolutsionistlikest eeldustest ja/või argumentidest, võib ühelt poolt pidada märgiks varem domineerinud paradigma jätkuvast (varjatud) mõjust. Teiselt poolt on see märgiks asjaolust, et püüdes oma ajastu fenomenoloogidele omaselt väärtustada samavõrd ajaloolisust ja fenomenoloogiliste põhitüüpide tuvastamist, tuli mingil viisil ka läbinisti fenomenoloogilise fookuse korral suhestuda ajaloolise teisenemisprotsessiga ning sotsiaal-kultuuriline evolutsionism, kuigi hääbumas, oli ikkagi oma sõnavara ja eelduste poolest sisse imunud igasugustesse ajaloolise teisenemisprotsessi seletuskatsetesse.

Paulsoni sedavõrd keerukas positsioneerumine erinevate paradigmade vahele või siis ristumiskohale võimaldab tänapäeva vaatenurgast suhestuda tema uurimistööga drastiliselt erinevatel viisidel. Täiesti õigustatavalt võib seda pidada vanamoodsaks fenomenoloogiaks, mille teoreetilised lähtekohad ei ole õigustatavad. Veelgi probleemsema ja aegunudana ilmneksid tänapäeva vaates Paulsoni sotsiaal-evolutsionistlikud ideestikud. Ometi, kui mõelda selle peale, kuidas Paulson püüdis religioonijaloolises materjalis avalduvate mustrite analüüsi toel avastada inimesele universaalselt omaseid mõtlemisvorme, tegemaks kindlaks ka religioossuse kui sellise fundamentaalseid lähtekohti inimese mõtlemise ülesehituses, kas mitte ei hakka siis tema uurimisprogramm kõlama vägagi sarnaselt tänapäeval üha mõjukama kognitiivse religiooniteaduse peamiste lähtekohtade ja eesmärkidega? Ka seda tõlgendussuunda tuleb pidada täiesti võimalikuks. Mõneti võiks selles näha Paulsoni mõtteraamistike kompleksust, püüet arvestada religiooni kui nähtuse kõigi tahkudega. Samas võib see anda meile aga märku ka tõsiasjast, et praktikas ei pruugi erinevad paradigmad üksteisest sugugi nii lahus seista, kui teoreetiliste programmide ülevaadete põhjal võiks arvata. Kuid kindlasti näitab see, et minevikuautorid alluvad harva neile kategoriaalsetele eristustele, mida peetakse oluliseks tänapäevastes metodoloogilistes ja teoreetilistes vaidlustes. Tänapäevastes vaidlustes kasutusel olevad eristused võivad näida ka ajalooliselt kehtivate eristustena, kuid tegelikku intellektuaalajalukku süüvides osutub see tundmus harva tõseks.

Ühtlasi näitab see kõik jätkuvat vajadust tegeleda senisest enam religiooni uurimise ajaloo uurimisega mitmekesisemalt senimaani

Eestis domineerivast suundumusest keskenduda üksnes tuntumate uurijate empiiriliste fookuste (ehk kes millisele materjalile spetsialiseerus) käsitlemisele. Ühe akadeemilise uurimisvaldkonna ajalugu ei ole taandatav tuntumate nimede, uurimisteede ja meetodite dokumenteerimise ajalooks. Siinne süvitsi minev sissevaade Paulsoni ideedesse on vaid üks väike kild suuremast eesti religiooniuuringute intellektuaal- ja institutsionaalajaloost ehk aspektidest, millega senimaani on õigustamatult vähe tegeletud. Ka Paulsoni puhul ei ammendu võimalikud uurimisfookused sugugi siin käsitletuga. Omaette võrdlevat analüüsi vääriks kindlasti Paulsoni lähenemisviisi suhestumine Ränga või Looritsaga. Haakumised mõlemaga on selgelt olemas, kuid samavõrd selgelt on olemas ka erinevused, mida Looritsa puhul on ka Paulson ise rõhutatult esile tõstnud. Kuid potentsiaalseid intellektuaalajaloolisi küsimusepüstitusi leidub ka laiemalt – näiteks vajaks kindlasti lähemat uurimist 20. sajandi esimese poole usundilooa tihedalt seotud religioonipsühholoogiline diskussioon Rootsis, mis kahtlemata mõjutas ka Paulsoni. Või siis võiks küsida Paulsoni käsitusviisi ja strukturaalantropoloogia sarnasuste ja haakumiste järele.

Lisaks võiks siinne Paulsoni ideede analüüs näidata, et programmiliste metodoloogilis-teoreetiliste kirjutiste puudumine ei saa olla takistuseks teistegi uurijate lähtekohtade ja argumentatsiooni analüüsimisele. Ka empiirilise rõhuasetusega uurimused ei ole kunagi vabad teoreetilistest ja metodoloogilistest raamistikest, mis kujundavad uurimisobjekti piiritlemist, metodoloogiat, empiirika analüüsi ja järeldusteni jõudmist. Nii võimaldab ka empiirilisema fookusega tööde analüüs terviklikuma arusaamani jõudmist selles, milline on ühe või teise uurija lähenemisviisi alusraamistik. Analüüse on vaja kindlasti. Muidu riskime uurimustulemusi teatavaks võttes nendeni jõudmise konteksti täieliku eiramisega, justkui oleksid „järeldused“ ja „faktid“ täiesti lahutatud metodoloogilis-teoreetilistest raamistikest, mille valguses valitud empiirikast üldse oli võimalik niisuguste faktiteadmiseni jõuda. Ka Paulsoni kirjatööde kasutamine usundiloolise faktivaramuna riskib sellise probleemse pealiskaudsusega, kuigi tegelikult toetutakse lisaks viidatavale faktiväitele ka kogu raamistikule, mille toel midagi niisugust üldse väita sai. Ent nagu tuntumate erialaklassikute, nii ka vähem tuntud autorite puhul ei tohi jätta arvesse võtmata intellektuaalajaloolist tausta, milles nende tekstide kirjutamine aset leidis (Sharpe 1988, 254). Jääb vaid loota, et edaspidi suhestutakse ka

Paulsoniga sisukamalt kui üksnes entsüklopeedilist materjali pakkuva erialaklassikuga ning erinevatele uurimustele toetudes arvestatakse enam metodoloogilis-teoreetiliste raamistikega, millega need uuri-mused seotud on.

Kasutatud kirjandus

- Allen, Douglas. 2005. „Phenomenology of Religion“. *The Routledge Companion to the Study of Religion*, toimetanud John R. Hinnells, 182–207. New York: Routledge.
- Andersson, Daniel ja Bodil Liljefors Persson. 2024. „Indigenous Religions“. *The Study of Religion in Sweden: Past, Present and Future*, toimetanud Henrik Bogdan ja Göran Larsson, 55–67. London: Bloomsbury.
- Annist, August. 1966. „Eesti rahvausundi uurimise olukorrast“. *Keel ja Kirjandus* 8: 457–467.
- Arbman, Ernst. 1926. „Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rücksicht auf Indien“. *Le Monde Oriental* 20:85–226.
- Arbman, Ernst 1927. „Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rücksicht auf Indien“ II. *Le Monde Oriental* 21: 1–185.
- Arbman, Ernst. 1931. „Seele und Mana“. *Archiv für Religionswissenschaft* 29: 293–394.
- Arbman, Ernst. 1939. „Mythic and Religious Thought“. *Dragma: Martino P. Nilsson A.D. IV Id. Iul. Anno MCMXXXIX Dedicatum*, 20–40. Lund: Svenska Institutet i Rom.
- Arbman, Enst. 1963. *Ecstasy or Religious Trance, in the Experience of the Ecstatic and from the Psychological Point of View. Vol 1. Vision and Ecstasy*. Uppsala: Norstedts.
- Arbman, Ernst. 1968. *Ecstasy or Religious Trance, in the Experience of the Ecstatic and from the Psychological Point of View. Vol 2. Essence and Forms of Ecstasy*. Uppsala: Norstedts.
- Arbman, Ernst. 1970. *Ecstasy or Religious Trance, in the Experience of the Ecstatic and from the Psychological Point of View. Vol 3. Ecstasy and Psychopathological States*. Uppsala: Norstedts.
- Arukask, Madis. 2009. „The Narratives of Oskar Loorits and Paul Ariste and Their Problematic Dialogue with the ‘Popular’“. *Folklore*:

- Electronic Journal of Folklore* 43: 123–142. <https://doi:10.7592/FEJF2009.43.arukask>
- Arvidsson, Stefan ja Bodil Liljefors Rova. 2024. „Comparative Studies“. *The Study of Religion in Sweden: Past, Present and Future*, toimetanud Henrik Bogdan ja Göran Larsson, 205–216. London: Bloomsbury.
- Austerlitz, Robert. 1964. „Review: Die Religionen Nordeurasieni und der Amerikanischen Arktis“. *The Slavic and East European Journal* 8 (2): 231–232.
- Barnard, Alan. 2004. *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bjerke, Svein. 1979. „Ecology of Religion, Evolutionism and Comparative Religion“. *Science of Religion: Studies in Methodology*, toimetanud Lauri Honko, 237–248. The Hague, Paris, New York: Mouton Publishers.
- Bleeker, C. Jouco. 1959. „The Phenomenological Method“. *Numen* 6 (Fasc. 2): 96–111.
- Bogdan, Henrik ja Göran Larsson (toim). 2024. *The Study of Religion in Sweden: Past, Present and Future*. London: Bloomsbury.
- Bubík, Tomáš ja Henryk Hoffmann (toim). 2015. *Studying Religions with the Iron Curtain Closed and Opened: The Academic Study of Religion in Eastern Europe*. Leiden: Brill.
- Burhenn, Herbert. 1997. „Ecological Approaches to the Study of Religion“. *Method & Theory in the Study of Religion* 9 (2): 111–126.
- Büttner, Manfred. 1979. „Commentary“. *Science of Religion: Studies in Methodology*, toimetanud Lauri Honko, 249–259. The Hague, Paris, New York: Mouton Publishers.
- Carneiro, Robert L. 2003. *Evolutionism in Cultural Anthropology: A Critical History*. Boulder, CO: Westview Press.
- Drobin, Ulf. 2016. „Introduction“. *Horizons of Shamanism: A Triangular Approach to the History and Anthropology of Ecstatic Techniques*, toimetanud Peter Jackson, xi–xx. Stockholm: Stockholm University Press.
- Eliade, Mircea. 2017. *Uurimus usundiloost*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Eliade, Mircea. 2021. *Šamanism ja arhailised ekstaasitehnikad*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Frazer, James. 2001. *Kuldne oks*. Tallinn: Varrak.
- Gingrich, Andre. 2005. „Ruptures, Schools, and Nontraditions: Reassessing the History of Sociocultural Anthropology in Germany“.

- One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American Anthropology*, 58–153. Chicago: The University of Chicago Press.
- Goody, Jack. 2005. *Metsiku Mõtlemise Kodustamine*. Tallinn: Varrak.
- Hiiemäe, Mall. 1998. „Oma rahvausundit otsimas“. *Keel ja Kirjandus* 41: 218–220.
- Hiiemäe, Mall. 2022. „Oskar Loorits ja tema kaasteelised“. *Mäetagused* 82: 35–60.
- Hiiemäe, Reet. 2016. „Teispoolususkujutelmad pärimustekstides: Teekond sündmusest tekstiks“. *Keel ja Kirjandus* 59 (5): 337–353.
- Hjärpe, Jan. 2002. „Theology on Religions: Nathan Söderblom and the Religious Language“. *The Relevance of Theology. Nathan Söderblom and the Development of an Academic Discipline*, toimetanud Carl Reinhold Bråkenhielm ja Gunhild Winqvist Hollman, 49–66. Uppsala: Uppsala University.
- Honko, Lauri (toim). 1979. *Science of Religion: Studies in Methodology*. The Hague, Paris, New York: Mouton Publishers.
- Hultkrantz, Åke. 1953. *Conceptions of the Soul among North American Indians*. Stockholm: The Ethnographical Museum of Sweden.
- Hultkrantz, Åke. 1954. „The Indians and the Wonders of Yellowstone: A Study of the Interrelations of Religion, Nature and Culture“. *Ethnos* 19 (1–4): 34–68.
- Hultkrantz, Åke. 1957. *The North American Indian Orpheus Tradition: A Contribution to Comparative Religion*. Stockholm: The Ethnographical Museum of Sweden.
- Hultkrantz, Åke. 1966a. „Ivar Paulson (1922–1966)“. *Temenos* 2: 183–187.
- Hultkrantz, Åke. 1966b. „An Ecological Approach to Religion“. *Ethnos* 31: 131–150.
- Hultkrantz, Åke. 1979. „Ecology of Religion: Its Scope and Methodology“. *Science of Religion: Studies in Methodology*, toimetanud Lauri Honko, 221–236. The Hague, Paris, New York: Mouton Publishers.
- Hultkrantz, Åke. 1985. „Some Critical Reflections on the Ecology of Religions“. *Temenos* 21: 83–90.
- Jensen, Adolf E. 1960. *Mythos und Kult bei Naturvölkern: Religionswissenschaftlichen Betrachtungen*. Wiesbaden: Franz Steiner.
- Jensen, Adolf E. 1965. „Myth and Cult Among Primitive Peoples“. *Current Anthropology* 6 (2): 199–215.
- Jensen, Tim ja Armin W. Geertz (toim). 2015. *NVMEN, the Academic Study of Religion, and the IAHR: Past, Present and Prospects*. Leiden: Brill.

- Jonuks, Tõnno. 2010. „Eesti muinasusundi uurimisprobleemidest“. *Ajalooline Ajakiri* 4 (2): 213–234.
- Jonuks, Tõnno. 2017. „New Trends in the Study of Religion in Estonia: Contemplations in the Grey Zone between Religion and Science“. *Balkan and Balticum: Current Studies in the Postsocialist Space*, toimetanud Ekaterina Anastasova ja Mare Kõiva, 161–182. Sator 18. Tartu: ELM Scholarly Press. <https://doi.org/10.7592/Sator.2017.18.08>
- Jonuks, Tõnno. 2024. „Arvustus. Ivar Paulson, Hinged vaimud ja jumalad“. *Akadeemia* 36 (11): 2294–2297.
- King, Ursula. 1983. „Historical and Phenomenological Approaches to the Study of Religion“. *Contemporary Approaches to the Study of Religion. Vol. 1: The Humanities*, toimetanud Frank Whaling, 29–164. Berlin, New York: De Gruyter.
- Kippenberg, Hans G. 1998. „Survivals: Conceiving of Religious History in an Age of Development“. *Religion in the Making: The Emergence of the Sciences of Religion*, toimetanud Arie L. Molendijk ja Peter Pels, 297–312. Leiden, Boston, Köln: Brill.
- Kopping, Klaus-Peter. 2005. *Adolf Bastian and the Psychic Unity of Mankind: The Foundations of Anthropology in Nineteenth Century Germany*. Münster: Lit Verlag.
- Kristensen, William Brede. 1960. *The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion*. The Hague: Springer.
- Kulmar, Tarmo. 1992a. „Eesti muinasusundi hingefenomenoloogiast I: Animism ja preanimism“. *Akadeemia* 4 (7): 1379–1392.
- Kulmar, Tarmo. 1992b. „Eesti muinasusundi hingefenomenoloogiast II: Hingekujutelmad eesti muinasusundi vanimates kihistustes“. *Akadeemia* 4 (8): 1601–1620.
- Kulmar, Tarmo. 1992c. „Eesti muinasusundi hingefenomenoloogiast III: Hingekujutlused eesti kiviaja arheoloogiaaines“. *Akadeemia* 4 (9): 1870–1887.
- Kulmar, Tarmo. 1998. „Eesti muinasusundi hingefenomenoloogia probleeme“. *Sator. Artikleid usundi- ja kombeloost*, toimetanud Maie Kalda ja Mare Kõiva, 38–49. Tartu: Eesti Keele Instituudi rahvausundi tööühm.
- Kulmar, Tarmo. 2000. „Religiooniteadused ja usundilugu teadusliku uurimisvaldkonnana Eestis“. *Usuteaduslik Ajakiri* 47 (1): 102–119.
- Kulmar, Tarmo. 2006. „Taevasest üliolendist usundilooliselt ja muinaseesti aineses“. *Mäetagused* 33: 67–82.

- Kuper, Adam. 2005. *The Reinvention of Primitive Society: Transformations of a Myth*. London, New York: Routledge.
- Kõivupuu, Marju. 2019. „Maarja ja Maarjamaa – ambivalentne diskursus eesti kultuuriruumis“. *Usuteaduslik Ajakiri* 76 (3): 5–28.
- Laagus, Aino. 2007. „Metshaldjauskumus uurimisobjektina“. *Sator* 6. Artikleid usundi- ja kombeloost, toimetanud Mare Kõiva, 97–115. Tartu: EKM Teaduskirjastus.
- Leete, Art. 2025. „Soome-ugri ja põhja usundisüsteemid“. *Keel ja kirjandus* 68: 252–255.
- Leeuw, Gerardus van der. 1933. *Phänomenologie der Religion*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Loorits, Oskar. 1957a. *Grundzüge des estnischen Volksglaubens III*. Uppsala, Kopenhagen: Ludequistska Bokhandeln, Einar Munksgaard.
- Loorits, Oskar. 1957b. „The Stratification of Estonian Folk-Religion“. *The Slavonic and East European Review* 35 (85): 360–378.
- Masing, Uku. 1973. „De Hermeneutica“. *Communio Viatorum* 16 (1–2): 1–29.
- Masing, Uku. 1998. *Meil on lootust*. Tartu: Ilmamaa.
- Masuzawa, Tomoko. 2005. *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Metslaid, Marleen ja Aivar Jürgenson. 2025. „Ivar Paulson, eesti religioonietnoloog paguluses“. *Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat* 66: 103–140.
- Metsvahi, Merili. 2013. „The Woman as Wolf (AT 409): Some Interpretations of a Very Estonian Folk Tale“. *Journal of Ethnology and Folkloristics* 7 (2): 65–92.
- Molendijk, Arie L. 2005. *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands*. Leiden, Boston: Brill.
- Molendijk, Arie L. 2018. „The First Conferences on the History of Religions: Religious Dialogue versus Scholarly Study“. *NTT Journal for Theology and the Study of Religion* 72 (3): 211–224.
- Oinas, Felix J. 1974. „Review. The Old Estonian Folk Religion“. *Journal of Baltic Studies* 5 (1): 56–57.
- Paulson, Ivar. 1958. *Die primitiven Seelenvorstellungen der nord-eurasischen Völker. Eine religionsethnographische und religionsphänomenologische untersuchung*. Stockholm: The Ethnographical Museum of Sweden.

- Paulson, Ivar. 1959. „Primitiivsete hingekujutelmade piirjooni“. *Mana* 3: 122–124.
- Paulson, Ivar. 1960a. „Mis on religioon? Religiooni mõiste usunditeaduslikust määratlemisest“. *Eesti Kirik* 10 (2): 170–174.
- Paulson, Ivar. 1960b. „Religioon ja mütoloogia“. *Mana* 4 (4): 235–238.
- Paulson, Ivar. 1961a. *Schutzgeister und Gottheiten des Wildes (Der Jagdtiere und Fische) in Nordeurasien*. Göteborg, Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Paulson, Ivar. 1961b. „Scientific Method in Monographs on Religion“. *American Anthropologist* 63 (4): 832–833.
- Paulson, Ivar. 1962a. „Die Religion der finnischen Völker“. *Die Religionen Nordeurasien und der amerikanischen Arktis*, 145–282. Stuttgart: Kohlhammer.
- Paulson, Ivar. 1962b. „Die Religionen der nordasiatischen (sibirischen) Völker“. *Die Religionen Nordeurasien und der amerikanischen Arktis*, 1–144. Stuttgart: Kohlhammer.
- Paulson, Ivar. 1962c. „Religiooni olemusest ja ajaloost“. *Issanda kiriku tööpõllul*. Uppsala: Arostryck.
- Paulson, Ivar. 1963. *Religiooni olemusest ja ajaloost. Vom Wesen und aus der Geschichte der Religion*. Stockholm: Eesti Usuteadlaste Selts Paguluses.
- Paulson, Ivar. 1964. „Piirjooni soomesugu rahvaste vanast rahvausundist“. *Mana* 8 (3): 214–217.
- Paulson, Ivar. 1966. *Vana eesti rahvausk: usundiloolisi esseid*. Stockholm: Vaba Eesti.
- Paulson, Ivar. 1968. „The Preservation of Animal Bones in the Hunting – Rites of Some North-Eurasian Peoples“. *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia*, toimetanud V. Diószegi, 451–458. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Paulson, Ivar. 1997. *Vana eesti rahvausk*. Tartu: Ilmamaa.
- Paulson, Ivar. 2024. *Hinged, vaimud ja jumalad*. Tartu: Ilmamaa.
- Peedu, Indrek. 2016. „Mille ajalugu on religiooniuuringute ajalugu? Metodoloogilisi täheldusi“. *Usuteaduslik Ajakiri* 70 (2): 92–120.
- Peedu, Indrek. 2018. „What Game Are We Playing?: A New Look at the Identity and Beginning of the Study of Religion“. *Numen* 65 (1): 88–108.
- Peedu, Indrek. 2019. „Introduction: The Study of Religion in Estonia“. *Estonian Study of Religion: A Reader*, toimetanud Indrek Peedu, 11–26. Tartu: University of Tartu Press.

- Peedu, Indrek. 2024. „Rudolf Otto eesti mõtteloos“. *Usuteaduslik Aja-kiri* 85 (1): 1–50.
- Peedu, Indrek. 2025. „Vördlev usundilugu ja tema ajalugu“. *Vördlev usundilugu. Ajalooline käsitus*, Eric J. Sharpe, 433–470. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Pettazzoni, Raffaele. 1954. *Essays on the History of Religions*. Leiden: Brill.
- Rappaport, Roy A. 1968. *Pigs for the Ancestors*. New Haven: Yale University Press.
- Ratnapalan, Laavanyan. 2008. „E. B. Tylor and the Problem of Primitive Culture“. *History and Anthropology* 19 (2): 131–142.
- Rudolph, Kurt. 1985. *Historical Fundamentals and the Study of Religions*. New York: Macmillan.
- Sanderson, Stephen K. 2016. *Evolutionism and Its Critics: Deconstructing and Reconstructing an Evolutionary Interpretation of Human Society*. London, New York: Routledge.
- Schleiermacher, Friedrich. 2013. „Kristlik usk“. *Uuema evangeelse teoloogia põhitekstid*, toimetanud Wilfried Härle ja Thomas-Andreas Pöder, 135–150. Tartu: Ilmamaa.
- Schmitz, Carl August (toim). 1964. *Religionsethnologie*. Frankfurt: Akademische Verlagsgesellschaft.
- Sharpe, Eric J. 1969. „Nathan Söderblom and the Study of Religion“. *Religious Studies* 4 (2): 259–274.
- Sharpe, Eric J. 1975. „The History of Religions in Scandinavia, with Particular Reference to Sweden and Finland“. *Religion* 5: 18–26.
- Sharpe, Eric J. 1988. „Religious Studies, the Humanities, and the History of Ideas“. *Soundings* 71 (2/3): 245–258.
- Sharpe, Eric J. 2025. *Vördlev usundilugu. Ajalooline käsitus*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Shimkin, D. B. 1959. „Review. Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker“. *American Anthropologist* 61 (6): 1147–1148.
- Sosis, Richard, John Shaver, Benjamin Grant Purzycki ja Jordan Kiper. 2022. „Soul Mates? Conflicts and Complementarities in the Evolutionary and Cognitive Sciences of Religion“. *The Oxford Handbook of the Cognitive Science of Religion*, toimetanud Justin L. Barrett, 349–370. Oxford: Oxford University Press.
- Ståhle, Göran ja Tomas Lindgren. 2024. „Psychology of Religion“. *The Study of Religion in Sweden: Past, Present and Future*, toimetanud Henrik Bogdan ja Göran Larsson, 143–158. London: Bloomsbury.

- Stuckrad, Kocku von. 2014. *The Scientification of Religion: A Historical Study of Discursive Change, 1800–2000*. Boston, Berlin: Walter de Gruyter.
- Sutrop, Urmas. 2004. „Eesti keele maailmapildist: meel, hing ja vaim.” *Mäetagused* 24: 99–108.
- Zimón, Henryk. 1986. „Wilhelm Schmidt’s Theory of Primitive Monotheism and Its Critique within the Vienna School of Ethnology”. *Anthropos* 81: 243–260.
- Valk, Ülo. 1996. „Relations between the Witch and the Devil in Estonian Folk Religion”. *Studies in Folklore and Popular Religion*, toimetanud Ülo Valk, 113–124. Tartu: Tartu Ülikooli eesti ja võrdleva rahvaluule õppetool.
- Valk, Ülo. 2000. „Regilaul kui kommunikatsioon teispoolseusega: dialoogist nägemusteni”. *Kust tulid lood minule... Artikleid regilaulu uurimise alalt 1990. aastatel*, toimetanud Tiit Jaago ja Ülo Valk, 245–276. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Valk, Ülo. 2014. „Folkloristic Contributions towards Religious Studies in Estonia: A Historical Outline”. *Temenos* 50 (1): 137–164.
- Valk, Ülo ja Tarmo Kulmar. 2015. „Estonian Study of Religion: A Historical Outline of the 20th Century Developments”. *Studying Religions with the Iron Curtain Closed and Opened*, toimetanud Tomáš Bubík ja Henryk Hoffmann, 166–198. Leiden: Brill.
- Veidemann, Rein. 2011. „Symbols as Means of Creating Cultural Communication and Identity. The Estonian Case”. *Interlitteraria* 16 (2): 419–440.
- Wach, Joachim. 1988. *Introduction to the History of Religions*. London: Macmillan.
- Widengren, Geo. 1945. „Evolutionism and the Problem of the Origin of Religion”. *Ethnos* 10 (2–3): 57–96.
- Widengren, Geo. 1953. *Religionens värld: Religionsfenomenologiska studier och översikter*. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag.
- Widengren, Geo. 1968. „Some Remarks on the Methods of the Phenomenology of Religion”. *Universitetet och forskningen. Studier tillägnade Torgny T. Segerstedt på sextioårsdagen*, 250–260. Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Widengren, Geo. 1969. *Religionsphänomenologie*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Widengren, Geo. 1971. „La methode comparative: Entre philologie et phénoménologie”. *Numen* 18 (3): 161–172.